REALLEXIKON FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

HERAUSGEGEBEN VON

ERNST DASSMANN

HEINZGERD BRAKMANN, CARSTEN COLPE, ALBRECHT DIHLE, JOSEF ENGEMANN, KARL HOHEISEL, WOLFGANG SPEYER, KLAUS THRAEDE

Band XIX:

Itinerarium – Kannibalismus



2001

ANTON HIERSEMANN · STUTTGART

Die Deutsche Bibliothek – CIP Einheitsaufnahme

Reallexikon für Antike und Christentum : Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt / [fortgef. von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Bearb. im Franz-Joseph-Dölger-Institut der Universität Bonn]. Hrsg. von Ernst Dassmann ... [Begr. von Franz Joseph Dölger ...]. – Stuttgart : Hiersemann
ISBN 3-7772-5006-6

Bd. 19. Itinerarium – Kannibalismus. – 2001
ISBN 3-7772-0134-0

Dieses Buch ist gedruckt auf holzfreiem, säurefreiem und alterungsbeständigem Papier.
Satz und Druck: AZ Druck und Datentechnik GmbH, Kempten
Buchbinderische Verarbeitung: G. Lachenmaier, Reutlingen
Printed in Germany

INHALT

Itinerarium 1
Jubiläenbuch 31
Juda (Patriarch) 38
Iudaea 63
Iudaizantes 130
Judas Iskariot 142
Juden 160
Judenchristen 228
Judith 245
Jünger 258
Jünglinge im Feuerofen 346
Jugend 388
Iulianus I (Kaiser) 442
Iulianus IV (Iulianus von Aeclanum) . . 483
Iulianus VI
(Julianos von Halikarnassos) 505
Iulius Africanus 508
Iulius Obsequens 518
Jungfräulichkeit 523
Iuno 593
Jurisprudenz 604
Iustiniana Prima (Caričin Grad) 638
Iustinianus (Kaiser) 668
Iustinus I (Kaiser) 763
Iustinus II (Kaiser) 778
Iustinus Martyr I 801
Iustinus Martyr II (Pseudo-justinische
Schriften) 848
Juvenal 874
Iuvencus 881
Kabiren 909
Käfig der Seele 914
Käse 919
Kahlheit 930
Kain und Abel 943
Kainiten 972
Kaiphas 982
Kaisareia I (in Kappadokien) 992
Kaisareia II (in Palaestina) 1026
Kaiserin (weibliche Angehörige des röm.
Kaiserhauses) 1057
Kaiserpriester 1104
Kaiserzeremoniell 1135
Kalender II (Chronograph von 354) . . . 1177
Kalligraphie 1191
Kallimachos 1207
Kamel 1224
Kamelaukion 1241
Kanal 1248

Register zu Band XIX 1261
Erscheinungsdaten 1265
Stichwörter 1267
Mitarbeiter 1271
Nachtragsartikel 1273

VORWORT

Ungefähr gleichzeitig mit Abschluß des vorliegenden Bandes XIX konnte Band I des Supplements des ,Reallexikons für Antike und Christentum' fertiggestellt werden. Im vergangenen Jahr erschien das im Vorwort zu Band XVII angekündigte Register für die Bände I bis XV. Ab Band XX wird das RAC in geeigneter Form die Neuregelung der deutschen Rechtschreibung beachten.
Mit Ablauf des Jahres 2000 ist Professor Dr. Dr. Carsten Colpe aus dem Herausgeberkollegium ausgeschieden. Was er seit 1964, dem Beginn seiner Tätigkeit als Mitherausgeber, durch eigene Artikel, Gutachten und Anregungen für das Lexikon geleistet hat, läßt sich nicht in wenige Worte fassen. Das RAC verdankt sein Ansehen in der wissenschaftlichen Welt zu einem hohen Anteil dem ausscheidenden Kollegen. Die Mitherausgeber und die Mitglieder des Franz Joseph Dölger-Instituts werden ihn und seine stets freundliche und geduldige Mitarbeit vermissen.
Der Unterzeichnete hat nach nahezu dreißig Jahren die Leitung des F. J. Dölger-Instituts zum 1. 2. 2001 abgegeben und ist ebenfalls aus dem Herausgeberkreis des RAC ausgeschieden. Seine Aufgaben als Institutsdirektor und Herausgeber des RAC hat Professor Dr. Georg Schöllgen, Inhaber des Lehrstuhls für Alte Kirchengeschichte und Patrologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn, übernommen.

ERNST DASSMANN

als Kontrast von Zeitlichkeit u. Ewigkeit gedeutet, weil die 70 J. später abgefallen seien, Joh. 6, 66]; Hieron. ep. 78, 8 [CSEL 55, 57f; betont wird hier, daß die 70 ‚minoris gradus' gewesen seien]; Maxim. Taur. serm. 68, 4 [CCL 23, 286]; Cyrill. Alex. in Lc. hom. 60 [CSCO 70/Syr. 27, 228]). Auch Zahlenspekulationen begegnen öfters: In 24 Stunden geht die Sonne um den ganzen Erdkreis; 3 x 24 beträgt die Zahl der J., die das Evangelium Trinitatis auf der ganzen Welt verkündigen (Aug. quaest. ev. 2, 14 [CCL 44B, 58f]); 72 Bücher hat die Bibel insgesamt: daher die 72 J. (Isid. Hisp. eccl. off. 1, 11 [CCL 113, 11]). Eine auch bei Hilarius (myst. 1, 14 [CSEL 65, 14]) u. Augustinus (ep. 173, 10 [CSEL 44, 647]; en. in Ps. 98, 9 [CCL 39, 1385]) begegnende Deutung vertreten Donatisten: Die 72 bzw. 72 - 12 = 60 J. seien es, die sich nach Joh. 6, 66 von Jesus abwenden, während die Zwölf bei ihm bleiben (bei Aug. c. litt. Petil. 2, 40 [CSEL 52, 42]; ad cathol. 13, 33 [ebd. 274]); die Donatisten identifizieren sich selbst mit den Zwölfen u. sehen in ihren Gegnern die Nachfolger der Apostaten unter den 72. – Eusebius, der anderswo auf die Parallele zu den 70 Ältesten des Moses hinweist (dem. ev. 3, 2, 25 [GCS Eus. 6, 100]; ähnlich Cyrill. Alex. aO. [227]), sammelt in seiner ‚Kirchengeschichte' als erster systematisch Namen einzelner der 70 (s. u. Sp. 334). In J.-Katalogen (s. u. Sp. 335) u. -Legenden werden vielen der 70/72 die gleichen kirchengründenden Funktionen wie den Zwölfen zugeschrieben (s. u. Sp. 322/5). Die etwa im 5. Jh. entstandenen *Johannes-Akten des PsProchoros (o. Bd. 18, 566) lassen den aus Act. 6, 5 bekannten Prochoros erzählen, wie sich die Apostel nach der Himmelfahrt versammeln u. jeder von ihnen einen der 72 J. zum Begleiter bei der Ausführung des Missionsbefehls erhält; Prochoros begleitet den Johannes nach Asien u. erscheint in den Listen der 70 J. als erster Bischof v. Nikomedien in *Bithynien (zB. PsEpiph. catal. apost.: 119 Schermann). – Laut cn. 14 des Konzils v. Neocaesarea (P. P. Joannou, Discipline générale antique 1, 2 [Roma 1962] 81f) nehmen die *Chorbischöfe die Stelle der 70 J. ein u. sind als Konzelebranten (συλλειτουργοί) zuzulassen; damit werden sie wohl bewußt den Bischöfen untergeordnet, die stets als Nachfolger der Apostel gelten (F. Gillmann, Das Institut der Chorbischöfe im Orient [1903] 54/66; Lit.: W. Cramer, Art. Chorbischof: LThK[3] 2 [1994] 1090/2). – Cn. 29 der Synode des ostsyr. Katholikos Îšô'yahb I vJ. 585 sieht in der Folge: die Zwölf, die ‚70 Apostel', die Presbyter u. Diakone eine absteigende Rangordnung verkörpert (Synodicon orientale: 159f Chabot). Erst Beda scheint die zwölf Apostel explizit als ‚forma episcoporum' den 70 J. als ‚figura presbiterorum' kontrastiert zu haben (in Lc. 10, 1 [CCL 120, 213f]; tabernac. 3, 742/6 [119A, 112]); zur Nachwirkung dieses ‚ordo ecclesiasticus' im MA Y. Congar, Aspects ecclésiologiques de la querelle entre Mendiants et Séculiers: ArchHistDoctrLittMÂ 36 [1961] 60/3). – Zu einem bei al-Bērūnī bezeugten angeblichen ‚Evangelium der 70' vgl. Hennecke / Schneem.[5] 1, 304f. Zu den 72 Bischöfen der Manichäer s. o. Sp. 310.

f. Kirchengründer. Jesu Aussendung seiner Apostel u. J. als Missionare für Israel (Mc. 6, 7/30; Mt. 10, 5; Lc. 10, 1 etc.) u. nachösterlich zu allen Völkern (Mt. 28, 19) ‚bis an die Grenzen der Erde' (Act. 1, 8) führt seit Lukas' Apostelgeschichte zu dem Bild eines raschen Siegeszuges des Christentums. Als ‚Salz der Erde' (Mt. 5, 13, Exegese zB. Chromat. Aquil. in Mt. tract. 4, 1, 1/5, 1, 1 [CCL 9, 402/5]) u. ‚Licht der Welt' (Mt. 5, 14, Exegese zB. Orig. in Joh. 1, 25f, 162/80 [GCS Orig. 4, 31/3]) u. Christi erste Priester (Gaudent. serm. 2, 31 [CSEL 68, 31]) verteilen sich die Apostel u. ihre Schüler nicht nur auf dem ganzen orbis Romanus (PsHeges. hist. 2, 9, 1 [CSEL 66, 1, 155]), sondern auf dem ganzen Erdkreis (Aristid. apol. 15, 2; Tert. apol. 21, 25 [CCL 1, 127]; Hieron. in Jes. 12, 42 [73A, 483]; Aug. en. in Ps. 126, 9 [40, 1864]), wo sie überall Gott Zelte errichten (Hilar. in Ps. 14, 2 [CSEL 22, 85f]) u. die Menschen zum Guten verändern (Joh. Chrys. in Act. hom. 1, 1, 1 [PG 60, 15]), so daß sich die Kirche bis an die äußersten Enden der Welt erstreckt (Iren. haer. 1, 10, 1 [SC 264, 154]) u. die Kirchen ‚filiae apostolorum' genannt werden können (Aug. en. in Ps. 44, 23 [CCL 38, 510]). Wie der Wurm das Erdreich, so durchdringt der ‚sermo apostolicus' die Länder der Welt (Hieron. in Jes. 12, 41 [73A, 472]). Selbst im Totenreich predigen die J. (Herm. sim. 9, 16, 5/7). – Nur wenige Nachrichten über die Mission der ersten Generationen, vor allem aus Act. u. verstreuten Stellen des ältesten Schrifttums, können als einigermaßen zuverlässig gelten (Harnack, Miss.[4] 1, 108). Seit Ende des 2. Jh. führen Be-

dürfnisse nach romanhaften Lesestoffen, nach apostolischer Legitimität im Kampf gegen Heterodoxie u. andere Gründe zu den Pseudepigraphen u. Fälschungen auf den Namen von Aposteln (Hennecke / Schneem.; W. Speyer, Die literarische Fälschung im heidn. u. christl. Altertum = HdbAltWiss 1, 2 [1971]; N. Brox, Falsche Verfasserangaben [1975]). Schon im 2. Jh. bilden sich die Legenden von der Apostelteilung, denen zufolge die Apostel nach der Auferstehung Christi oder nach dem Pfingstwunder Lose darüber werfen (nach einer selteneren Variante durch eine Christusvision erfahren), wer welches Land missioniert (Lipsius 1, 11/5; Beiträge von E. Junod u. J.-D. Kaestli: F. Bovon u. a., Les Actes apocryphes des apôtres [Genf 1981] 233/64). So fällt zB. nach den Act. Andr. et Matth. 1 (AAA 2, 1, 65) dem Matthias das Land der Menschenfresser zu, dem Thomas nach Eus. h. e. 1, 3, 1 (GCS Eus. 2, 1, 188) Parthien bzw. nach Act. Thom. 1 (AAA 2, 2, 100) *Indien usw. Es geht dabei nicht allein um die Mission (hi fuerunt Christi discipuli, praedicatores fidei et doctores gentium, qui cum omnes unum sint, singuli tamen eorum propriis certisque locis in mundo ad praedicandum sortes proprias acceperunt: Isid. Hisp. ort. et obit. 80, 1 Chaparro Gómez), sondern mehr um ihr Resultat, die Gründung von Kirchen, die darin ihren Ursprung feiern (Näheres: W. Speyer, Art. Gründer: o. Bd. 12, 1145/55). Es gibt Kirchen, apud quas ipsae adhuc cathedrae apostolorum suis locis praesident (Tert. praescr. 36, 1 [CCL 1, 216]). Kirchen, die solches nicht vorweisen können, berufen sich gerne auf Apostelschüler oder von diesen eingesetzte Bischöfe (so in Smyrna: Polykarp sei noch von Dienern des Herrn zum Bischof gemacht worden: Eus. h. e. 3, 36, 1 [GCS Eus. 2, 1, 274]) oder auf einen der 70/72 J. des Herrn, der die Gemeinde gegründet u. den ersten Bischof geweiht haben soll oder selbst der erste Bischof gewesen sei oder das örtliche Kirchengebäude gegründet habe (Übersicht: Schermann 321/49). Der J.katalog des PsDorotheus zB. (131/60 Schermann) scheint in der überlieferten Form eigens für den Zweck erstellt, den Stachys als vom erstberufenen Apostel Andreas selbst zum ersten Bischof v. Kpel eingesetzten Herren-J. auszugeben, um dem inzwischen bedeutend gewordenen Bischofssitz jene apostolische Dignität zu verleihen, auf die sich im Osten viele Kirchen berufen konnten, die aber im Westen, auf Rom bezogen, eine bedeutendere Rolle als im Osten spielte (Schermann 174/88; F. Dvornik, The idea of apostolicity in Byzantium and the legend of the Apostle Andrew [Cambridge, Mass. 1958]). Alexandrien sieht im Evangelisten Markus einen der 70/72 J. u. den ersten eigenen Bischof (Eus. h. e. 2, 16, 1. 24 [GCS Eus. 2, 1, 140. 174]; vgl. Histor. patr. Alex.: PO 1, 135/48). Ein anderer typischer Fall ist die Geschichte des teils zu den Zwölf, teils zu den 70/72 J. gezählten Thaddäus, um den wohl Kreise in *Edessa um 300 die Legende bildeten, er sei von Jesus persönlich zu König Abgar nach Edessa gesandt worden, habe den König geheilt u. dem Volk das Christentum gepredigt (Eus. h. e. 1, 12 [GCS Eus. 2, 1, 80/2]). Die weiter ausgebaute syr. Legende (ed. G. Phillips, The doctrine of Addai, the apostle [London 1876]; Einleitung u. Übers. A. Desreumaux, Histoire du roi Abgar et Jesus [Paris 1993]) wird von ihrer arm. Version (BHO 9; 5. Jh.) weitergesponnen: Thaddäus verläßt Edessa, um ‚den Osten' (L. Alishan [Hrsg.], Labubnia, T'ułt' Abgaru [Venedig 1868] 43) zu evangelisieren, u. wird so für die Armenier zu einem Gründer ihrer Kirche, von dem seit PsFaustus v. Byz. (hist. Arm. 3, 1 [N. G. Garsoïan, The epic histories attributed to P'awstos Buzand (Cambridge, Mass. 1989) 67]) zusätzlich das Martyrium unter König Sanatruk erzählt wird (M. van Esbroeck, Le roi Sanatrouk et l'apôtre Thaddée: RevÉtArm NS 9 [1972] 241/83). In Ost u. West entstehen bis ins MA derartige J.-Legenden (Lipsius). – Analogien zur Gründer-Funktion der J. Christi bieten die skizzierten atl.-jüd. u. heidn. J.kreise kaum, allenfalls Pythagoreer-Gemeinschaften (s. o. Sp. 274), die Helfer Alexanders v. Abonuteichos (s. o. Sp. 277) u. die J. des Peregrinus Proteus, denen der hl. Mann nach seinem Tode erscheint, woraufhin sie den Proteuskult gründen (Lucian. Peregr. 28/40; vgl. Betz, Lukian aO. [o. Sp. 295] 125f). In ihrer Funktion als Kirchengründer entsprechen die J. eher dem religionsgeschichtlichen Typus der griech.-röm. Oikisten (F. Pfister, Der Reliquienkult im Altertum 1 = RGVV 5, 1 [1909] 238/79. 300/2 u. ö.; *Gründer): Götter u. vor allem Heroen werden als einheimische, oder häufiger noch als fremde, durch Flucht, Tod auf der Durchfahrt, durch Wanderung, Translation der Leiche u. andere Ur-

sachen in einen Bezug zur eigenen Heimat getretene Gründerfiguren, oft als Städtegründer betrachtet u. erhalten Kult, Gräber- u. Reliquienverehrung.

g. Exemplarische Christen. Daß die J. Jesu als Prototypen des Christseins gedeutet werden, ist bereits in den Selbstbezeichnungen von Christen als μαθηταί impliziert (s. o. Sp. 302). Viele auf J. als exempla zielende Vorstellungen sind in der Terminologie der ‚vita apostolica'-Idee (s. o. Sp. 313) formuliert, manche aber auch in der J.-Terminologie. Cyprian zB. ruft im Blick auf die in der Verfolgung schwach Gewordenen das Vorbild der von allen weltlichen Schätzen freien, leidensbereiten Apostel in Erinnerung (laps. 11 [CCL 3, 226f]), empfiehlt aber anderswo die ‚unianimitas' der ‚discipuli' (Mt. 18, 19) zur Nachahmung (unit. 12 [CCL 3, 257f]). Für Gregor v. Naz. sind die J. in ihrer klaglosen Ergebenheit gegenüber der Bevorzugung einzelner unter ihnen seitens Jesu exempla christlicher Demut (or. 32, 18f [SC 318, 122/6]). Wenn Joh. Chrysostomus sich ausmalt, wie erbaulich es wäre, mehr vom Alltagsleben der Apostel zu wissen, da dies unseren Willen zum Guten stärken würde (in Philem. arg.: PG 62, 702f), so denkt er an die vorösterlichen J. u. Paulus. Der Übergang zum Normativ-Theologischen ist fließend; denn die Apostel dienen als ‚Typos', indem sie das Urbild, den ‚Archetypos', bewahren (in Phil. hom. 13, 3 [ebd. 273]). Der Gedanke von Joh. 13, 35 wird noch verstärkt: Wenn du die ἀγάπη hast, bist du Apostel Christi, weil du das γνώρισμα τῶν μαθητῶν hast (in Act. princ. 2, 3 [PG 51, 82]; ähnlich in bezug auf christliche Milde: in Joh. hom. 60, 4 [59, 332]). Bewundern u. nachahmen muß man die Aufrichtigkeit der J., die auch für sie Nachteiliges treu im Evangelium berichten (in Mt. hom. 85, 1 [58, 757]). Die Mitte zwischen historischer Vorbildlichkeit u. Apostolatstheologie hält der **Ambrosiaster: Wie Gott Christus sandte, so sandte Christus uns die Apostel als Lehrer, damit wir ihre Nachahmer würden, weil wir seine Nachahmer nicht sein können (in 1 Cor. 11, 1 [CSEL 81, 2, 119]). Laut Augustinus sagt Jesus alles, was er den J. sagt, uns Späteren (serm. 129, 2 [PL 38, 721]); als die Emmaus-J. alle Hoffnung u. allen Glauben verloren hatten, wanderten sie, wie wir, nichtsahnend als Tote mit dem Lebenden, ja mit dem Leben selbst, denn noch war das Leben nicht in ihren Herzen (serm. 235, 3 [ed. C. Lambot: RevBén 67 (1957) 139]).

h. Vorbilder monastischen Lebens. Der wohl späteste wichtige Typ der Deutung von J. ist der asketisch-monastische. Die Evangelien hatten das Urbild der Kirche nicht in der Schar der seßhaften Anhänger Jesu, sondern im J.kreis gesehen. Die paläst. u. dann die syr. Theologie haben von daher im Wanderasketentum die wahre Nachfolge Jesu gesucht; hier liegt wohl einer der Ursprünge christlicher Askese (G. Kretschmar, Ein Beitrag zur Frage nach dem Ursprung frühchristl. Askese: Frank, Askese aO. [o. Sp. 307] 129/80). Die Idee der vita apostolica (s. o. Sp. 313) prägt das Mönchtum stark (s. o. Sp. 307f), wobei mehr die radikale Nachfolge der J. im Blick ist als die mit dem Apostelbegriff verbundenen Vorstellungen von Amt, Sukzession u. Tradition. Im Laufe des 4. Jh. beanspruchen die Mönche nahezu das Monopol auf die vita apostolica (Frank, Vita aO. [o. Sp. 313] 166; ders., Vita apostolica u. dominus apostolicus: Konzil u. Papst, Festschr. H. Tüchle [1975] 19/41). – Athanasius läßt den Antonius seinen Entschluß zur Askese auf Mt. 4, 20 bzw. 19, 27 stützen, wo vom Alles-Verlassen u. von der Jesus-Nachfolge der J. gesprochen wird (vit. Anton. 2, 2 [SC 400, 132]). Ammonius verbindet Nachfolge u. Nachahmung durch den Rat, Christus durch Nachahmung derer nachzufolgen, die Christus vorbildlich nachgefolgt sind (Ammon. Aeg. ep. 23 Halkin). Die Viten stellen solche Nachahmung so dar, als gelangten Mönche zur gleichen Heiligkeit wie die Apostel (Frank, Ἀγγελικὸς βίος aO. [o. Sp. 307]), wobei öfters auch das Apostelbild apokrypher Apostelakten einbezogen ist (ebd. 179/82; ders., Vita aO. [o. Sp. 313] 154). Amun wandelt auf dem See wie Petrus (Athan. vit. Anton. 60, 9 [296]), u. Martin v. Tours wird nach Totenauferweckungen als ‚vere apostolicus' gepriesen (Sulp. Sever. vit. Mart. 7, 7 [SC 134, 268]). Für Rufin sind die wundertätigen Mönche ‚Apostel unserer Zeit' (h. e. 11, 5 [GCS Eus. 2, 2, 1008]). – Basilius bezieht die harten Anforderungen der Spruchquelle Q u. bei Mt. 16, 24 für J.schaft u. Nachfolge auf das Leben der Mönche (reg. fus. tract. 8 [PG 31, 933/7]). Für Nilus v. Ancyra geht das monastische Leben vom Chor der Apostel aus (volunt. paup. 21 [PG 79, 996]); das Leben der J. beschreibt er in entsprechenden Termini (monast. exerc. 4 [ebd. 721]). Die sog. 1.

Augustinus-Regel (4 Verheijen) wie auch die Isidor-Regel (3: de monachis [Campos Ruiz]) schärfen den Mönchen ein, nach der vita apostolica zu streben. In der Regula magistri gelten die ‚Lehrer' als Nachfolger der ‚Apostel' u. wirken entweder als Bischöfe in den Kirchen Christi oder als Äbte in den Schulen Christi, also den Klöstern (vgl. A. de Vogüé: SC 105, 109/12). Indem die Benediktregel dem Abt die ‚vices Christi' zuweist (2, 2 [CSEL 75², 21]) u. die Mönche ‚discipuli' (2, 5 [21] u. ö.) nennt, ersteht innerklösterlich Jesu J.kreis von neuem (vgl. o. Sp. 307f).

j. Patristische Vergleiche der Jünger Jesu mit alttestamentlichen u. heidnischen Jüngern. Solche Vergleiche begegnen selten. Gelegentlich wird auf die Ähnlichkeit zum Verhältnis Elia/Elisa (zB. Quodv. prom. 2, 30, 64f [CCL 60, 131f]) oder Moses/Aaron (zB. Cyrill. Alex. ador. 11, 378 [PG 68, 729]) hingewiesen. Ein häufigerer Topos ist die Kontrastierung der gebildeten Philosophen-J. mit den ungebildeten, armen Jesus-J., die J. der Wahrheit sind u. in ihrer Martyriumsbereitschaft u. weit größeren Allgemeinverständlichkeit viel mehr missionarischen Erfolg als jene haben (Orig. c. Cels. 1, 62; 2, 45 [SC 132, 246. 386/8]; 6, 2 [147, 182]; 7, 60 [150, 154/6]; Greg. Nyss. ep. 17, 11 [SC 363, 222]; Joh. Chrys. in Ps. hom. 44, 2 [PG 55, 185]). Asterius v. Amaseia spottet, Sokrates habe zwar viele weise Reden gehalten, sei aber am Ende vom Chor seiner J. umgebracht worden, während der biedere Petrus mit einer einzigen Pfingstpredigt 3000 Hörer bekehrt habe (hom. 8, 5, 4f [89 Datema]). Den Philosophen wird geraten, bei der ‚barbarischen' (d.h. biblischen) Gnosis als J. in die Lehre zu gehen (Clem. Alex. strom. 6, 153, 1; vgl. 1, 20, 100, 5), wobei Platon schon J. der barbarischen Philosophie sei (Clem. Alex. paed. 2, 100, 4). Der Philosoph ist J. Griechenlands, der Christ J. des Himmels (Tert. apol. 46, 18 [CCL 1, 162]). Die φιλοσοφία τῶν μαθητῶν besteht in ihrer Demut u. Wahrheitsliebe (Joh. Chrys. in Mt. hom. 49, 2; 85, 1 [PG 58, 498. 757]). Wenn Heiden bemängeln, Jesus habe nichts geschrieben u. daher sei man auf das fragwürdige Zeugnis der J. angewiesen, so kontert Augustinus: Sie selbst glaubten den Berichten der J. eines Pythagoras u. Sokrates, die ja ebenfalls keine Schriften hinterlassen haben (cons. evang. 1, 7, 12 [CSEL 43, 12f]). Dem Vorwurf der Zersplitterung des Christentums in Parteien wird die Zersplitterung der Philosophenschulen entgegengehalten (zB. Orig. c. Cels. 2, 12 [SC 132, 316/8]; Aug. civ. D. 18, 41 [CCL 48, 635/8]). Basilius schreibt mit Ironie dem heidn. Rhetor Libanius, als J. von Fischern wage er ihm kaum zu schreiben (ep. 356 Court.). Ein typischer Vorwurf an Häretiker lautet, sie seien nicht Christi J., sondern J. heidnischer Philosophen (zB. Noët als J. Heraklits: Hippol. ref. 9, 10, 8 [GCS Hippol. 3, 244]; generell: Tert. praescr. 7 [CCL 1, 192f]; haeretici discipuli philosophorum: Greg. Ilib. fid. 7, 5 Simonetti). Das entspricht dem Topos der Verspottung der Herkunft in der heidn. Schmährede (S. Koster, Die Invektive in der griech. u. röm. Literatur [1980] Reg. s. v. Herkunft). Daß Jovinian mit seinen Lehren von der Nutzlosigkeit des Fastens etc. mehr als nur zwölf J. findet, erklärt Hieronymus mit dem Hinweis auf die Epikureer: Wo immer einer voluptas lehrt, sammelt sich rasch eine Herde (adv. Iovin. 2, 36 [PL 23², 349]).

V. Apostel- u. Jüngerkataloge. Chronologisch, alphabetisch oder anders geordnete Kataloge der Namen von Göttern u. Menschen mit oder ohne weitere Angaben (etwa ihrer charakteristischen Leistungen) gibt es wohl in allen Literaturen der Welt, von den altoriental. Königslisten (zB. Pritchard, T.³ 517/8) u. alttestamentlichen Namenslisten (zB. der 12 Kundschafter des Moses: Num. 13, 4/15) über die hesiodischen Frauenkataloge (frg. 1/262 M./W.) u. die griech. Philosophenschülerlisten (zB. Diog. L. 3, 46f) bis zu den christl. *Bischofslisten.

a. Kataloge der zwölf Apostel. 1. Im NT. Hier finden sie sich in Mt. 10, 2/4; Mc. 3, 16/9; Lc. 6, 14/6 u. Act. 1, 13. Trotz Abweichungen in Reihenfolge u. Erläuterungen sind elf Namen allen vier Listen gemeinsam: Simon Petrus, Andreas (laut Mt. u. Lc. Petri Bruder), Jakobus (laut Mt. u. Mc. Sohn des Zebedäus), Johannes (laut Mt. u. Mc. Bruder des Jakobus), Philippus, Bartholomäus, Thomas, Matthäus (laut Mt. der Zöllner), Jakobus (Sohn des Alphäus), Simon (laut Mt. u. Mc. Καναναῖος bzw. Κανανίτης, laut Lc. u. Act. der Zelot) u. *Judas Iskariot; letzterer wird laut Act. 1, 26 nach seinem Ende durch Matthias ersetzt. In allen vier Listen steht Petrus an erster Stelle (zum nur in Mt. 10, 2 stehenden πρῶτος U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus 2 = EvKathKommNT 1, 2 [1990] 85f). Während Mt. u. Mc. einen Apostel Thaddäus nennen, geben Lc. u. Act. statt

dessen Judas, den Sohn oder Bruder des Jakobus (vielleicht mit dem Joh. 14, 22 erwähnten Judas identisch), an. Manuskripte u. alte Übersetzungen von Mc. u. Mt. haben teils ‚Thaddäus', teils ‚Lebbäus', teils ‚Thaddäus, der auch Lebbäus heißt,' oder ‚Lebbäus, der auch Thaddäus heißt'. Die Behauptung des Origenes, Thaddäus, Lebbäus u. Judas Jacobi seien ein u. dieselbe Person (in Rom. 1, 2 praef. [43f Bammel]; ähnlich Hieron. in Mt. 10, 4 [SC 242, 188]; Joh. Chrys. in Mt. hom. 32 [PG 57, 380]), ist wohl Harmonisierung. Die Konfusion könnte früh durch die Absicht entstanden sein, den von Jesus an der Zollstätte berufenen Levi (Mc. 2, 14 par. Lc. 5, 27) in die Zwölferliste zu integrieren (aramäisch Lebi, Lebbi zu Λεββαῖος?, vgl. Schermann 199); Levis Umbenennung in Matthäus in Mt. 9, 9 dient wohl dem gleichen Zweck (R. Pesch, Levi - Matthäus: ZNW 59 [1968] 40/56).

2. Unvollständige u. nichtchristliche Apostellisten. Einige Listen beanspruchen keine Vollständigkeit oder sind verstümmelt: Joh. 21, 2; Papias frg. 5, 4 K.: Eus. h. e. 3, 39, 4 (GCS Eus. 2, 1, 286); Ebionäer-Ev. bei Epiph. haer. 30, 13, 2f (GCS Epiph. 1, 349); Pistis Sophia 4, 136 (ed. C. Schmidt: NHStudies 9 [Leiden 1978] 706); Buch des Jeu 3 (ed. C. Schmidt: NHStudies 13 [ebd. 1978] 8); zwei Listen des kopt. manichäischen Heracleides-Psalms ziehen Matthäus u. Thaddäus zu Levi zusammen u. kommen so nur auf elf Namen, fügen dafür elf bzw. vier Frauen an (Allberry aO. [o. Sp. 310] 192/4; die weibliche Vierer-Liste vielleicht auch in der 1. Jakobusapk. [NHC V, 3: NHC V 40 (ed. W. R. Schoedel = NHStudies 11 [Leiden 1979] 98)]) ; Cyriac. Oxyrh. lament. virg. (A. Mingana: BullRylLibr 12 [1928] 433). – Celsus weiß von ‚zehn oder elf' (bei Orig. c. Cels. 1, 62 [SC 132, 244]) bzw. zehn J. (ebd. 2, 46 [388]). Der babyl. Talmud berichtet von fünf J.: Matta'j, Naqqaj, Neṣær, Būnī, Tōdāh (bSanhedrin 43a); vielleicht handelt es sich um eine irrtümlich auf den Jesuskreis übertragene Liste (J. Maier, Jesus v. Naz. in der talmudischen Überlieferung[2] [1992] 232/5). Zu einer arab. Notiz über 17 J. s. E. Bammel, Judaica (1986) 209.

3. Spätere Apostellisten. Spätere Apostellisten, die sich aus den ntl. Anfängen entwickelt haben, sind zusammen mit den Sp. 334/7 behandelten 70-J.katalogen von Schermann 198/239 untersucht u. in variantenreiche Typen u. Mischformen gesondert worden (vgl. daneben Lipsius 1, 192/224; F. Haase, Apostel u. Evangelisten in den oriental. Überlieferungen [1922]; R. Harris, The twelve Apostles [Cambridge 1927]). Schermanns Ansichten werden im folgenden resümiert u. kritisch revidiert.

α. *‚Ägyptischer' Typ.* In der Schermann noch unbekannten Epistula apostolorum 2 (13) (äthiop. Übers.: PO 9, 3, 188, vgl. C. Schmidt, Gespräche Jesu mit seinen J. nach der Auferstehung = TU 43 [1919] 26, Analyse ebd. 229/46), in den besten Textzeugen der wohl im 4. Jh. in Ägypten entstandenen (aus der Epistula schöpfenden oder eine ähnliche Quelle wie diese benutzenden) Apost. KO (ed. Th. Schermann, Die allgemeine Kirchenordnung 1 [1914] 12) u. der damit verwandten ‚Elfapostelmoral' (ed. ders., Eine Elfapostelmoral oder die X-Rez. der ‚beiden Wege' [1903] 16/8) findet sich ein Apostelkatalog, der Johannes an den Anfang rückt u. anstelle eines der beiden Jacobi u. des Thaddäus / Judas Jacobi die Namen Nathanael u. Kephas auflistet: Nathanael ist aus Joh. 1, 45/9. 21, 2 bekannt, Kephas wird wohl wegen Gal. 2, 11 nicht mit Petrus identifiziert (W. H. P. Hatch, The apostles in the NT and in the ecclesiastical tradition of Egypt: HarvTheolRev 21 [1928] 147/59).

β. *‚Syrische' Typen.* Von einem alten syr. Apostelkatalog, der in der Mt.-Liste Thaddäus ausläßt u. Judas Jacobi aufnimmt, zeugen nach Schermann 207/10 die mit Tatians Diatessaron zusammenhängende Vetus Syra im Cod. Sinait. Syrus (G. A. Kiraz, Comparative edition of the Syriac Gospels 1 [Leiden 1996] 125f, Sigle S) u. die Liste zu Anfang der auf syrischer Urfassung beruhenden (H. J. W. Drijvers: Hennecke / Schneem.[5] 2, 290) Acta Thomae (1 [AAA 2, 2, 99f]). Die arab., lat. u. pers. Übersetzungen des Diatessaron haben keine identischen Apostellisten; das angebliche Diatessaron-Zitat im Act.-Komm. des Îšô'dad v. Merw (M. D. Gibson, The commentaries 4 [Cambridge 1913] syr. 6, 12/5) erwähnt den Beinamen Lebbäus von Jakobus, stimmt daher mit der Vetus Syra nicht genau überein u. dürfte ebensowenig sicher den originalen Tatian wiedergeben (das Frg. nicht bei I. Ortiz de Urbina, Vetus Evangelium Syrorum [Madrid 1967]). – Schermanns ‚zweiter syr. Typus' hat in der Mt.-Liste Lebbäus statt Thaddäus; allerdings vermerkt die hierzu gerechnete syr. Übersetzung des Thomas v. Harkel, Lebbäus heiße auch Thaddäus

(Kiraz aO. 1, 126, Sigle Ḥ), u. die von Schermann 210f demselben Typ zugeordnete Apostelreihe in PsClem. Rom. recogn. 1, 55/62 (GCS PsClem. 2, 40/3) weist eine ganz andere Anordnung auf, nennt den Namen Thaddäus nicht u. führt anstelle des Judas Ischarioth den Barnabas ein, der mit Matthias identifiziert wird. Auch bei Typ II ist also zu fragen, ob genug Gemeinsames existiert. – Der dritte syr. Typus Schermanns (211) bewahrt rein die Mc.-Liste, so die Vetus Syra, Pešîṭtâ u. Harclensis von Mc. 3, 16/9 (alle drei abgedruckt bei Kiraz aO. 2 [1996] 34f, Siglen S, P, Ḥ) u. das spätere (8. Jh.?) syr. ‚Gospel of the twelve Apostles' (ed. J. R. Harris [Cambridge 1900] 26), wobei letzterer Text die Apostel den Stämmen Israels zuordnet. – Als Mischtyp der syr. Typen II u. III mit ‚Judas Thaddäus Lebbäus' deutet Schermann (211/4) den Apostelkatalog gegen Ende des Cod. Sinait. syr. 10 (ed. A. Smith Lewis, Catalogue of the Syriac Mss. in the convent of S. Catharine on Mount Sinai [London 1894] 7f), Pešîṭtâ von Mt. 10, 2/4 (Kiraz aO. 1, 125f, Sigle P) u. auch Const. apost. 6, 14, 1 (SC 329, 338) u. 8, 4/33 (SC 336, 140/242).

γ. *‚Lateinische' Typen.* Der altlat. Apostelkatalog in einzelnen Hss. von Mt. 10, 4 (Jülicher aO. [o. Sp. 300] 1, 56) u. im **Chronographen vJ. 354 (MG AA 9, 1, 133) ersetzt Thaddäus durch den schon Epist. apost. 2 (13) (PO 9, 3, 188) begegnenden Judas Zelotes, ebenso das beschriftete Apostelmosaik im Baptisterium der Orthodoxen zu Ravenna (F. W. Deichmann, Ravenna 1 [1969] 118f Abb. 254; 2, 1 [1974] 38f; 3² [1969] Taf. 39/61), wo außerdem Paulus neben Petrus steht. Letzteres ist Merkmal eines zweiten Typs, der nach Petrus den Namen des Paulus nennt, dafür Matthias fortläßt u. sich etwa im *Canon Missae des Sacr. Gelasianum vetus (nr. 1246 Mohlberg) u. Sacr. Gregorianum (nr. 7 Deshusses) findet. Vielleicht ist Paulus nicht nachträglich in die Liste des Communicantes aufgenommen worden; vielmehr könnte umgekehrt der Kanontext zunächst nur die beiden Apostelfürsten genannt haben, woran dann weitere Apostelnamen (etwa in der Reihenfolge ihrer Feste) angehängt worden wären (A. Baumstark, Das Communicantes u. seine Heiligenliste: JbLiturgWiss 1 [1921] 5/33). Weitere lat. Typen begegnen besonders in liturgischem Gebrauch (sachgemäßere Typologie als Schermann: E. Bishop, Liturgica historica [Oxford 1918] 163f). – Vier der ältesten lat. Kataloge bieten kurze Angaben über Wirk- u. Sterbeorte: 1) die den Aposteln gewidmete erste Hälfte des aus dem Griech. übersetzten Apostel- u. J.-Katalogs im Cod. Veron. LI (s. u. Sp. 335); 2) ein im 5. Jh. aus dem Griech. übersetzter, durch Aufnahme von Paulus, Timotheus, Marcus u. Lucas auf 14 Namen gelangender anonymer Traktat von Propheten- u. Apostelviten (ed. F. Dolbeau, Deux opuscules latins: RevHistTex 16 [1986] 83/139; ders., Nouvelles recherches sur le De ortu et obitu prophetarum et apostolorum: Augustinianum 34 [1994] 91/107); 3) die u. a. aus nr. 2 schöpfende Schrift Isidors De ortu et obitu Patrum (ClavisPL³ 1191) u. 4) das Breviarium apostolorum, um 600 (ed. Schermann, Proph. vit. aO. [o. Sp. 315] 206/11; vgl. B. de Gaiffier, Le Breviarium apostolorum [BHL 652]: AnalBoll 81 [1963] 89/116). Die Kataloge nr. 2 bis 4 führen Paulus an zweiter Stelle nach Petrus an. – Die auf Etymologien syrischen Ursprungs beruhende Ausdeutung der zwölf Apostelnamen in Cod. Veron. LI, um 500 (CCL 87, 3/6), ist wohl aus dem Griech. übersetzt u. mit den Onomastica verwandt, die in allen altchristl. Sprachen auch Deutungen der Apostelnamen enthalten (F. Wutz, Onomastica sacra = TU 41, 1/2 [1914/15]; vgl. B. Capelle, La liste des apôtres dans un sermon de Maximin: RevBén 38 [1926] 5/15).

δ. *‚Griechisch-byzantinische' Typen.* Von den Apostelkatalogen im Panarion des Epiphanius scheint der erste (incarn. 4, 2 [GCS Epiph. 1, 231, 21/232, 2]) eine Mischung der Kataloge bei Mt. u. Lc. zu sein, der zweite (haer. 79, 3, 3 [ebd. 3, 478, 2/9]) aus dem syr. Katalog-Typ I entwickelt, wobei aufgrund alter textkritischer Erwägungen, die sich in (Ps-?) Epiph. nom. apost.: Schermann 232 (ClavisPG 3782) erhalten haben, Matthäus durch Thaddäus ersetzt worden sein mag. Einige griech. Synaxarien u. Menologien stellen Paulus statt Matthias in die Apostelreihe, was etwa durch Const. apost. 6, 14, 1 (SC 329, 338) vorbereitet worden war. Andere Listen erweitern die Apostelliste auf mehr als 12 Namen. Eine andere Gruppe, zu der ebenfalls Menologien, Synaxarien u. der ps-chrysostomische Sermo in XII apostolos (PG 59, 495/8) gehören, verdrängen durch Aufnahme von Evangelisten (Markus u. Lukas) u. Paulus andere Apostel. Hierzu könnten Reste von vermutlichen Sets von 12 Apo-

stellöffeln mit eingravierten Namen passen (S. R. Hauser, Spätantike u. frühbyz. Silberlöffel = JbAC ErgBd. 19 [1992] 37. 88). Eine Liste dieser Art liegt bereits den zwei Reihen von je sechs Apostelgedenkstelen zugrunde, zwischen denen *Constantinus d. Gr. in der Kpler Apostelkirche seinen Sarkophag aufstellen ließ (Nikolaos Mesarites' Beschreibung, ed. A. Heisenberg, Grabeskirche u. Apostelkirche 2 [1908] 23/6. 208/22): keine eigentliche Liste von neutestamentlichen Aposteln, sondern von zwölf Hauptgestalten des Christentums. Der Vorgang (Eus. vit. Const. 4, 60 [GCS Eus. 1, 1^2, 144f]) könnte an die (seltene) Aufnahme eines antiken Herrschers unter die Zwölfgötter als τρισκαιδέκατος θεός erinnern (J. Vogt, Art. Constantinus d. Gr.: o. Bd. 3, 371), wird aber eher auf die Ikonographie des Sol invictus als Herrscher über die Zwölfgötter oder der von den 12 Olympiern umgebenen Tetrarchen (Galeriusbogen in Thessalonike, um 299 nC.) zu beziehen sein (Ch. R. Long, The twelve gods of Greece and Rome [Leiden 1987] 315f); wenig glaubhaft behauptet Niceph. Call. Xanth. h. e. 8, 55 (PG 146, 220), an der Stelle des Grabes habe zuvor ein Dodekatheon gestanden (Long aO.). – Die These von A. M. Schneider (Die Symbolik des Theoderichgrabes in Ravenna: ByzZs 41 [1941] 404f), die 12 Kenotaphe der Apostelkirche würden durch die eigentümliche Apostelliste auf den Henkeln v. Theoderichs Mausoleum nachgeahmt, widerlegt Deichmann aO. 2, 1, 219f; die Liste ist wohl mittelalterlich.

b. Zwölfapostellehren. Mit den Apostelkatalogen verwandt sind Texte, die sich als gemeinsames Werk der Apostel ausgeben (Epistula apostolorum, Didascalia apostolorum, vielleicht schon *Didache sowie nicht erhaltene ‚Evangelien der zwölf Apostel' [Hennecke/Schneem.[5] 1, 300/6]), vor allem aber Schriften, in denen die zwölf Apostel nacheinander eine Lehre vortragen. In vergleichbarer Weise waren etwa im 5. Jh. vC. die Sprüche der Sieben Weisen in den Rahmen eines Symposions eingefügt worden, bei dem jeder seinen Spruch aufsagt (ein Rest davon: Papiri greci e latini 9 [1929] nr. 1093; späte Beispiele in den Philosophenprophetien, zB. H. Erbse [Hrsg.], Theosophorum Graecorum fragmenta[2] [1995] 117/26). So treten in der Apost. KO, der damit verwandten ‚Elfapostelmoral' (s. o. Sp. 330), in Const. apost. 8, 4/33 (SC 336, 140/242) u. PsClem. Rom. recogn. 1, 52/62 (GCS PsClem. 2^4, 38/44) die Apostel nacheinander auf, um ihre Lehre zu verkünden. Rufin überliefert die Legende, wonach das Symbolum von den Aposteln vor ihrem Weggang aus Jerusalem als Erkennungszeichen formuliert worden sei (symb. 2 [CCL 20, 134f]). Der Terminus symbolum apostolicum ist zuerst belegt bei Ambros. ep. extra coll. 15, 5 (CSEL 82, 3, 305, 53f). Seit (Ps-?) Ambros. expl. symb. (CSEL 73, 3/12) wird das in zwölf ‚sententiae' gegliederte Symbolum mit dem Kreis der zwölf Apostel parallelisiert, was in PsAug. serm. 240f (PL 39, 2188/90) zu ausdrücklicher Aufteilung des Textes auf die Apostel führt.

c. Kataloge der 70/72 Jünger. Eusebius erklärt, nirgends habe er ein Verzeichnis der Lc. 10, 1 erwähnten 70 J. gefunden (h. e. 1, 12, 1 [GCS Eus. 2, 1, 80]). Er sammelt daher Nachrichten (ebd. 1, 12f; 2, 1; 3, 1. 2. 4. 11. 32. 39; 4, 22). Seine Quellen sind: für den aus 1 Cor. 1, 1 bekannten Sosthenes, für den von Petrus unterschiedenen Kephas u. für den aus Act. u. Gal. bekannten Barnabas die Hypotyposen des Clemens v. Alex. (frg. 4. 13 [GCS Clem. Alex. 3, 196. 199]); für Aristion u. den Presbyter Johannes das Zeugnis des Papias (frg. 5, 4 K.); für Thaddäus die angeblich den Archiven von Edessa entstammende Abgar-Geschichte; für Jakobus u. andere Nachrichten Hegesipps Hypomnemata. Für Weiteres gibt Eusebius keine Quellen an, so für die Zugehörigkeit des anstelle von Judas später in den Apostelkreis aufgenommenen Matthias u. des Justus von Act. 1, 23/6 zum Kreis der 70 (h. e. 1, 12, 3 [82]). Aus 1 Cor. 15, 5/7 schließt Eusebius zudem, daß der Herr mehr als nur 70 J. gehabt habe (h. e. 1, 12, 4f [82]). – Derartiges Material kann durch Zeugnisse unterschiedlicher Provenienz vermehrt werden. So behauptet ‚Adamantius', Markus u. Lukas gehörten zu den 70 J. (1, 5 [GCS Adamant. 10]); das meint auch Epiphanius u. erweitert seine Liste der ihm bekannten unter den 72 J. durch die Act. 6, 5 genannten 7 Diakone u. weitere Namen (incarn. 4, 2/6 [GCS Epiph. 1, 231f]). Der Katalog von 30 Namen in Const. apost. 7, 46 (SC 336, 108/10) mit Angabe der Bischofssitze zeigt den Übergang zur *Bischofsliste u. ist syrischer Provenienz. Der Katalog von 70 Namen im Chronicon Paschale (zJ. 30 u. 32 [1, 400/3. 420f Bonn.]) enthält außer den bei Eusebius genannten J. durchweg Personen aus Apostelgeschichte u. Corpus Pauli-

num. – Listen von Aposteln u. J. werden früh durch knappe Viten angereichert, die vor allem die Orte des Wirkens u. Sterbens angeben. Dahinter stehen zT. Kirchenpolitik u. Lokalpatriotismus (vgl. o. Sp. 323). Solche Kataloge werden zu einer selbständigen Textsorte. Ihre älteste erhaltene Gestalt findet sich nach C. H. Turner in einem Anhang zu den ,Apostol. Kanones' (A primitive edition of the apostolic constitutions and canons. An early list of apostles and disciples: JournTheolStud 15 [1913/14] 53/65): Ein Vergleich von Cod. Vat. gr. 1506 fol. 78^{rv} (= BHG 153c; vgl. SC 320, 67) über Apostel, J. u. Evangelisten mit dem parallelen lat. Frg. im Cod. Veron. LI (um 500 nC.) fol. 156^{v}/157^{v} (BHL^{ns} 652f; vgl. R. Gryson: CCL 87, 145) führt zur Rekonstruktion eines meist aus Eusebs ,Kirchengeschichte' schöpfenden, mit den Kanones zeitgenössischen Kataloges. Späteren Datums sind die von Schermann, Proph. vit. aO. 107/70 unglücklich edierten, inzwischen in neuen Varianten bekannten Kataloge von PsEpiphanius (BHG 150; neue Textkritik wegen lat. Übers. des 12. Jh.: F. Dolbeau, Une liste ancienne d'apôtres et de disciples: AnalBoll 104 [1986] 299/314), PsDorotheus (BHG 151f; lat. Übers. 12. Jh.: F. Dolbeau, Une liste latine des disciples et d'apôtres: AnalBoll 108 [1990] 51/70) u. PsHippolyt (BHG 153, vgl. 155f). Schermann datiert sie ins 8. u. 9. Jh. Er betrachtet in seiner Untersuchung aller ihm erreichbaren Apostel- u. J.kataloge (Schermann 133/354) als ältestes Exemplar den anonymen griech. Text in Cod. Vat. gr. 2001 (saec. XII; ed. Schermann, Proph. vit. aO. 171/7 [= BHG 154]), der durch seine Ortsangaben syrische Provenienz verrät u. trotz deutlicher Spuren der teilweisen Zusammenstellung im 4. Jh. (Schermann 305) vage ins 6. Jh. datiert wird (ebd. 353), aber sicher älter ist. Bezeichnenderweise sind die ältesten, noch antiken lat. Apostel- u. J.kataloge von diesem mit Vat. gr. 1506 verwandten Graeco-Syrus abhängig (F. Dolbeau, Listes latines d'apôtres et de disciples, traduits du grec: Apocrypha 3 [1992] 259/79). Als alt erweist sich auch die gemeinsame Quelle der damit verwandten Apostel- u. J.kataloge in Cod. Sinait. syr. 10 (ed. Smith Lewis, Catalogue aO. [o. Sp. 331] 7/10) u. des Dionysios bar Ṣalîbî (Appendix zu Michael Syr. chron. 5 [4, 92f Chabot]). Ein syr. Paralleltext zum Sinait.-Katalog, Brit. Libr. Add. 14601 fol. 163^{v}/164^{v}, läßt sich um 475 datieren, u. schon er wird offenbar vom Schreiber als Werk des Epiphanius betrachtet (van Esbroeck 115/20. 163/6). Griechischer Anonymus, Sinait. syr. 10 u. Brit. Libr. Add. 14601 enthalten auch die Namen der Apostaten unter den 70 J. (s. o. Sp. 321). – Schermann 292/349 gibt eine Übersicht über weitere syr. u. griech.-byz. Typen von Apostel- u. J.verzeichnissen u. ihre Angaben über die Bischofssitze u. Wirkungsstätten der 70/72 J. Die arab. Verzeichnisse sind Varianten eines syrischen (A. Baumstark, Abûl-l-Barakâts nichtgriech. Verzeichnis der 70 J.: OrChr 1 [1901] 240/75) bzw. griechischen Typs (ders., Abûl-l-Barakâts ,griech.' Verzeichnis der 70 J.: ebd. 2 [1902] 312/43). Vgl. F. Haase, Altchristl. Kirchengeschichte nach oriental. Quellen (1925) 37/69. 295/300. – Wichtige Apostel- u. J.kataloge sind seit Schermann publiziert oder katalogisiert worden: Dolbeau aO.; ders., Une liste latine d'apôtres et de disciples compilée en Italie du Nord: AnalBoll 116 (1998) 5/24; van Esbroeck; umfassende Verzeichnisse des griech. Materials: BHG^{3} u. BHG NovAuct 150/7b; lat.: BHL, BHL Suppl, BHL NovSuppl 648/54; syr., arm. u. georg.: BHO 81/93; arm.: H. Anasyan, Haykakan Matenagitut'iwn 1 (Eriwan 1959) 1087/98; einige arm. Listen übersetzt u. kommentiert L. Leloir: CCApocrNT 4, 711/73; Hinweise auf 72-J.-Kataloge in altäth. NT-Mss.: R. Zuurmond, NT Aethiopice 1 (1989) 17; nubische Schälchen: Th. Hägg, Magic bowls inscribed with an Apostles-and-Disciples catalogue from the Christian settlement of Hambukol (Upper Nubia): Orientalia 62 (1993) 376/99 Taf. LXIII/LX; altengl. Übers. des Graeco-Syrus: ed. M. R. James: JournTheolStud 11 (1910) 459/62; irische Version: D. O'Croinin, The Irish Sex Aetates Mundi (Dublin 1983) 96. Die Funde besonders von Dolbeau u. van Esbroecks Methode theologie-, liturgie- u. kirchenhistorischer Datierung statt bloßer Typenbildung erheischen eine neue Bearbeitung der ganzen Thematik. – PsEpiph. u. PsDoroth. werden in der Hss.-Überlieferung vielfach auch als Verfasser der (mit den Apostel- u. J.katalogen oft zusammen überlieferten) Viten alttestamentlicher Propheten (ed. Schermann, Proph. vit. aO. 1/67; Synopse der verschiedenen Rezensionen: Schwemer aO. [o. Sp. 278] 2, 1*/76*) betrachtet, die nach Schermann 116/33 dem 3. bis 6. Jh. angehören, aber wohl auf jüd.-hellenistische Grundschriften der 1. H. des 1. Jh. nC. zurückgehen (Schwemer

aO. 1, 68f). Diese in griechischen u. syrischen Fassungen erhaltenen knappen Viten mit Angaben über Namen u. Wirken der Propheten, über Art u. Ort ihres Todes könnte man als literarisches Vorbild der Apostel- u. J.kataloge sehen.

VI. Liturgie. Zur Problematik einer religionsgeschichtlichen Ableitung des christl. Heiligenkultes aus jüdischer Märtyrer- u. heidnischer Heroenverehrung s. Th. Baumeister, Art. Heiligenverehrung I: o. Bd. 14, 96/105 mit Überblick über die frühchristl. Berufung auf Apostelgräber, die Apostelverehrung in den Formen des Märtyrerkultes u. ihre kirchenpolitischen Funktionen.

a. Feste der einzelnen Apostel. Die Feste dürften in der Regel zunächst lokal an Apostelgräber oder andere Gedächtnisstätten gebunden gewesen sein. Die depositio martirum des sog. röm. **Chronographen vJ. 354 (MG AA 9, 1, 71f) verzeichnet zwei Apostelfeste: 1) das vielleicht schon in der 1. H. des 3. Jh. am 22. II. wohl im Sinne der heidn.-röm. Totenfeier begangene natale Petri de cathedra (die *Kathedra meint den leerbleibenden, für den Toten aufgestellten Sessel; im 4. Jh. wird sie als Bischofsstuhl interpretiert, so daß ein Fest der Stuhlbesteigung Petri in Rom daraus wird, das um 500 außer Übung kommt u. erst unter fränkischem Einfluß in neuer Deutung wiederbelebt wird; Th. Klauser, Die Cathedra im Totenkult der heidn. u. christl. Antike[3] = LiturgQuellForsch 21 [1979] 152/83; W. Dürig, Art. Apostelfeste: LThK[3] 1, 858f). 2) wird das wohl seit 258 am 29. VI. gefeierte Gedächtnis Petri in Catacumbas et Pauli Ostense genannt (Deutungen u. Lit.: Baumeister aO. 107f; W. N. Schumacher, Die Grabungen unter S. Sebastiano: RömQS 83 [1988] 134/66). Zu letzterem Fest ist die ältere These erneuert worden, es habe Petrus u. Paulus (als Kirchengründer) an die Stelle des am gleichen Tage gefeierten Stadtgründers Quirinus-Romulus oder der Zwillinge Romulus u. Remus gesetzt (M. Guarducci, Il 29 giugno, festa degli apostoli Pietro e Paolo: RendicPontAc 58 [1985/86] 134/66). Das Sacramentarium Veronense (nr. 257/79 Mohlberg) enthält Meßformulare in natale ss. Iohannis et Pauli im Juni u., ebenso wie das Sacr. Gelasianum vetus (nr. 915/26 Mohlb.), das Petrus- u. Paulusfest am 29. VI. (Sacr. Veron. nr. 280/2. 284/379 Mohlb.). Das Sacr. Gelasianum vetus sieht für den 29. VI. an verschiedenen Orten Roms Messen in natali s. Petri proprie, in natali apostolorum Petri et Pauli u. in natali s. Pauli proprie vor (H. Lietzmann, Petrus u. Paulus in Rom[2] [1927] 126), außerdem ein Fest der Apostel Philippus u. Jakobus am 1. V. u. Thomas am 1. XII. (nr. 860/4. 1088/90). Bereits das Sacr. Veronense verzeichnet das natale s. Andreae apostoli am 30. XI. (nr. 1219/38; die ältesten Zeugnisse des Kultes der einzelnen Apostel sammelt V. L. Kennedy, The saints of the canon of the Mass[2] [Città del Vat. 1963] 101/19). Erst im frühen MA erhalten alle 12 Apostel ein Fest (H. Auf der Maur, Feiern im Rhythmus der Zeit 2, 1 = Gottesdienst der Kirche 6, 1 [1994] 115. 148). – Im Osten wurden zunächst mehrere J.feste an den drei/vier Tagen nach Weihnachten begangen, was auch im Westen Spuren hinterließ (A. Baumstark, Art. Begleitfeste: o. Bd. 2, 78/92). Die Kirche *Jerusalems beging mindestens im 4. Jh. (zum Folgenden ders., Festbrevier u. Kirchenjahr der syr. Jakobiten [1910] 183; A. Renoux, Le codex arménien Jérusalem 121. Introduction = PO 35, 1, 163) am 25. XII. eine (ursprünglich wohl jüd.) Feier zu Ehren der atl. Patriarchen Jakob u. David, die nach Einführung des Geburtsfestes Christi am 25. XII. auf den folgenden Tag verlegt wurde (Itin. Plac. 30 [CCL 175, 144. 168]); vielleicht in Gegenbewegung zu den Feiern der Tempelweihewoche in Mamre u. Hebron trat David in den Hintergrund, Jakob wurde als der Herrenbruder *Jakobus gedeutet (dessen Grab angeblich in der Nähe des Tempels lag: Hegesipp.: Eus. h. e. 2, 25, 6 [GCS Eus. 2, 1, 170]). Die den Stand der Jerusalemer Liturgie gegen Anfang des 5. Jh. erhaltenden arm. Lektionare verzeichnen für den 26. bzw. 27. XII. Stephanus, 27./28. XII. Petrus u. Paulus, 28./29. XII. den Apostel Jakobus u. Evangelisten Johannes, 23./24. VIII. Thomas, 15. XI. Philippus, 30. XI. Andreas (PO 36, 168). Auch das auf griechisch-kleinasiatischer Vorlage beruhende syr. Martyrologium vJ. 411 vermerkt für den 26. XII. das Fest des Apostels (šᵉlîḥâ) Stephanus, für den 27. XII. Johannes u. Jakobus u. für den 28. XII. Petrus u. Paulus (ASS Nov. 2, 1, LII). Im Osten dürfte das Fest Petri et Pauli somit zunächst im Schatten von Weihnachten gestanden haben. Der Römer Festus mahnt iJ. 496/97 bei Kaiser Anastasios I die Verehrung der Apostelfürsten am 29. VI. auch in Kpel an, was seither mit mehr Glanz als zuvor geschehen sein soll (Hist. eccl. epit. 461 [GCS Theod.

Anagn. 129f]); spätestens für 519 ist die Feier des Festes an diesem Tag bezeugt (K. Holl, Ges. Aufsätze 2 [1928] 161/5). – Für Antiochien lassen sich spätestens zu Anfang des 6. Jh. durch Vergleich der Melkiten u. Jakobiten gemeinsamen μνῆμαι 18 Apostelfeste erschließen; dazu kommt noch das durch Sever. Ant. hom. cathedr. 28 (PO 36, 574/87) für das nahe Seleukia bezeugte Gedächtnis des Apostels Thomas am 3. VI. (A. Baumstark, Das Kirchenjahr in Antiocheia zwischen 512 u. 518: RömQS 13 [1899] 305/23).

b. Zwölf-Apostel- u. 70/72-Jünger-Feste. In Rom scheint mit der Petersoktav gemäß Sacr. Veronense (nr. 351f Mohlberg) u. Sacr. Gelasianum vetus (nr. 939/49 Mohlb.) die commemoratio aller zwölf Apostel verbunden worden zu sein. Im Westen verschwindet dieses Fest bald (schon das Sacr. Gregorianum verzeichnet es nicht mehr). Es wird nur noch im Osten gefeiert, wo es zB. für Antiochien seit Anfang des 6. Jh. belegt ist (Baumstark, Kirchenjahr aO. 314). Zwei georg. Homiliare des 10. Jh. bieten einen Apostel- u. J.katalog (van Esbroeck 125/35. 169/81), den einen am 30. VI., den anderen nach dem Fest von Petrus u. Paulus am 29. XII.; letzteres Fest bewahrt also den alten östl. Termin auf, bevor Byzanz zwischen 496 u. 519 den lat. Festtermin übernahm (s. o. Sp. 338f u. M. van Esbroeck, Les plus anciens homéliaires géorgiens [Louvain-la-Neuve 1975] 332f). Auch der angeblich von Jakob v. Edessa redigierte Heiligenkalender der westsyr. Kirche vermerkt das Fest der 12 Apostel noch am 29. XII. u. einen Gedenktag aller 72 J. am 5. VII. (Cod. Vat. syr. 37 [14. Jh.]: P. Peeters, Le martyrologe de Rabban Sliba: AnalBoll 27 [1908] 172. 187). In der ostsyr. Tradition folgen auf Pfingsten sieben ‚Wochen der Apostel', der siebte Freitag gilt den ‚72 Aposteln', der siebte Sonntag den ‚12 Aposteln' (H. Engberding, Das Fest der 72 J. in der ostsyr. Liturgie: Akadem. Missionsblätter 24 [1936] 76/83). Das Jerusalemer Verhältnisse des 5./8. Jh. aufbewahrende georg. Lektionar enthält ein Fest der ‚78 (gemeint sind sicher die 70/72) Apostel' am 15. IV. (CSCO 188f. 204f/Iber. 9f. 13f); andere altgeorg. Kalender vermerken das Fest aller Apostel am 30. VI. (vgl. G. Garitte, Le calendrier palestino-géorgien = SubsHag 30 [Bruxelles 1958] 200f. 265). Auch Cod. Hieros. s. crucis 40, der als frühestes vollständiges Typikon den Ritus in Kpel im 9./10. Jh. aufbewahrt, verzeichnet am 29. VI. Petrus u. Paulus, als *Begleitfest am 30. VI. die μνήμη τῶν ἁγίων ιβ´ ἀποστόλων (J. Mateos, Le Typicon de la Grande Église 1 = OrChristAn 165 [Roma 1962] 322/6). Das weiter entwickelte Synaxarium Cpol. des Cod. Sirmondianus (12./13. Jh.) nennt nach Petrus u. Paulus (29. VI.) am 30. VI. zuerst Petrus, Paulus u. die übrigen Apostel, sodann alle 70 J. samt kurzen Angaben über jeden u. über die Frauen des NT (Synax. Cpol.: 779/90 Delehaye; das griech. Material BHG^3, BHG Auct., BHG NovAuct 149z/60). Auch das arm. sog. Synaxarium des Ter Israel trägt die Viten der zwölf Apostel am 30. VI. ein (PO 21, 635/42). Weit spätere Kalender der östl. Kirchen enthalten neben den Festen u. Gedenktagen der einzelnen Apostel u. J. am 4. I. die Synaxis der 70 Apostel / J. (Synax. Cpol. 4. I. [370 Delehaye im App.]) u. am 30. VI. die ältere Synaxis der 12 Apostel. Die Festdaten variieren jedoch in den verschiedenen Kirchen stark. Cod. 1696 des Klosters Edschmiadzin fol. 273^{rv} (jetzt Erewan) nennt zB. den 2. X. das ‚Fest der 72 Apostel' (ed. F. N. Finck, Kleinere mittelarm. Texte: ZsArmPhilol 1 [1903] 216f). – Das westl. Fest der Apostelteilung am 15. VII. ist erst seit Ende des 8. Jh. belegt (J. Hennig, Zum Anfang u. Ende der liturgischen Tradition der Divisio Apostolorum: ArchLiturgWiss 12 [1970] 302/11).

c. Anaphoren der Apostel u. Jünger. *Anaphoren werden gerade in ihren ältesten Vertretern häufig Aposteln u. einzelnen der 70/72 J. zugeschrieben, zB. die syr. ‚Anaphora der zwölf Apostel' (ed. A. Raes: Anaphorae Syriacae 1, 2 [Roma 1939] 203/63) oder die ostsyr. ‚Anaphora der Apostel Addai u. Mari' (ed. A. Gelston, The eucharistic prayer of Addai and Mari [Oxford 1992]). Die Anaphora des Herrenbruders *Jakobus (ed. B. Ch. Mercier: PO 26, 160/249) verdient als traditionelles Eucharistieformular Jerusalems u. Antiochiens ebenso Erwähnung wie die Markus-Liturgie Alexandriens (ed. G. J. Cuming, The liturgy of St Mark = OrChristAn 234 [Roma 1990]). Zahlreiche Anaphoren mit Übers. u. Lit.: A. Hänggi / I. Pahl, Prex eucharistica^3 1 (Fribourg 1998).

D. Ikonographie (nichtchristlich u. christlich). I. Philosophenjünger. Die griech. u. röm. Kunst stellt Philosophen, Dichter u. Rhetoren vielfach nach gleichem Typus dar (A. Giuliano, Art. Filosofi nr. 1: EncArtAnt 3 [1960] 681/4). In der späten Klassik u. dem

Hellenismus gilt das Interesse der Künstler zwar meistens dem bedeutenden Individuum (K. Schefold, Die Bildnisse der antiken Dichter, Redner u. Denker[2] [1997] 43/53), doch zeigen Malerei, Mosaikkunst u. Reliefs bis in die Kaiserzeit hinein gelegentlich auch Gruppen von zumeist sieben durch Pallium, oft Bart, Schriftrollen in der Hand, Gebärden des Nachdenkens u. Disputierens erkennbare Philosophen (G. M. A. Richter, The portraits of the Greeks 1 [London 1965] 81/91; dies. / R. R. R. Smith, The portraits of the Greeks 1 [Oxford 1984] 196/8). Es kann sich um die sieben Weisen handeln (vgl. Schefold aO. 598 Reg. s.v.), aber es kann auch ein im Zentrum stehender Lehrender mit sechs J. dargestellt sein (Sokrates mit sechs Philosophen auf dem Mosaik v. Apamea: Richter aO. 1 [1965] Fig. 315). Auf den Mosaiken von Neapel (Nationalmus., ebd.) u. in der Villa Albani, Rom (ebd.), könnte Platon im Kreise seiner sechs größten J. an der Akademie dargestellt sein (K. Gaiser, Das Philosophenmosaik in Neapel = AbhHeidelberg 1980 nr. 2). Zum gleichen Typ gehören das Fresko in der Katakombe an der Via Latina, das einen Arzt oder Philosophen mit seinen Schülern bei einer anatomischen Vorlesung zeigen dürfte (A. Ferrua, Le pitture della nuova catacomba di via Latina [Città del Vat. 1969] 70f mit Taf. 107), u. die beiden Miniaturen mit je sechs um einen Praeses gruppierten, diskutierenden Pharmakologen im Dioskurides, Cod. Vindob. med. Gr. 1 fol. 2^v u. 3^v (saec. VI; Faksimile = Codices selecti 12/12* [Graz 1970]; KommentarBd. von H. Gerstinger [1970] 28/30 [Lit.]: ‚ein uraltes Kompositionsschema'). Bald nach 250 nC. bildet sich ein Typus des Philosophensarkophages heraus, der in der Mitte einen Denker im Halbprofil zeigt, der von sechs Philosophen (J.?) mit Schriftrollen in der Hand, einer Muse u. Hintergrundfiguren umgeben ist (Rom, Museo Torlonia nr. 424: Schefold aO. 440f u. F. Gerke, Die christl. Sarkophage der vorkonstantinischen Zeit [1940] Taf. 49). Der sog. Plotinsarkophag (Mus. Pio Cristiano, ehem. Later., Ende 3. Jh. nC.) zeigt ähnlich einen Mann im Gestus des sitzenden, lehrenden Philosophen vor zwei Musen oder J.innen u. drei J. (Gerke aO. Taf. 50). Vielfach modifiziert die Darstellung von Kynikern (rauhes Äußeres, langer Bart, wirres Haar, grober Mantel, der den Oberkörper nur zT. bedeckt) den Philosophentypus (W. Amelung, Notes on representations of Socrates and of Diogenes and other cynics: AmJournArch 31 [1927] 293/6). Philosophensarkophage können von Heiden wie von Christen verwendet werden, wobei besonders die Szene des lesenden Philosophen mit der Muse in die Mittelgruppe christlicher Philosophensarkophage wandert (Gerke aO. 271/8; Weiteres H. I. Marrou, Μουσικὸς ἀνήρ[2] [Rom 1964]; Th. Klauser, Studien zur Entstehungsgeschichte der christl. Kunst: JbAC 3 [1960] 112/33; 6 [1963] 71/100). Zu Philosophen auf dem Lehrstuhl vgl. auch A. Thielemann / H. Wrede, Bildnisstatuen stoischer Philosophen: AthenMitt 104 (1989) 109/55.

II. Prophetenjünger. Heidnische Klassikerillustrationen (Hom., Eurip.) dürften den Stil der ‚narrativen' Illustrationszyklen der LXX geprägt haben. Reste davon scheinen außer LXX-Mss. zB. die Bilder aus dem Elias-Zyklus in den Kosmas Indikopleustes-Mss. u. Sacra Parallela Cod. Paris. gr. 923 zu enthalten. Daß solche Illustrationen bereits bald nach der Entstehung der LXX im hellenist. Judentum aufgekommen sein könnten, machen u. a. die in verwandtem Stil, also wohl nach derartigen Miniaturen als Vorlagen gefertigten Fresken der Synagoge von *Dura-Europos wahrscheinlich (K. Weitzmann, Die Illustration der LXX: MünchJb 3. F. 3/4 [1952/53] 96/120; Einwände: R. Stichel, Gab es eine Illustration der jüd. Hl. Schrift in der Antike?: Tesserae, Festschr. J. Engemann = JbAC ErgBd. 18 [1991] 93/111; *Illustration). Der Elias-Zyklus von Dura-Europos zeigt u. a. Elias auf dem Karmel mit Wasser tragenden Männern (1 Reg. 18, 34f; als Elias-J. dargestellt) u. vermutlich Elisa als J. Elias' (K. Wessel, Art. Elias: o. Bd. 4, 1147f). Leider umfassen die Fresken keine Himmelfahrt des Elias, so daß sich vorerst nichts Sicheres über Bezüge zu den altchristl. Darstellungen des Themas sagen läßt. Die Miniaturen zu Cosm. Indic. top. 5, 140 (SC 141, 208f u. 159, 203) zeigen Elias zwischen aufstürmenden Pferden, wie er Elisa den Mantel hinterläßt; das detaillierteste Bild (Cod. Sinait. gr. 1186 fol. 107^v [Strichzeichnung: SC 159, 203; Photo: O. M. Dalton, Byz. art and archaeology [Oxford 1911] 455 Abb. 269) enthält eine Gruppe zuschauender Propheten-J. Je ein Beobachter findet sich auch auf den Fresken der Elias-Himmelfahrt in der Domitilla-Katakombe (Wilpert, Mal. Taf. 230, 2; 418; nach Wessel aO. 1157f Personifikation des *Jor-

dan) u. Via Latina (L. Kötzsche-Breitenbruch, Die neue Katakombe an der Via Latina = JbAC ErgBd. 4 [1976] 95/7 Taf. 27a). Auf mehreren Sarkophagszenen mit Elias' Himmelfahrt erscheinen J. des Propheten: vermutlich bereits auf einem Frg. des ausgehenden 3. Jh. (Mus. Pio Cristiano, früher Later., 198: die beiden Gipsfiguren [Gerke aO. Taf. 9, 1] waren wohl anstelle ursprünglich vorhandener Propheten-J. angebracht [ebd. 86_3; vgl. RepertChristlAntSark 1, nr. 115 mit Taf. 29; Wessel aO. 1158]), auf beiden Schmalseiten des aus theodosianischer Zeit stammenden Mailänder Sarkophags (S. Ambrogio; Gerke aO. Taf. 10, 2) u. des Borghese-Sarkophags (Louvre; ebd. Taf. 10, 1; zu beiden R. Sansoni, I sarcofagi paleocristiani a porte di città = StudAntCrist 4 [Bologna 1969]); die beiden Langseiten des Mailänder Sarkophages zeigen den von zwölf Aposteln umgebenen Christus (einmal Christus als Lehrer u. einmal wohl eine Traditio legis), wobei die Propheten-J. vom gleichen Typus wie die J. Jesu sind. Auf der Holztüre von S. Sabina auf dem Aventin sind zwei erschrokken blickende Männer an ihren Beilen als die Elisa-J. von 2 Reg. 6, 1/7 erkennbar (G. Jeremias, Die Holztür der Basilika S. Sabina in Rom [1980] 40/5 mit Taf. 34f). Der Riefelsarkophag von Arles (Wilpert, Sark. Taf. 198, 1) stellt in der Zone unter der Himmelfahrt Elias' zweifach Elisa dar (nach 2 Reg. 2, 13f), dazwischen einen Propheten-J. im Philosophenhabit mit Schriftrolle in der Hand (Wilpert, Sark. 268; Wessel aO. 1159).

III. Jünger Jesu. Wie einer der ältesten Typen von Christusdarstellungen (,Christus philosophicus': F. Gerke, Christus in der spätantiken Plastik[3] [1948] 5/11) sind auch die altchristl. Bilder der um Christus versammelten J. vom Philosophentypus geprägt (C. Bertelli, Art. Filosofi nr. 2: EncArtAnt 3 [1960] 684/9; vgl. J. Ficker, Die Darstellung der Apostel in der altchristl. Kunst [1887]; K. Wessel, Art. Apostel: ReallexByzKunst 1 [1966] 227/39; J. Myslivec: LexChristlIkon 1 [1968] 150/73 [Lit.]; J. Engemann: LexMA 1 [1980] 786/9). Sie tragen Tunika u. Pallium, haben oft Schriftrolle, Buch oder Kranz in der Hand u. sind sitzend oder stehend um ihren Meister gruppiert. Der Philosophentypus, der sich in bestimmten Zusammenhängen bereits in der heidn. Ikonographie stark mit Hirtendarstellungen berühren kann (N. Himmelmann, Über Hirten-Genre = AbhDüsseldorf 65 [1980] 151/6), begegnet zum einen in den ,narrativen' Darstellungen neutestamentlicher u. apokrypher Szenen, in denen J. als Begleiter u. Beobachter auftreten (zB. J. Jesu bei der Auferweckung des Lazarus u. Philosophen-J. auf der Vorderseite des Kindersarkophags, Pal. dei Conservatori, Rom, 3. Jh. nC.: Gerke, Christus aO. Abb. 5f; J. im Boot als Zuschauer bei Jesu u. Petri Seewandel, Hauskirche vor 256: C. H. Kraeling, The Christian building = The excavations at Dura-Europos. Final rep. 8, 2 [New Haven 1967] 61/4 u. Taf. XXXVIf). Seit der Mitte des 4. Jh. bilden sich charakteristische Darstellungstypen: zuerst um Petrus, der als antiker Lehrer u. Philosoph erscheint (E. Dinkler, Die ersten Petrusdarstellungen: MarbJbKunstwiss 11 [1939] 64f; vgl. M. Sotomayor, S. Pedro en la iconografia paleocristiana [Granada 1962]; W. Wischmeyer, Die Petrus-Leseszene als Beispiel für die christl. Adaptation eines vorgegebenen Bildtypus: Kerygma u. Logos, Festschr. C. Andresen [1979] 482/95), u. Paulus, der im Anschluß an einen bestimmten Philosophenkopftyp abgebildet wird (H. P. L'Orange, I ritratti di Plotino ed il tipo di S. Paolo nell'arte tardo-antica: Atti del VII congr. intern. di arch. classica 2 [Rom 1961] 475/82; daß es sich um Plotin handelt, bezweifelt H. v. Heintze, Vir sanctus et gravis: JbAC 6 [1963] 52_{133}), seit dem 5. Jh. um Andreas (mit wirrem Haar; R. Pillinger, Der Apostel Andreas = SbWien 612 [1994]) u. den bartlosen Johannes, später um weitere Apostel (s. die ikonographischen Lexika). – Der Einfluß der heidn. Philosophendarstellungen ist ebenso deutlich auf den ,repräsentativen' Darstellungen. Dem heidn. Typus der sechs J. um einen Praeses (s. o. Sp. 341) entsprechen zahlreiche Darstellungen des lehrenden Christus mit sechs oder mehr meist bogenförmig um ihn gruppierten J. (wohl ältestes Beispiel Wilpert, Mal. Taf. 96 bzw. J. G. Dekkers / H. R. Seeliger / G. Mietke, Die Katakombe ,Santi Marcellino e Pietro' [Rom 1987] 298, Kammer 58-1 [um 300 nC.?]; vgl. J. Kollwitz, Christus als Lehrer u. die Gesetzesübergabe an Petrus in der konstantinischen Kunst Roms: RömQS 44 [1936] 45/66; G. M. A. Hanfmann, Socrates and Christ: HarvStudClassPhil 60 [1951] 205/33 mit Abb. 4/7; A. Grabar, Christian iconography [Princeton 1968] 72f mit Abb. 171/4). Daraus entwickeln sich auch Darstellungen Christi als Lehrer

(J. Kollwitz, Art. Christusbild: o. Bd. 3, 13/5) mit zwölf Aposteln im Philosophentypus (meist ist Paulus unter ihnen) auf Fresken, Mosaiken, Sarkophagen u. in anderen Techniken (zB. Apsismosaik S. Lorenzo, Cappella di S. Aquirino [H. P. L'Orange / P. J. Nordhagen, Mosaik [1960] Taf. 48]). Darstellungen von zwei Aposteln oder mehreren J. in paarweiser Anordnung gestalten zT. heidnisch-antike Dialogszenen (Musendialoge) weiter (F. Saxl, Frühes Christentum u. spätes Heidentum in ihren künstlerischen Ausdrucksformen: WienJbKunstgesch 2 [16] [1923] 64/77). Ein anderes entscheidendes heidn.-antikes Element der Darstellungen von J. ist die imperiale Repräsentation, etwa die Ikonographie des *Hofzeremoniells (J. Engemann, Die imperialen Grundlagen der frühchristl. Kunst: Spätantike u. Christentum, Ausst.-Kat. Frankfurt a. M. [1983] 260/6). Ein bestimmter Typus folgt dem Schema der antiken Herrscherakklamation u. zeigt die Huldigung der Zwölf gegenüber dem thronenden Christus (P. Testini, Osservazioni sull'iconografia del Cristo in trono fra gli apostoli: Riv. dell'Ist. Naz. d'arch. NS 11/2 [1963] 230/300; vgl. Grabar aO. 42/4 mit Abb. 101/16), oft verknüpft mit der sog. Traditio Legis (Lit.: R. Wisskirchen, Das Mosaikprogramm von S. Prassede in Rom = JbAC ErgBd. 17 [1990] 32/7). Die Vermutung, gewisse lykische Bilder eines Herrschers im Kreise der Zwölfgötter, die an Bilder Christi mit dem Apostelkollegium erinnern, seien aus der Rivalität zwischen Kaiser- u. Christuskult um 300 entstanden (O. Weinreich, Lykische Zwölfgötter-Reliefs = SbHeidelberg 1913 nr. 5, 26/32), scheitert daran, daß die Zentralfigur wohl eher den Göttervater als den Kaiser abbildet (Long aO. [o. Sp. 333]). Darstellungen von Christus u. zwölf J., jeweils in einer *Imago clipeata (zB. S. Vitale, Ravenna), bedienen sich eines heidn. Porträttyps, mit dem Verstorbene u. hohe Würdenträger abgebildet zu werden pflegten (Grabar aO. 73 mit Abb. 175/81). – Die heidn.-antike Bildersprache stellte nur einen begrenzten Wortschatz zur Verfügung. Auch wer Neues zu sagen hatte, mußte in alten Formen sprechen.

Für eine kritische Lektüre der ersten Fassung dieses Artikels danke ich Ch. Markschies, für einzelne Hinweise J. Dresken-Weiland, Ch. Klock u. G. Winkler, für die CD-ROM-Unterstützung B. Meißner u. A. Raffelt.

E. Bammel, Jesu Nachfolger. Nachfolgeüberlieferungen in der Zeit des frühen Christentums = Studia Delitzschiana 3. F. 1 (1988). – W. Bauer, Das Apostelbild in der altchristl. Überlieferung 1. Nachrichten: Hennecke / Schneem. 2⁴, 11/41; Das Leben Jesu im Zeitalter der ntl. Apokryphen (1909). – E. Best, Disciples and discipleship. Studies in the Gospel according to Mark (Edinburgh 1986). – H. Crouzel, L'imitation et la ‚suite' de Dieu et du Christ dans les premiers siècles chrétiens ainsi que leurs sources gréco-romaines et hébraïques: JbAC 21 (1978) 7/41. – M. van Esbroeck, Neuf listes d'apôtres orientales: Augustinianum 34 (1994) 109/99. – M. Hengel, Nachfolge u. Charisma = ZNW Beih. 34 (1968) bzw. The charismatic leader and his followers (Edinburgh 1981). – A. M. Javierre, El tema literario de la sucesion (Zürich 1963). – R. A. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten u. Apostellegenden 1/3 u. ErgBd. (1883/90). – F. Normann, Christos Didaskalos. Die Vorstellung von Christus als Lehrer in der christl. Literatur des 1. u. 2. Jh. = MünstBeitrTheol 32 (1967). – K. H. Rengstorf, Art. μαθητής: ThWbNT 4 (1942) 417/64 bzw.: Theological Dict. of the NT 4 (Grand Rapids 1967) 415/60. – R. Riesner, Jesus als Lehrer³ = WissUntersNT 2, 7 (1988). – Th. Schermann, Propheten- u. Apostellegenden nebst J.katalogen des Dorotheus u. verwandter Texte = TU 31, 3 (1907). – A. Schulz, Nachfolgen u. Nachahmen. Studien über das Verhältnis der ntl. J.schaft zur urchristl. Vorbildethik = StudATNT 6 (1962). – F. F. Segovia (Hrsg.), Discipleship in the NT (Philadelphia 1985). – M. J. Wilkins, The concept of disciple in Matthew's Gospel = SupplNovTest 59 (Leiden 1988). – Zahn, Kan. 6 (1900).

Roland Kany.

Jüngling s. Jugend: u. Sp. 388/442.

Jünglinge im Feuerofen.

A. AT u. Judentum.
I. Biblia Hebraica 347.
II. Übersetzungen. a. Griechische Übersetzungen u. ihre Zusätze 348. b. Lateinische Übersetzungen 350. c. Peschitta 350.
III. Weitere Erwähnungen im AT u. in zwischentestamentlichen Schriften 350.
IV. Qumran 351.
V. Philo, PsPhilo u. Josephus 351.
VI. Rabbinisches Judentum 352. a. Rettungserzählung 352. 1. Innergeschichtlich 352. 2. In Verbindung mit anderen Errettungen 354. 3. In Zusammenhang mit Königin Esther 355. b. ‚Märtyrererzählung' 356.
VII. Synagogeninschrift von En-Gedi 357.

B. Christlich.
I. Neues Testament 357.
II. Patristische Literatur 358. a. Kanonizität 358. b. Vorbilder christlichen Lebens. 1. Zur Zeit der Verfolgungen 359. 2. Nach Konstantin 360. 3. Einzelne Motive 361. c. Rettende Macht Gottes. 1. Macht über das Feuer 362. 2. Die Frage nach Gottes Gerechtigkeit 364. d. Typos des Neuen Bundes. 1. Christophanie 364. 2. Nebukadnezzar als heidnischer Glaubenszeuge 365.
III. Liturgie. a. Schriftlesung u. Gebet 366. 1. Lesung aus Dan. 3. α. Ostern u. Epiphanie 366. β. Märtyrerfeste 368. 2. Gesänge u. Gebete. α. Allgemeines 368. β. Vigilien, Morgen- u. Privatgebet 369. γ. Zwischengesang 370. δ. Sonstiges 371. b. Reliquien, Patrozinien u. Feste. 1. Osten 371. 2. Westen 374.
IV. Bildende Kunst 375. a. Szene im Feuerofen 376. 1. Drei Männer 376. 2. Der Ofen 377. 3. Erweiterung des Figurenrepertoires 378. α. Der Engel 378. β. Der Heizer 381. γ. Sonstige 382. b. Szene der Anbetungsverweigerung 382. c. Beziehungen zwischen der Szene der Anbetungsverweigerung u. den Magier-Szenen. 1. Die Huldigung der Magier 384. 2. Die Magier vor Herodes 384. d. Weitere Szenen 385.

A. AT u. Judentum. I. Biblia Hebraica. Das teils hebräisch, teils aramäisch vorliegende *Daniel-Buch (J. J. Collins, Art. Daniel, Book of: Anchor Bible Dict. 2 [1992] 29/37) erzählt: Die drei J. aus dem Stamm Juda, Hananja, Mischael u. Asarja, die neben *Daniel vom Kämmerer Nebukadnezzars (*Nabuchodonosor) zum Dienst am Hofe ausgewählt werden (Dan. 1; O. Eißfeldt, Daniels u. seiner drei Gefährten Laufbahn im babyl., med. u. pers. Dienst: ZAW 72 [1960] 134/48) u. die babyl. Namen Schadrach, Meschach u. Abed-Nego erhalten (Dan. 1, 7), verweigern ebd. 3 die Anbetung des vom König errichteten goldenen Götzenbildes u. nehmen im Vertrauen auf ihren Gott bewußt die angedrohte Strafe, den Tod im Feuerofen, in Kauf (ebd. 3, 16/8): Vollständig bekleidet (mit ‚ihren Hosen, Hemden [?] u. Hüten': 3, 21 TM [persische Fremdwörter: F. Rosenthal, A grammar of biblical Aramaic[5] (Wiesbaden 1983) § 189]; LXX: mit τὰ ὑποδήματα u. τὰ τιάρα [sic]; W. Hamm, Der LXX-Text des Buches Dan., Kap. 3f, nach dem Kölner Teil des Pap. 967 = PapTextAbh 21 [1977] 227; s. u. Sp. 356f. 376f) u. gefesselt werden die J. in den siebenmal stärker als sonst geheizten Ofen geworfen; die herausschlagenden Flammen verschlingen jedoch Nebukadnezzars Helfer, während die J. mit einem vierten Mann, der einem bar-ĕlohîn (s. u. Sp. 349. 364f) ähnelt, ihrer Fesseln entledigt im Feuer umhergehen u. völlig unversehrt den Ofen auf Geheiß des Königs verlassen (Dan. 3, 22/7 TM). Der tief beeindruckte König preist die Rettungstat Gottes u. befiehlt, zukünftig jeden im Reich zu bestrafen, der über diesen Gott verächtlich spreche (Textanalyse: E. Haag, Die drei Männer im Feuer nach Dan. 3, 1/30: van Henten 21/9; zum Verbrennen als babylonischer [im Judentum wegen der zu bewahrenden Unversehrtheit des Leichnams selten angewendeter] Strafe für Unzucht [vgl. *Juda u. Tamar] Kuhl 34/8; H. H. Cohn, Art. Capital punishment: EncJud 5[3] [Jerus. 1974] 142/4; *Todesstrafe; zur Form des Ofens Kuhl 43f u. u. Sp. 377f; vgl. 2 Macc. 13, 4/8).

II. Übersetzungen. a. Griechische Übersetzungen u. ihre Zusätze. (J. Ziegler, Susanna, Daniel, Bel et Draco = Septuaginta 16, 2 [1954]; Hamm aO.; Koch 1; T. McLay, A collation of variants from 967 to Ziegler's critical edition of ‚Susanna, Daniel, Bel et Draco': Textus 18 [1996] 121/34.) Von den beiden einflußreichen griech. Übersetzungen gibt die LXX Dan. TM teilweise frei wieder, während der sog. Theodotion sich näher an das Original hält. Nach ‚Theodotion' wird das Dan.-Buch spätestens im 1. Jh. nC. zitiert (Moore 18; s. u. Sp. 358f), so daß man neben LXX von einer zweiten vorchristl. Übersetzung in das Griechische (Ps- oder Proto-Theodotion, nicht immer mit dem Proto-ϑ' anderer Bücher des AT identisch; im folgenden dennoch mit ϑ' bezeichnet) auszugehen hat, die nicht vom ‚historischen' Theodotion (Ende 2. Jh. nC.) stammt u. die Dan. LXX (vorhexaplarische Gestalt nur in einer Hs. überliefert [Rahlfs nr. 967: Hamm aO.]; Koch 1, 15/7) allmählich verdrängt. – Hinter Dan. 3, 23 TM leiten die griech. Übersetzungen zu zwei Gesängen über, dem sog. Gebet des Asarja (ebd. 3, 24/46 LXX/ϑ'; Εὐλογητός / Benedictus) u. dem Lobgesang der drei J. (ebd. 3, 52/90; Εὐλογεῖτε / Benedicite; zur Gliederung in ‚Ode' [3, 52/6] u. ‚Psalm' [3, 57/90] Moore 20; zum Gebrauch in den christl. Liturgien s. u. Sp. 366/71), die durch eine Prosa-Überleitung miteinander verbunden sind (Dan. 3, 46/51 LXX/ϑ'; Synopse: Koch 1). Die Frage, ob Dan. 3, 23f TM eine Textlücke aufweist bzw. ob die Gesänge oder zumindest die Prosaverse ursprünglich auch im TM vorkamen, wird heute weitgehend verneint. Vielmehr haben die Übersetzungen die Gebete, sei es

aus vorliegenden Euchologien oder als eigenständige Kompositionen, an passender Stelle in Kap. 3 eingesetzt (Kuhl 89; Moore; Koch 1, 13f; 2, 78/81. 134/41; zur von Gaster postulierten aram. Vorlage u. zur hebr. Rekonstruktion der Gebete ebd. 1, 19/43 u. u. Sp. 352; zu Unterschieden, vor allem in der Verszählung, zwischen LXX u. ϑ' Koch 1, 106/10; 2, 132; Schüpphaus u. Bogaert 17. 34, nach dem der christlich verwendete Theodotion einen Kompromiß zwischen dem jüd. Proto-ϑ' [ohne poetische Zusätze] u. Dan. LXX [mit Zusätzen] darstellt). – Im Gebet des Asarja (nach Dan. 3, 25 LXX Gebet aller drei J. bei Hervorhebung Asarjas; nach ebd. Peschitta ‚Gebet des Hauses Hananja'; in den Zusätzen tragen die J. wieder ihre hebr. Namen [s. o. Sp. 347]) werden Gottes Heilstaten an den Vätern gepriesen (ebd. 3, 26/8; zum Epitheton ʿeved / δοῦλος sowohl für Isaak als auch die J. s. L. Kundert, Die Opferung / Bindung Isaaks [1998] 1, 76/81), die eigenen Sünden sowie die Gerechtigkeit der jetzigen Strafe bekannt (Dan. 3, 29/33) u. um die eigene Rettung u. die Bestrafung der Feinde gebetet (ebd. 3, 34/45). Da die J. nicht zwangsläufig ihre Errettung erwarten, möchten sie büßend u. demütig als Ersatzopfer für die zu ihrer Zeit nicht dargebrachten Tempelopfer angenommen werden (3, 38/40), was eine Haltung zum Ausdruck bringt, die als Vorstufe zu späteren Martyrien (s. u. Sp. 350/2) u. als Basis für den Vorbildcharakter der J. im christl. Märtyrertum gelten kann (s. u. Sp. 359/62; Koch 2, 81/4). – Die Überleitung 3, 49/51 LXX/ϑ' stellt bereits den bzw. einen ἄγγελος κυρίου vor, den 3, 25 TM (parr. 3, 92 LXX: ἄγγελος θεοῦ; ebd. ϑ': υἱὸς θεοῦ; s. u. Sp. 364) nach der Rettung erwähnten bar-ĕlohîn, der gemeinsam mit den J. in den Ofen gestiegen war, auf unterschiedliche Art, je nach Version, die Temperatur im Ofen senkt (s. u. Sp. 359; zur sprachlichen Frage der Gleichzeitigkeit u. ob das Gebet des Asarja noch vor dem Ofen gesprochen wurde, Koch 2, 21/3) u. damit die J. vor dem Feuertod rettet. – Der Lobgesang der J. stellt, inhaltlich u. strukturell in Anlehnung an biblische Psalmen des Dankes u. des Lobpreises (bes. Ps. 117f. 136. 148; Mark; Moore), einen gewaltigen Aufruf, Gott für die Rettung zu preisen, dar. Der Aufruf richtet sich nacheinander an alle kosmischen Gewalten u. gipfelt in der Anrufung der Menschen u. des Volkes Israel (Koch 2, 95/125; anders sonst im AT: ebd. 1 Anh. 5). – Stehen im hebr. Text die Verse 16/8, die sich zu Gott bekennende Rede der J. vor Nebukadnezzar, im Zentrum der Erzählung, wird in den Übersetzungen durch die Zusätze der Schwerpunkt hin zu den preisenden Gesängen verschoben (zu verschiedenen Nuancen in der Intention der griech. Übersetzer Schüpphaus). Die Vorstellung von Rettung u. Erlösung als göttlicher Antwort auf Bitt- u. Bußgebete findet sich in mehreren Schriften dieser Zeit, zB. Esth. LXX, Bar., 3 Macc. (G. W. E. Nickelsburg: M. E. Stone [Hrsg.], Jewish writings of the second temple period = CompRerIudNT 2, 2 [Assen 1984] 80/4. 135/8. 140/6. 149/52). Durch das Gebet des Asarja u. die Bereitschaft, freudig u. singend für Gott in den Tod zu gehen, wird der im hebr. Text kaum ausgeprägte Märtyrercharakter der Episode verstärkt (U. Kellermann: van Henten 54/6).

b. Lateinische Übersetzungen. Sie stellen für die deuterokanonischen Zusätze Tochterübersetzungen der griech. Versionen dar, meist von Dan. ϑ'. Auch Hieronymus folgt nach eigenen Angaben Theodotion (praef. Vulg. Dan.: 2, 1341 Weber²; in Dan. comm. prol.; 1, 4, 5a [CCL 75A, 774. 811]), übersetzt den Gesang der drei J. jedoch nach der LXX (Schneider, Oden 440f).

c. Peschitta. Die syr. Übersetzung (2. Jh. nC.), die für das Buch Daniel grundsätzlich einer TM nahe verwandten semit. Vorlage folgt (R. A. Taylor, The Peshiṭta of Dan. [Leiden 1994] 308/11) u. Dan. 3 nur wenige spätere Ergänzungen aus den griech. Versionen aufweist (Taylor aO. 97/111), enthält dennoch die deuterokanonischen Zusätze (vgl. u. Sp. 359). Für diese ergeben sich viele Parallelen zu ϑ', aber auch zahlreiche Unterschiede, vor allem Hinzufügungen über ϑ' hinaus, so daß man für die Gesänge wohl eine ϑ' nahestehende, aber unabhängige Quelle annehmen muß (Taylor aO. 112/22. 309; Koch 2, 30f. 69f).

III. Weitere Erwähnungen im AT u. in zwischentestamentlichen Schriften. 1 Macc. 2, 49/68 erinnert Matthatias vor seinem Tod seine Söhne an die gottesfürchtigen u. gesetzestreuen Taten der Väter, die Juda u. seinen Brüdern unter den Seleukiden Vorbild sein sollen, denn auch Hananja, Asarja u. Mischael seien durch Vertrauen auf Gott gerettet worden (ebd. 59). – Als sichtbares Zeichen für Gottes Allmacht wird das Schicksal der J. früh in Gebetsformeln aufgenommen.

3 Macc. 6, 4/7 fleht der jüd. Priester Eleazar in Todesnot zu Gott u. erinnert ihn an seine Heilstaten: Seinem Einschreiten hätten es auch die J. zu verdanken, daß sie nicht den Götzen dienen mußten. In der Elias-Apokalypse erhält ein solches Gebet beschwörenden Charakter, wenn der Seher angesichts eines Engels mit furchteinflößendem Aussehen betet: ‚Du wirst mich aus dieser Not erretten. Du hast Israel aus der Hand des Pharao ... befreit. ... Du hast Sadrach, Mesach u. Abednego aus dem glühenden Feuerofen befreit. Ich bitte dich, daß du mich aus dieser Not errettest' (Übers. Michel 38). – 4 Macc. 16, 12/23 erscheinen die J. zusammen mit Daniel als Vorbilder für Frömmigkeit u. Standhaftigkeit. Ebd. 18, 12/4 ermutigt die Witwe ihre sieben Söhne angesichts deren Martyriums mit Erzählungen des Vaters über Daniel, die J. u. das Heilswort Jes. 43, 2: ‚Wenn du durch das Feuer gehst, wirst du nicht versengt; keine Flamme wird dich verbrennen'. – Zu der christlich überlieferten, als Pseudepigraphon wohl auf Schadrach zurückgeführten Apokalypse des Sedrach **Christianisierung III (jüdischer Schriften).

IV. Qumran. Unter den die Person oder das Buch Dan. betreffenden Frg. (4Q 112/6. 242/5), die die Vielfalt literarischer Danieltraditionen um die Zeitenwende u. ihre Bedeutung für apokalyptische Vorstellungen in Qumran erahnen lassen, finden sich weder ein Zitat aus Dan. 3, 1/30 TM noch ein Anhaltspunkt für die Verwendung der deuterokanonischen Zusätze (4Q 551 stammt wohl nicht aus der Susanna-Erzählung: D. Dimant: van der Woude 57_2).

V. Philo, PsPhilo u. Josephus. Bei Philo werden die J. nicht erwähnt, ebensowenig im ps-philonischen Liber antiquitatum biblicarum, der jedoch ähnliche Rettungsgeschichten beim Turmbau zu Babel (*Abraham: 6, 3/18) u. unter dem Iudc. 10, 3/6 genannten Richter Jair (sieben Männer: lib. ant. bibl. 38) schildert (Verweigerung des Götzendienstes, Verurteilung zum Feuertod, unversehrte Errettung, Verbrennen der Umstehenden). – Im Rahmen seiner Paraphrase von Dan. LXX (ant. Iud. 10, 186/281; Bludau 11f) faßt *Josephus ant. Iud. 10, 213/6 die Rettungsgeschichte mit leichten Abweichungen von der biblischen Erzählung kurz zusammen. Als in der Bibel nicht genannten Grund, weshalb die verweigerte Anbetung dem König hinterbracht wurde, führt Josephus den Neid der Babylonier auf die hohen Ämter der J. an, die ihnen Dan. 2, 48f infolge von Daniels erster Traumdeutung verliehen worden waren. Den vierten Mann im Ofen erwähnt Josephus nicht; Gott selbst beschützt (wohl unsichtbar) fürsorglich die Körper der J. Trotz Josephus' Hang zu stilisierten Reden bietet sich den J. in dieser Kurzfassung keine Gelegenheit, ihre Verweigerung des Götzendienstes zu verteidigen oder Gott wortreich anzurufen. Aufgrund des Kontextes bekennt sich auch Nebukadnezzar nach der Rettung nicht zu Gott; die Erzählung fungiert vielmehr als Beleg für das hohe Ansehen der (frommen) Juden in Exil u. Diaspora (zur Intention der Dan.-Nacherzählung des Josephus Ch. T. Begg: van der Woude 539/45).

VI. Rabbinisches Judentum. Da das Buch *Daniel aufgrund seines besonderen Charakters (späte Abfassung, Stellung im Kanon, Zweisprachigkeit, Apokalyptik) wahrscheinlich nicht zu synagogalen Lesungen benutzt wurde, liegt für die Parascha der J. kein Targum vor (zu M. Gasters Hypothese [ProcSocBiblArch 16 (1894) 280/90; 17 (1895) 75/94], für die griech. Gesänge, die in den jüd. Kanon keinen Eingang gefunden haben, sei in einer mittelalterl. Chronik eine mittelaram. Vorlage erhalten, Koch 2, 203 u. ö.; anders Bogaert 35/7). – Die rabbin. Ausleger verstehen die Geschichte der J. hauptsächlich als eine der zahlreichen wundersamen u. rettenden Heilstaten, die Gott an seinem Volk Israel u. Auserwählten vollbracht hat. In Paradigmenreihen stehen daher häufig neben Isaak, Jonas, Daniel u. a. auch die J. (s. u. Sp. 354/6). Wegen früher Verbindungen mit dem qīdûš haš-šēm, der in Extremfällen bis zur Selbsttötung führenden, biblisch nicht belegten ‚Heiligung des göttlichen Namens', so 4 Macc. 18, 12/4 u. Targ. Neof. Gen. 38, 25f, rücken jedoch auch die Rabbinen gelegentlich die J. in einen Märtyrerkontext (s. u. Sp. 356f).

a. Rettungserzählung. Den Kern aller rabbin. Aussagen über die J. bilden die Rettung, die Gott ihnen zuteil werden läßt, u. das Wunder, das er an ihnen tut, weil sie standhaft u. teilweise wortgewandt ihren Glauben verteidigt (1. Gebot) u. sich dem Götzendienst des heidn. Herrschers widersetzt haben (2. Gebot).

1. Innergeschichtlich. In einem fiktiven Dialog mit den J. ereifert sich Nebukadnezzar mit Zitaten verschiedener Propheten

darüber, daß, obschon der Götzendienst in Israel weit verbreitet sei, die J. ausgerechnet sein Götzenbild nicht anbeten wollen. Auf Dtn. 4, 28 bzw. Koh. 8, 1 erwidern ihm die J., daß der weltliche Herrscher nur im Hinblick auf Steuern u. Abgaben, nicht aber in religiösen Fragen anerkannt werden dürfe (Lev. Rabbah 33, 6 [dt.: Wünsche, BR 5, 1, 231/3]; ebd. zur Notarikon-Erklärung des Namens Nebukadnezzar; parr. Tanḥuma zu Num. 10, 1f § 16 [2, 3, 52 Buber (dt.: H. Bietenhard, Midrasch Tanḥuma B [Bern 1980/82] 2, 264f)]; Num. Rabbah 15, 14 [dt.: Wünsche, BR 4, 1, 403]; Cant. Rabbah 2, 14 [ebd. 2, 1, 74]). – Für die J. steht es außer Frage, die Strafe des Königs annehmen zu müssen. Von Ex. 7, 28 aus, wo den Fröschen befohlen wird, in die Öfen u. Backtröge des Pharao zu kommen, ziehen die J. den Schluß vom Leichteren auf das Schwerere: Wenn schon die Frösche, die nicht verpflichtet sind, Gott zu heiligen, in den Ofen steigen, müssen die J., die dazu verpflichtet sind, erst recht in den Ofen steigen (Ex. Rabbah 10, 2 [dt.: Wünsche, BR 3, 1, 85]; bPesaḥim 53b). Anders als Dan. 3, 18 TM haben die J. die Gewißheit, vom Feuertod verschont zu bleiben: Da Ex. 8, 7/9 nur die Frösche in Häusern, Höfen u. auf Feldern sterben, bleiben diejenigen im Ofen am Leben u. dürfen im Nil weiterleben; wenn Gott sogar sie gerettet hat, die keine Verdienste der Väter vorzuweisen haben, um wieviel mehr wird er dann die J., die Kinder Abrahams, retten (Midraš Ps. 28, 2 [dt.: Wünsche, Midr. 1, 241f]). – Die aggadische Nacherzählung Tanḥuma zu Gen. 8, 16 § 15 (1, 2, 38/41 B. [dt.: Bietenhard aO. 1, 50/2]) läßt die J. im Ofen ihr Vertrauen auf den Namen Gottes bekräftigen (Ps. 115, 1f). Daher dürfen weder Gabriel (J. Michl, Art. Engel VI: o. Bd. 5, 241) noch Michael (ders., Art. Engel VII: ebd. 246) eingreifen, sondern Gott selbst rettet sie, denn sie seien um seines Namens willen in den Ofen gestiegen. Nachdem Gott den Ofen weggeschwemmt hat, treten die J. jedoch erst auf Geheiß Nebukadnezzars heraus (wie Noah aus der Arche erst auf Befehl Gottes), damit Gottes Wunder deutlich u. ihr Verschwinden nicht als Flucht gedeutet werde. – Um die Größe des göttlichen Eingreifens zu unterstreichen, werden bPesaḥim 92a/3b die einzelnen Wunder, die die Geschichte ausmachen, aufgezählt (J. bleiben unverzehrt; sechs Könige [Deutung der verschiedenen Beamtengruppen] verbrennen; Feuer erlischt) u. um ein weiteres ergänzt: Das Götzenbild fällt um u. zerbricht. – Die Rettung der J. beweist Gottes Macht, die das Gegenteil menschlicher Erwartungen zu vollbringen vermag: Die, die erwarten, verbrannt zu werden, werden nicht verbrannt; alle hingegen, die es nicht erwarten, verbrennen, wonach auch Nebukadnezzar sterben müßte. Er hingegen hatte zuvor gelästert, daß Gott, dessen Haus er zerstört, dessen Volk er in die Verbannung geführt habe u. der in seinem eigenen Land nicht gegen den König eingeschritten sei, jetzt in Babylon wohl kaum etwas gegen ihn unternehmen könne. So verbrennt Nebukadnezzar nur halb, um mit der zweiten Hälfte noch erkennen zu können, wen er gelästert hat (Tanḥuma zu Lev. 6, 2 § 3 [2, 2, 14f B. (dt.: Bietenhard aO. 2, 26f)]). – Als Motive für die Errettung der J. gelten Gottesfurcht (*Furcht [Gottes]), die Weigerung, das zweite Gebot zu übertreten, u. ihre Weisheit. Daher dürfen auch die Gewänder der J. nicht verbrennen, da nach Prov. 13, 20 (wie beim Mantel einer Torarolle) auch das, was den Weisen umgibt, gerettet werden muß (Tanḥuma zu Gen. 3, 22 § 21 [1, 2, 16 B. (dt.: Bietenhard aO. 1, 25f]; anders s. u. Sp. 357). – Cant. Rabbah 7, 8 (dt.: Wünsche, BR 2, 1, 175) u. Midraš Ps. 1, 15 (dt.: ders., Midr. 1, 14) zitieren die Rabbinen eine volkstümliche Redensart, nach der anstelle der Patriarchen die J. als Gottesfürchtige, Standhafte u. Gerechte die drei Säulen sind, auf die Gott die Welt stützt, was sicherlich mit der *Drei-Zahl zusammenhängt, vor allem aber die Bedeutung der wegen ihres Glaubens geretteten J. auch in der (Volks-) Frömmigkeit widerspiegelt (zur Mosaikinschrift von En-Gedi s. u. Sp. 357).

2. In Verbindung mit anderen Errettungen. Für die wundersamen Rettungen seines Volkes hat Gott nach Gen. Rabbah 5, 5 (dt.: Wünsche, BR 1, 2, 19) allen Gewalten u. Kreaturen, die er geschaffen hat, befohlen, zugunsten Israels ihre Natur zu verändern; daher teilt sich das Meer für die Israeliten, stehen Sonne u. Mond still vor Josua, speisen die Raben Elia, verschont der Löwe Daniel, speit der Fisch Jonas aus u. fügt das Feuer den J. keinen Schaden zu. – Nach rabbinischer Tradition wurde Abraham von König Nimrod wegen Befehlsverweigerung ebenfalls in einen Ofen geworfen (ebd. 34, 9; 38, 13 [151. 173]; Cant. Rabbah 1, 12f [ebd. 2, 1,

44f]) u. als ‚Einzigartiger' aus diesem von Gott, dem ‚Einzigartigen', persönlich gerettet. Gabriel, der sich dazu angeboten hatte, wird von Gott stattdessen die Rettung der J., dreier Nachkommen Abrahams, zugestanden (bPesaḥim 118a; par. Midraš Ps. 117, 3 [dt.: Wünsche, Midr. 2, 155f]). Ebd. singen nach der Rettung die drei J. u. Gabriel, einander ablösend, halbversweise Ps. 117. – Zu Parallelen zwischen den J. u. *Isaak, der ebenfalls gebunden wurde, in der Bibel (beim Abstieg vom Moriah) nicht mehr erwähnt (Ch. Jacob: o. Bd. 18, 912f) u. durch ein Wunderzeichen Gottes gerettet wird, s. Gen. Rabbah 56, 11 (dt.: Wünsche, BR 1, 2, 271); Kundert aO. (o. Sp. 349) 2, 186/95. – Tanḥuma zu Gen. 38, 13/26 § 17 (1, 2, 187f B. [dt.: Bietenhard aO. 1, 215]) verknüpft den der ‚Hure' Tamar drohenden Tod durch Verbrennen mit den J.: Weil *Juda durch sein Bekenntnis zu Tamar u. ihren Zwillingen drei Seelen ‚aus dem Feuer' gerettet hat (M. Petit: o. Sp. 43/5), verspricht Gott, ihm auch drei Seelen zu retten, nämlich die drei J. aus dem Stamm Juda (Dan. 1, 6). Tamar, die zuvor die entlastenden Pfänder (Gen. 38, 25) nicht finden konnte, fleht (gegen die Genealogie) in ihrer Not Gott, der u. a. auch die J. vor dem Feuertod bewahrt habe, an, ihr die Pfänder zu zeigen (Targ. Neof. zSt.). – Eine volkstümliche Anekdote über Kaiser *Diocletianus (jTerumot 8, 11 [12], 46bc; par. Gen. Rabbah 63, 8 [dt.: Wünsche, BR 1, 2, 299f]) greift Elemente der J.-Geschichte auf: Zwei Rabbinen, die zu Diocletian bestellt werden u., um den vorgeschriebenen Termin einzuhalten, das Sabbatgebot brechen müßten, werden von Angritis (Argonaut), einem guten daemon balnearis, auf wundersame Weise zum Treffpunkt befördert. Dort befiehlt der Kaiser, die beiden vor der Audienz erst in ein sieben Tage u. sieben Nächte (Gen. Rabbah aO.: drei Tage) lang beheiztes Badehaus zu schicken. Durch Angritis werden sie auch aus dieser Gefahr gerettet (G. Stemberger, Die röm. Herrschaft im Urteil der Juden [1983] 97f; M. Jacobs, Römische Thermenkultur im Spiegel des Talmud Yerushalmi: P. Schäfer [Hrsg.], The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman culture 1 [Tübingen 1998] 289/96).

3. In Zusammenhang mit Königin Esther. Da die Geschichte der J. verschiedene Parallelen zum Buch **Esther aufweist (Handlungsort, Anlaß für drohende Judenverfolgung [Mordechai beugt seine Knie nicht vor Haman], Abwenden des Unheils), bietet sie den Esther-Auslegern zahlreiche Anknüpfungspunkte. Waschti, nach rabbinischer Tradition Nachfahrin Nebukadnezzars (2 Targ. Esth. 1, 12), begründet ihre Weigerung, nackt beim Gastmahl des Königs aufzutreten, u. a. damit, daß am väterlichen Hof, als Achaschverosch noch Stallmeister war, nicht einmal Verurteilte nackt in den Feuerofen geworfen wurden, sondern mit Mänteln u. Turbanen (Esth. Rabbah 2 zu Esth. 1, 12 [dt.: Wünsche, BR 2, 2, 31]; vgl. die Kleider der J. mit denen Mordechais 2 Targ. Esth. 8, 15; B. Ego, Targum Scheni zu Esth. [1996] 324/6). – Esth. Rabbah 5 zu Esth. 5, 10 (65f) rät Zeresch ihrem Mann Haman, Mordechai an den Galgen zu hängen, weil dieser Todesart noch niemand aus dem jüd. Volk entkommen sei, während Messer (*Isaak), Kerker (*Joseph), Meer (Moses), Verbannung in die Wüste (Vorfahren), Blenden (Simson), Löwengrube (*Daniel), Feuerofen (J.) etc. den Juden nichts anhaben können bzw. sich sogar gegen ihre Feinde kehren (vgl. 2 Targ. Esth. 5, 14; 6, 13; B. Grossfeld, The two targums of Esth. = Aramaic Bible 18 [Edinburgh 1991] 212 Tab. 11). – Anders als Esth. TM, das den Namen Gottes nicht einmal erwähnt, ist der Targumversion von Esth. u. der Geschichte der J. auch die religiöse Ausrichtung gemeinsam: Esther, die zu einer frommen, gottesfürchtigen Frau stilisiert wird (ähnlich bereits in den Zusätzen Esth. LXX; s. o. Sp. 350), bewirkt durch Fasten u. eindringliche Klage- u. Bittgebete, in denen sie Gott u. a. an seine Heilstaten den Vätern, *Jonas u. den drei J. gegenüber erinnert (2 Targ. Esth. 5, 1), die göttliche Rettung.

b. ‚Märtyrererzählung'. Die Geschichte der J. ist älter als die frühesten jüd. Martyriumsberichte u. weist gravierende Unterschiede zu diesen auf (U. Kellermann: van Henten 54/9). Weil es oft schwierig ist, zwischen Errettung aus religiös bedingter Todesdrohung u. Todesbereitschaft aus religiösen Motiven zu trennen, u. die J. bereits in jüdisch-zwischentestamentlichen Schriften im Zusammenhang mit Martyrien genannt werden (s. o. Sp. 350/2), schwingt auch in rabbinischen Schriften manchmal der Märtyrergedanke mit, so etwa wenn sie als ‚Knechte Gottes' bezeichnet werden oder durch ihr In-den-Ofen-Steigen den ‚Namen Gottes heiligen'

wollen (E. M. Menn, Judah and Tamar [Gen. 38] in ancient Jewish exegesis [Leiden 1997] 262/82). Gegen Dan. 3, 25 TM bekommen die J. leibhaftig einen Vorgeschmack auf das Martyrium: Ihre Kleider verbrennen, u. der zu Gott aufsteigende Brandgeruch bewirkt Gottes Eingreifen (bPesaḥim 92a/3b; Gen. Rabbah 34, 9 [dt.: Wünsche, BR 1, 2, 151]), wodurch jedoch der Rettungsaspekt lediglich dramatischer ausgestaltet wird. Anders als im Christentum (s. u. Sp. 359/62. 364) spielt die Bereitschaft zur Selbstopferung in den rabbin. Auslegungen eine untergeordnete Rolle. Cant. Rabbah 7, 8 (dt.: Wünsche, BR 2, 1, 174f) wird die fromme Absicht der J. zwar erkannt, Gott selbst erteilt dem geplanten qīdûš haš-šēm (s. o. Sp. 352) jedoch eine Absage u. rettet die J. wegen ihrer Standhaftigkeit vor dem Untergang (mit Prov. 10, 9). Sogar Selbstopferung bei drohendem Götzendienst allgemein wird bSanhedrin 74a abgelehnt, weil man ‚durch die Gebote leben (Lev. 18, 5), nicht sterben‘ soll.

VII. Synagogeninschrift von En-Gedi. (Der Hinweis hierauf wird G. Stemberger, Wien, verdankt.) Die lange zweisprachige Mosaikinschrift in der Synagoge von En-Gedi (aus byz. Zeit, vor Anfang 6. Jh. [?]: D. Barag / Y. Porat / E. Netzer, The synagogue at 'En-Gedi: L. I. Levine [Hrsg.], Ancient synagogues revealed [Jerus. 1981] 119; D. Barag, Art. En-Gedi: NewEncArchExcavHolyLand 2 [1993] 407f) zählt innerhalb ihres kosmologischen Konzepts Z. 1/8 (hebräisch) nach Abraham, Isaak u. Jakob u. vor dem abschließenden Ausruf ‚Friede über Israel‘ die Namen der J. auf: Neben den Pfeilern, auf denen 1) die Welt allgemein (Urahnen der Menschheit; 1 Chron. 1, 1/4), 2) der Kosmos allgemein (Namen der Tierkreiszeichen) u. 3) der jüd. Kosmos (Monate des jüd. *Kalenders) ruhen, stehen 4) die Patriarchen u. die J. als Pfeiler für die jüd. Welt (Ed., Übers. u. Komm. L. I. Levine, The inscription in the 'En Gedi synagoge: ders. [Hrsg.] aO. 140/5). Parallelen zum möglicherweise gleichzeitig komponierten Midrasch Cant. Rabbah (s. o. Sp. 354) belegen keinen rabbin. Einfluß auf die Inschrift; vielmehr unterstreichen beide Quellen Rang, Beliebtheit u. Verbreitung der J.-Geschichte bei gläubigen Juden.

B. Christlich. I. Neues Testament. Die Rettung der J. als solche wird nirgends im NT erwähnt, einige Aussagen spielen jedoch auf Dan. 3 an. Die Formulierung Mt. 23, 42. 50, nach der beim Anbruch des Reichs Gottes Engel die Bösen in einen Feuerofen werfen werden, entspricht Dan. 3, 6 LXX, während Hebr. 11, 12 aus dem Gebet des Asarja Dan. 3, 36 LXX zitiert (Hamm aO. [o. Sp. 347] 59). Die Propheten, die durch ihren Glauben die Feuersglut gelöscht haben (Hebr. 11, 33f), erinnern an die J. Zur aram. Parallelformulierung hinter u. a. Dan. 3, 6 TM u. Joh. 13, 26 F. Bianchi, Note in margine al libro di Dan.: RivBibl 43 (1995) 521/7; zu weiteren NT-Stellen, zB. Apc. 13, 15, die wahrscheinlich machen, daß Dan. ϑ' benutzt wurde, Bludau 8/13.

II. Patristische Literatur. Die Episode der J. wird von den westl. u. östl. Kirchenvätern seit dem 2. Jh. häufig angeführt (Brottier 312) u. auf die Beziehung der Christen zu ihrer jüd. u. heidn. Umwelt hin ausgelegt. Dabei werden dem Kontext u. der Theologie des jeweiligen Autors entsprechend verschiedene Elemente der Episode hervorgehoben (Dulaey 34/58), ohne daß die inhaltliche Geschlossenheit der Interpretation verlorengeht (Dassmann 258): Die moralisch-exemplarische Deutung der J. als Glaubenszeugen (Dassmann; Seeliger) steht in engem Zusammenhang mit der rettenden Macht Gottes, dem christophanischen Verständnis (Dulaey; s. u. Sp. 364f) u. der Herausstellung der Wirkung auf Nebukadnezzar (*Nabuchodonosor).

a. Kanonizität. Da das Buch Dan. in den griech. Übersetzungen bzw. deren lat. Tochterversionen Teil der christl. Bibel wird, sehen die griech. u. lat. Kirchenväter das gesamte Kap. 3 einschließlich der deuterokanonischen Teile (3, 24/91 ϑ'/LXX) als heilige Schrift an (C. Julius, Die griech. Dan.-Zusätze u. ihre kanonische Geltung [1901]). Schon Mart. Polyc. 14, 2 (12 Mus.) in der 1. H. des 2. Jh. setzt die Verbindung von Feuertod und Gotteslob nach den griech. Übersetzungen voraus (G. Buschmann, Traditionsgeschichtliche Analyse des Gebets in MartPol 14: JournEarlyChristStud 5 [1997] 211/7). Origenes bringt die (seiner Meinung nach) unstreitige Kanonizität der Hymnen, von deren Fehlen im aram. Dan.-Text er weiß, sogar als Argument gegen die Zweifel des *Iulius Africanus an der Kanonizität der Susanna-Erzählung vor; entscheidend für die Kanonizität sei nicht die jüd., sondern die kirchliche Überlieferung (Orig. ep. 1, 4. 8 [SC 302, 524/6. 532]; Julius aO. 47/50; zu dieser

Diskussion J. Daniélou: o. Bd. 3, 578). Die Bestreitung der Kanonizität von Dan. 3, 24/91 LXX durch die Juden kennt auch Hieronymus (praef. Vulg. Dan. 20/3. 30/3 [2, 134f Weber[2]] u. in Dan. comm. 1, 3, 23. 91a [CCL 75A, 803. 807]); ob er sie teilt, wie ihm Rufin vorwirft, ist angesichts widersprüchlicher Aussagen des Hieronymus allerdings unklar (Rufin. apol. adv. Hieron. 2, 39 [ebd. 20, 113f]; Julius aO. 107/21). Dagegen bezeugt um 400 Polychronios v. Apameia, Bruder des Theodor v. Mops., das Fehlen des Hymnus des Asarja in der Peschitta ebenso wie in ihrer aram. Vorlage u. lehnt es ab, ihn zu kommentieren (frg. in Dan. 3 [A. Mai, Scriptorum veterum nova collectio 1^2, 3 (Romae 1831) 4f]; Julius aO. 83f). Allerdings lobt er die J. als vorbildliche Beter nach Dan. 3, 24 ϑ', obwohl dieser Aspekt im masoretischen Text fehlt. Dieses Motiv u. die nur Dan. 3, 50 ϑ'/LXX erwähnte Umwandlung des Feuers in Tau kennen schon im 4. Jh. die Syrer Aphrahat u. Ephraem, die aber die deuterokanonischen Teile von Dan. 3 nirgends zitieren (Aphr. demonstr. 4, 8; 21, 19 [PSyr 1, 1, 155. 978]; Ephr. Syr. hymn. de epiph. 8, 5 [CSCO 186/Syr. 82, 170]; Julius aO. 94/8). Dagegen hat die hsl. Tradition der Peschitta, die bis 532 zurückreicht, den gleichen Textumfang wie die griech. Versionen (Julius aO. 98/100; s. o. Sp. 350).

b. Vorbilder christlichen Lebens. 1. Zur Zeit der Verfolgungen. Bereits aE. des 1. Jh. führt 1 Clem. 45, 7 die J. als unter ungerechter Verfolgung leidende Gerechte an, u. im 2./3. Jh. gelten sie als Vorbilder christlichen Märtyrertums. Irenaeus erkennt in den Maßen des Standbildes die Zahl 666, das Symbol des *Antichrist (haer. 5, 29, 2 [SC 153, 367/9]; vgl. Greg. Ilib. tract. 18, 14/6 [CCL 69, 134]). Tertullian sieht in der Verweigerung des *Herrscherkultes bis in den Tod hinein die für Christen verbindliche Grenze der Staatstreue vorgelebt (idol. 15, 9; scorp. 8, 4/7 [CCL 2, 1116f; 1083]). Auch Origenes spielt mit der Bemerkung, Nebukadnezzar drohe ,jetzt ... uns, den wahren u. jenseitigen Hebräern', wohl auf den Herrscherkult an (mart. 33 [GCS Orig. 1, 28, 15/23]; Engemann, Herrscherbild 1042). Wenige Jahre später stellt Hippolyt in seinem einflußreichen Dan.-Kommentar, der bereits alle für die Folgezeit wichtigen Punkte der Auslegung umfaßt, den Mut der J. u. ihre Treue zum einen Gott besonders heraus (in Dan. comm. 2, 17/24 [GCS Hippol. 1, 74/86]). Cyprian zitiert im gleichen Sinne mindestens viermal Dan. 3, 16/8 u. führt die J. als Beispiele für die Gleichwertigkeit von Bereitschaft zum u. tatsächlich stattgefundenem Martyrium an (Fort. 11; testim. 3, 10; ep. 6, 3; 58, 5; 61, 2, 1; 67, 8, 2 [CCL 3, 204. 98; 3B, 34/6; 3C, 325f. 380f. 459]).

2. Nach Konstantin. Auch nach dem Ende der Verfolgungen werden die J. häufig als Vorbilder konsequent gelebten Christentums angeführt. Wichtige Beispiele sind im Westen Zeno v. Verona, in dessen 92 Predigten oder Predigtfrg. die J. achtmal als Vorbilder christlichen Lebens, besonders in ihrem Glauben, angeführt werden (1, 11. 22. 31. 48. 53; 2, 15. 18. 27 [CCL 22, 50. 69. 82. 122. 127. 189. 192. 201]), u. die Predigt Gregors v. Elvira über die Perikope mit besonderer Polemik gegen den Herrscherkult (tract. 15 [ebd. 69, 131/6]). Im Osten bildet die Perikope der J. ein Leitmotiv der Spiritualität des Joh. Chrysostomos (Brottier 312). Zur Beschäftigung mit den J. regte hier wohl die Politik des Kaisers *Iulianus an (M. Vinson, Gregory Nazianzen's hom. 15 and the genesis of the Christian cult of the Maccabean martyrs: Byzant 64 [1994] 174_{26}), zu dessen Zeit offenbar besonders das aus der Liturgie bekannte Gebet des Asarja zur Deutung der Leiden der Christen wichtig gewesen ist: Die antiochen. Märtyrer Iobentinos u. Maximinos sollen durch Zitate aus dem Εὐλογητός Iulianus' Herrschaft mit der Nebukadnezzars verglichen haben (Joh. Chrys. paneg. Iuvent. et Maxim. 2 [PG 50, 575]: Dan. 3, 38f ϑ'; Theodrt. h. e. 3, 15, 4: Dan. 3, 32 ϑ'); der Antiochener Christ Theodoros ist nach Rufin. h. e. 10, 37 (GCS Eus. 2, 2, 996f) während der Folter unter Iulianus durch die Erscheinung eines J. mit Wasser gekühlt u. vor dem Tode bewahrt worden, während er dauernd den am Morgen von der ,ganzen Kirche' gesungenen ,Psalm' wiederholte, vielleicht ebenfalls das Εὐλογητός (Vinson aO.; zum liturgischen Gebrauch des Hymnus s. u. Sp. 368/71). Wenn *Joh. Chrysostomos die J. als ein atl. Paradigma für die Verwirklichung einer popularphilosophisch-stoisch ausgerichteten Ethik (R. Brändle: o. Bd. 18, 458. 471f) darstellt (Brottier 317/27), entwirft er ein christl. Gegenbild zu heidn. Idealen: Gott, der wahre δεσπότης, beweist Nebukadnezzar, dem δεσπότης der Welt, seine Macht vor den versammelten Großen des Reiches in ei-

nem ‚Theater‘ (in Gen. hom. 12, 3; stat. 4, 4; in Mt. hom. 10 [PG 53, 101; 49, 64/6; 57, 51]). Zugleich wird die Schwäche der drei Kinder (παῖδες), ihre *Jugend (E. Eyben: u. Sp. 426; Ch. Gnilka, Aetas spiritalis = Theophaneia 24 [1972] 223/5. 239), Sklaverei u. Gefangenschaft, besonders betont (in Tit. hom. 6, 3; in Gen. hom. 5, 2 [62, 699; 54, 601]), aber auch ihre freiwillige *Armut, die zur wahren *Freiheit wird (in Mt. hom. 10/2; in 1 Cor. hom. 183, 4; stat. 6, 5 [57, 51/4; 61, 150; 49, 87]). Sie werden zu Beispielen authentischer φιλοσοφία (ebd.; paneg. Lucian. 2 [49, 89; 50, 524]; Brottier 319f), verstanden als ‚la foi chrétienne authentiquement vécue au milieu du monde‘ (A. M. Malingrey, ‚Philosophia‘ [Paris 1961] 288), wenn sie Gott so vorbehaltlos ergeben sind, daß sogar die Hoffnung auf Auferstehung für ihre Motivation keine Rolle mehr spielt (in Ps. hom. 7, 16; in Gen. hom. 5, 2; adv. Jud. 4, 5 [PG 55, 105; 54, 601; 48, 879]). Darin sieht Joh. Chrysostomos ein ebenso großes Wunder wie in der Rettung durch Gott (in 1 Cor. hom. 183, 4 [61, 150]). So sollen die J., ein Typos des leidenden Gerechten, seine Zeitgenossen zu einem radikal gelebten Christentum anregen (in Mt. hom. 11 [57, 52f]; Brottier 320/2).

3. Einzelne Motive. Das moralische Vorbild der J. wird nicht nur allgemein betont, sondern der jeweiligen paränetischen Absicht entsprechend mit verschiedenen Einzelzügen, die im Dan.-Text erwähnt werden, belegt: Die Festigkeit u. Treue der J. im Glauben, die besonders mit der Schlüsselstelle Dan. 3, 16/8 begründet werden, wurden schon öfters erwähnt, vgl. außerdem PsCypr. laud. mart. 12 (CSEL 3, 3, 34f); Ambr. fid. 1, 80 (ebd. 78, 35, 7/10); Greg. Ilib. tract. 18, 419 [CCL 69, 132f); PsJoh. Chrys. puer. 2 (PG 56, 596/8). Häufig hervorgehoben werden auch ihre *Homonoia u. *Freundschaft (Chrom. in Mt. tract. 59, 1 [CCL 9A, 492]; Ambr. off. 3, 132 [2, 144 Testard]; Joh. Chrys. in Phil. hom. 1, 3 [PG 62, 186]). Deshalb u. wegen ihrer Dreizahl werden die J. als Typos der Trinität gesehen, zT. in Verbindung mit der Begründung der drei kleinen Horen Terz, Sext u. Non (Cypr. or. dom. 34 [CCL 3A, 93f]; Zeno 1, 53, 1 [ebd. 22, 127]; Fulg. Rusp. c. Arian.: ebd. 91, 93f; Isid. eccl. off. 1, 19, 1 [ebd. 113, 23]; Ambr. fid. 1, 33 [CSEL 78, 16]; Attic. Cpol. hom. in nativ.: Muséon 46 [1933] 189; Procl. Cpol. or. 5, 2 [PG 65, 720]; Carmassi 333f). Ein weiteres Motiv ist das im Bibeltext nicht erwähnte Fasten der J. im Ofen (Ambr. Hel. 7, 19; ep. extr. coll. 14, 67 [CSEL 32, 2, 422; 82, 3, 270]; Joh. Chrys. hom. in Rom. 12, 20; hom. in Ps. 93, 7 [PG 51, 175; 55, 177]; PsAug. serm. Caillau 1, 66, 3 [PL Suppl. 2, 1014]). Daß sie dort nur eine Stunde verbrachten, macht Augustinus gegen rigoristische Tendenzen geltend (ep. 36, 16 [CSEL 34, 1, 45]). Vielleicht hat das Motiv vom Fasten unter dem Einfluß des Osterfastens durch eine Kombination der österlichen Lesung von Dan. 3 mit dem ebd. 1 erwähnten Fasten Eingang in die Auslegung der J.perikope gefunden (Dulaey 46; s. u. Sp. 366/8). Die Stellung des Gebets des Asarja Dan. 3, 26/45 in den Leseordnungen begründet wohl auch die Anführung der J. als Vorbilder der Demut (Basil. spir. 75. 79 [SC 17bis, 514. 528]; Joh. Chrys. in Mt. hom. 33, 7 [PG 57, 398]; s. o. Sp. 361), wie sie sich in ihrem Sündenbekenntnis ausdrückt (Cypr. laps. 31 [CCL 3, 238], Joh. Chrys. hom. in Ps. 142, 2; proph. obscurit. 2, 9 [PG 55, 450; 56, 190]; Theodrt. comm. in Dan. 3, 22/41 [PG 81, 1325A/32C]); dessen Verwendung als Bittgebet erwähnt Hieronymus dann auch ausdrücklich (in Dan. comm. 1, 3, 37/9a [CCL 75A, 804]; s. u. Sp. 370). Daß die J. häufig als vorbildliche Beter dargestellt wurden, erklärt sich natürlich auch aus ihren beiden Hymnen Dan. 3, 24/91 LXX/ϑ' (Tert. orat. 15, 2 [CCL 1, 265]; Epiph. haer. 64, 48, 10 [GCS Epiph. 2, 475]; Greg. Nyss. or. dom. 1, 1124 [GregNyssOp 7, 2, 9]; Hieron. ep. 1, 9 [CSEL 54, 6, 5]; Fulg. Rusp. ep. 7, 22 [CCL 91, 253f]). – Nach Hieron. in Jes. comm. 11, 39, 3/8 (CCL 73, 453) sahen die Juden in den J. Eunuchen gemäß Jes. 39, 7 (anders bSanhedrin 93b; *Kastration).

c. Rettende Macht Gottes. 1. Macht über das Feuer. Der vorbildliche Mut der J. gewinnt seine Plausibilität vor dem Hintergrund der Macht Gottes, sie zu retten, die den zweiten Topos bei der Interpretation der Erzählung ausmacht (Dulaey 34). Sie zeigt sich besonders in der Unverletzlichkeit der J. durch das Feuer, wie sie durch den ‚Tau Gottes‘ bewirkt wird u. sich im Lösen der Fesseln der J. sowie der Unversehrtheit ihrer Kleidung zeigt (Hippol. in Dan. comm. 2, 28 [GCS Hippol. 1, 94/6]; Novatian. trin. 8, 6 [CCL 4, 23f]; Epiph. haer. 64, 54, 6 [aO. 485]; Joh. Chrys. in Gen. hom. 12, 3 [PG 53, 101]; Polychr. Apam. frg. in Dan. 3 [aO. (o. Sp. 359) 4]; Zeno 2, 18, 1 [CCL 22, 192]). Joh. Chryso-

stomos sieht in der Unschädlichkeit des Feuers ein größeres Wunder, als wenn Gott es einfach gelöscht hätte (ad Theodr. 5 [SC 117, 102/6]; in Gen. hom. 5, 1 [PG 54, 600]). Mehrere Autoren rühmen das ‚weise Feuer', das die J. innerhalb des Ofens verschonte u. die Diener Nebukadnezzars außerhalb verbrannte (Hippol. in Dan. comm. 2, 31 [aO. 102]; Aphr. demonstr. 1, 12 [PSyr 1, 1, 30f]; Ambr. virg. 2, 27 [PL 16, 225D]; Joh. Chrys. in Tit. hom. 6, 3 [PG 62, 699f]; PsJoh. Chrys. puer. 2 [PG 56, 598]; Hieron. in Dan. comm. 1, 3, 92b [CCL 75A, 807]; Euseb. Gallic. hom. 6, 7 [ebd. 101, 72]; Zeno 1, 53, 2 [ebd. 22, 127]). Aphrahat parallelisiert die Rettung der J. aus dem Feuer mit der Auferstehung Jesu (demonstr. 21, 19 [aO. 977]). Überhaupt wird das Feuer weithin als Typos der Gehenna gesehen, die den Gläubigen nicht schaden kann (Cypr. ep. 6, 3, 1 [CCL 3B, 34/6]; PsCypr. pasch. 17 [CSEL 3, 3, 265]; Joh. Chrys. in Tit. hom. aO.; Ambr. expl. Ps. 36, 26 [CSEL 64, 92]; Aug. en. in Ps. 101, 2, 13f [CCL 40, 1448]). Die Szene bezeugt dann auch allgemein die Auferstehung (Hippol. in Dan. comm. 2, 28 [94/6]). Da die Rettung für den Christen schon mit der Taufe geschieht, wird auch diese gelegentlich in der Feuerofenszene angedeutet gesehen (Ephr. Syr. hymn. de epiph. 8, 6 [CSCO 186/Syr. 82, 170]; Zeno 1, 22 [CCL 22, 69]; Dulaey 50/3); häufiger erscheint das Feuer als Ort der Heilserfahrung in Freiheit oder Liebe (Ephr. Syr. hymn. de eccl. 1, 8 [CSCO 198/Syr. 84, 3]; Ambr. in Ps. 118 expos. 20, 11; Isaac 8, 77 [CSEL 62, 450; 32, 1, 16/8]; Joh. Chrys. in Phil. hom. 1, 1, 3 [PG 62, 186]; Greg. M. moral. 30, 59 [CCL 143B, 1531]). In der ps-chrysostomischen Predigt von den drei J. (ClavisPG 4568; vielleicht von Severian v. Gabala oder Proklos: B. Marx, Procliana [1940] 56f; J. A. de Aldama, Repertorium Pseudochrysostomicum [Paris 1965] nr. 212; S. J. Voicu, Nuove restituzioni a Severiano di Gabala: RivStudBizNeoell NS 20/21 [1983/84] 3/24; s. u. Sp. 373) wird die Unschädlichkeit des Feuers zum Zeichen der Macht Gottes über alle von Babyloniern u. Griechen vergöttlichten Naturmächte (Liste: Dan. 3, 52/90), die in Wirklichkeit nur Geschöpfe des einen Gottes sind (PsJoh. Chrys. puer. 3 [PG 56, 598/600]; Joh. Chrys. stat. 4, 3 [PG 49, 63f]; Rom. Mel. hymn. 8, 24 [SC 99, 394]). Auch das christl. Volksbuch Physiologus setzt die Rettung der J. mit Naturphänomenen in Verbindung: Wenn schon der Salamander von Natur aus Feuer löschen kann, kann Gott dies erst recht zur Rettung der Gerechten (31 [102f Sbordone]; vgl. Ambr. Hel. 7, 19 [CSEL 32, 2, 422]).

2. Die Frage nach Gottes Gerechtigkeit. Angesichts des realen Todes der christl. Märtyrer führt die Betonung der göttlichen Rettung zum Problem der Gerechtigkeit Gottes. Schon Hippolyt fragt, warum Gott die J. gerettet habe, die sieben Brüder aus 2 Macc. 7 aber nicht. Seine Antwort ist, daß die Rettung der J. Gottes Macht gegenüber Nebukadnezzar beweisen u. diesen zur Umkehr bewegen sollte, eine solche Rettung aber nicht die Regel sei, da gerade die Todesbereitschaft das Verdienst des Märtyrers ausmache. Im übrigen sei der Tod auch vorzuziehen, da er direkt ins Reich Gottes führe (in Dan. comm. 2, 35/7 [108/14]). Erst Augustinus, der Hippolyts Dan.-Kommentar kennt u. schätzt (C. Mayer, Art. Dani[h]el: AugLex 2 [1996] 229_{19}), greift die Frage wieder auf u. macht sie in antithetischen Formulierungen zu einem Leitmotiv seiner Predigt (J. den Boeft, ‚Martyres sunt, sed homines fuerunt'. Augustine on martyrdom: Fructus centesimus, Festschr. G. J. M. Bartelink [1989] 115/24; C. Brown-Tkacz, The seven Maccabees, the three Hebrews and a newly discovered sermon of St. Augustine: RevÉtAug 41 [1995] 59/78). In seiner terminologisch immer weiter verfeinerten Argumentation (ebd. 64/76) betont er regelmäßig, daß der Sinn der ‚körperlichen' bzw. ‚offenen' Rettung der J. die Wirkung auf die Ungläubigen bzw. Nebukadnezzar ist (en. in Ps. 33, 2, 22; 68, 3, 16/59; 90, 2, 11, 9/13 [CCL 38, 296; 39, 918f. 1277]; serm. 286, 7; 301, 2 [PL 38, 1300. 1380f]; in Joh. tract. 11, 14 [CCL 36, 119]). Daß die makkabäischen Brüder unmittelbar in den Himmel aufgenommen worden seien, stellt Augustinus erst in seiner letzten Predigt zum Thema als Vorzug heraus (serm. 286; Brown-Tkacz aO. 75).

d. Typos des Neuen Bundes. 1. Christophanie. Von Bedeutung ist Dan. 3 auch für die Interpretatio Christiana des AT, besonders da in der rettenden Erscheinung des Engels im Ofen ein Typos Christi gesehen wird (Dulaey 42). Grundlage für diese bei den Vätern häufige Auslegung ist die Wiedergabe des aram. bar-ĕlohîn als υἱὸς θεοῦ in der vielleicht deswegen von den Christen bevorzugten sog. Theodotion-Übersetzung

(Dan. 3, 92 ϑ'; s. o. Sp. 348f). Schon Irenaeus führt die christologische Deutung an u. setzt die Rettung der J. in Bezug zur erhofften Auferstehung; andere Autoren schließen sich an (Iren. haer. 4, 20, 11; 5, 5, 2 [SC 100, 662; 153, 67/71]; Tert. adv. Marc. 4, 10, 12; 21, 8; adv. Prax. 16, 6 [CCL 1, 564. 599; 2, 1182]; Cypr. unit. 12 [CCL 3A, 258]; Greg. Ilib. tract. 18, 10f [CCL 69, 133]; Joh. Chrys. ep. 125 [PG 52, 82]; Chromat. in Mt. tract. 59, 1 [CCL 9A, 492]; Sulp. Sev. chron. 2, 5, 2 [CSEL 1, 60]). Die Szene erscheint bei der Aufzählung alttestamentlicher Christophanien (Hippol. in Dan. comm. 2, 32 [104/6]). Hippolyt sieht Dan. 3, 52/90 von Christus vermitteltes Wissen über die Schöpfung wiedergegeben (ebd. 2, 29f [96/102]), während Epiphanios die Nichtnennung des Sohnes u. des Geistes bei der ‚vollständigen' Aufzählung von Gottes Schöpfungswerken an dieser Stelle als Zeugnis für ihre Ungeschaffenheit deutet (Epiph. anc. 23/5 [GCS Epiph. 1, 31/4]). Hieronymus hält, obwohl er die Übersetzung ‚Sohn Gottes' kritisch sieht, an der Deutung des Engels als Typos Christi fest (in Dan. comm. 1, 3, 92b [CCL 75A, 807f]). Africanische Predigten des 5. Jh. sehen in der Erscheinung des Engels einen Typos sowohl der Auferstehung als auch der Menschwerdung (PsAug. serm. Caillau 1, 7, 18; serm. Mai 75, 1 [PL Suppl. 2, 919. 1180f]). Bei Augustinus spielt das christologische Motiv dagegen keine Rolle. In Romanos' Hymnus über die J. erkennen diese den Engel erst nachträglich als Gott selbst u. Typos des Kommenden (8, 26 [SC 99, 396/8]).

2. Nebukadnezzar als heidnischer Glaubenszeuge. Häufig wird darauf hingewiesen, daß gerade Nebukadnezzar (*Nabuchodonosor) den Sohn Gottes erkennt. Obwohl dieser Sinneswandel gelegentlich mit Verwunderung aufgenommen wird (Hieron. in Dan. comm. 1, 3, 92b [CCL 75A, 807]; Greg. Ilib. aO.), sieht man ihn doch meistens als Wunder u. würdigt den König als heidnischen Glaubenszeugen (Joh. Chrys. ad Olymp. 10, 9; prov. 22, 2 [SC 13, 274/6; 79, 256/8]; PsJoh. Chrys. comm. in Dan. 3 [PG 56, 212]; Theodrt. comm. in Dan. 3, 92/7 [PG 81, 1341C/5C]; Aug. ep. 93, 3 [CSEL 34, 2, 453]); PsAug. serm. Caillau 1, 43, 3 [PL Suppl. 2, 996f]). Seine Bekehrung ist das Ziel der Rettung der J. (Isid. sent. 3, 7, 22 [CCL 111, 225]); als Vorläufer der Heidenkirche stellt man ihn verstockten Juden u. lauen Christen entgegen (Hippol. in Dan. comm. 2, 33 [106/8]; Evagr. alterc. 7, 57. 61 [CCL 64, 299]; Quodv. c. Iud. pag. Ar. 15, 5/8; temp. barb. 1, 3 [CCL 60, 247. 427]), u. dank seines Edikts zur Ehrung des Gottes der J. wird er als gerechter König gesehen u. den Herrschern der Gegenwart als positives Beispiel vor Augen gerückt (Greg. Nyss. Flacil.: GregNyssOp 9, 477). Augustinus, der Nebukadnezzar überhaupt häufig erwähnt (s. o. Sp. 364), führt ihn öfters als Beispiel gerechter, d. h. an Gottes Willen orientierter, *Herrschaft an (P. Stockmeier: o. Bd. 14, 932f) u. rechtfertigt damit obrigkeitliche Maßnahmen gegen zeitgenössische Häresien, wobei er Nebukadnezzars ‚gutes' Edikt deutlich von dem ‚bösen', das Standbild anzubeten, abhebt (c. Faust. 30, 4; c. Gaud. 1, 20. 44; ep. 105, 7; 185, 2. 5 [CSEL 25, 750; 53, 216. 243; 34, 2, 599f; 57, 7. 17]; in Joh. tract. 11, 14 [CCL 36, 119]).

III. Liturgie. a. Schriftlesung u. Gebet. Geschichte u. Gesänge der J. im Feuerofen fanden breiten Eingang in den christl. Gottesdienst u. begegnen 1) als biblische Lesung, 2) als nach Art der Davidspsalmen selbständig verwendete Lieder, 3) als lyrische Intermezzi zwischen Schriftlesungen sowie 4) in freier Weise eingeflochten in eigene Gebete (schon Mart. Polyc. 14; Buschmann aO. [o. Sp. 358]; zum Vorkommen in Paradigmengebeten s. A. Lumpe, Art. Exemplum: o. Bd. 6, 1252f; J. Daniélou: o. Bd. 3, 583f; A. Baumstark: OrChrist 12 [1915] 300f. 303).

1. Lesung aus Dan. 3. a. Ostern u. Epiphanie. Die Verlesung einer Perikope aus Dan. 3 innerhalb der Ostervigil, der nächtlichen Feier der *Auferstehung des Gekreuzigten, ist im 4. Jh. im Osten wie Westen verbreitet (Athan. ep. 10, 3 [PG 26, 1398]; Cyrill. Alex. hom. pasch. 18, 2 [PG 77, 808]; Zeno 2, 27 [CCL 22, 201]; PsOrig. [Greg. Ilib.] tract. 18 [CCL 69, 131/6; wohl Predigt zur Osternacht: E. Contreras / R. Peña, Introducción al estudio de los Padres Latinos (Azul 1994) 526]; A. Baumstark, Nocturna laus = LiturgQuellForsch 32 [1957]; G. Bertonière, The historical development of the Easter vigil and related services in the Greek church = OrChristAnal 193 [Roma 1972]). Möglicherweise gehört die Dan.-Lesung schon im 2. Jh. zum Grundbestand kirchlicher Paschafeier (Schneider, Oden 42). Im christl. *Jerusalem, das die Festliturgie der gesamten Kirche nachhaltig prägt (o. Bd. 17, 706), las man zu Beginn des 5. Jh., gemäß bereits eingebür-

gerter Übung, Dan. 3, 1/90 sowohl in der Osternacht wie (in Übernahme oder Anlehnung, jedenfalls sicher bestehendem österlichen Vorbild folgend) in der Vigilfeier von *Epiphanie (Lect. Hieros. arm. 44bis; 1 [PO 36, 304/7. 212/5]; nach H. Leeb, Die Gesänge im Gemeindegottesdienst von Jerusalem [Wien 1970] 213 sei Dan. 3 an Epiphanie ‚einfach aus der Ostervigil übernommen', nach Dulaey 43f Folge der christologischen Deutung des Vierten von Dan. 3, 49. 92; dazu s. o. Sp. 364f). Die Verkündigung der Rettung der hebr. J. durch göttliches Eingreifen war somit verbunden mit Feier u. Bekenntnis gleich beider soteriologischen Hauptaussagen christlichen Glaubens, der Inkarnation u. der Auferweckung Christi (vgl. o. Sp. 365: african. Predigten). An beiden Festen wurden die in der Perikope enthaltenen Gebete des Azarias (Dan. 3, 26/45) u. der drei J. (ebd. 3, 52/6. 57/88) durch nichtbiblische Kehrverse der Gemeinde erweitert (Ch. Renoux: PO 35, 64f; Bertonière aO. $62f_{127}$; G. Winkler: RevÉtArm NS 21 [1988/89] 512/6), waren daher wohl durch ihre Vortragsweise bereits aus der Lesung hervorgehoben (Schneider, Oden 38. 435; Winkler aO. 501/12; vgl. die besondere Gestaltung des Lobgesangs der Drei schon im Dan.-Text des christl. Papyrus Rahlfs nr. 967 [= van Haelst, Catal. nr. 315], 2./3. Jh. [dazu Hamm aO. (o. Sp. 347) 14f]). In den entwickelten Liturgien des Jerusalemer, antiochenischen u. Kpler Bereichs bleibt Dan. 3 auf Dauer Bestandteil des Lesematerials der Osternacht, wobei in der byz. Liturgie der Vortrag des Lobgesangs auf einen oder mehrere Kantoren übergeht u. vom Volk, wie schon in der ausgehenden Spätantike in Jerusalem üblich, mit v. 57b als Responsum zu jedem Vers mitvollzogen wird. Im syrischsprachigen Osten hingegen wird die im Altertum vorhandene Dan.-Perikope später, vielleicht aus Reserve gegenüber ihrer Kanonizität, nicht mehr verkündet (G. Messie, Lectio Nocturna. Beschrijving en vergelijking van de schriftlezingen in de paasnachtvieringen in Jeruzalem, Syrië en Byzantium van de 5e tot de 9e eeuw, Diss. Amsterdam [1976]; Bertonière aO. 60. 131 Chart C-3; C. Høeg / G. Zuntz, Prophetologium 1, 5 [Hauniae 1962] 479/91; P. Kannookadan, The East Syrian lectionary [Rome 1991] 146. 148). Auch das Abendland liest weithin in der Osternacht aus der Geschichte der drei J., so in Verona (Zeno aO.), Gallien u. Hispanien, in Rom freilich nur, soweit dieses dem ‚alt-gelasianischen System' folgte; in Mailand wurde die Lesung aus Dan. 3 mit dem Lobgesang der J. am Karfreitag vorgenommen, während die Osternacht nur das Canticum bewahrte (Baumstark, Laus aO. 32. 44/7. 59; Schneider, Cantica 184f; H. A. P. Schmidt, Hebdomada sancta 2 [Romae 1957] 827/42. 844/7; H. Auf der Maur, Feiern im Rhythmus der Zeit 1 [1983] 92f; A. Chavasse, Les lectionnaires romains de la messe au 7e et au 8e s. [Fribourg 1993] 1, 26; 2, 41).

β. Märtyrerfeste. Nur in wenigen, offenbar durch die Todesart der Heiligen vorgegebenen Fällen ist Dan. 3 als Lesung an Märtyrergedenktagen nachzuweisen, so für Laurentius, der Legende nach auf dem Rost gemartert (Maxim. Taur. serm. 4, 2 [CCL 23, 14]; B. Kötting: $LThK^2$ 6, 830f), u. Fructuosus v. Tarragona, im dortigen Amphitheater verbrannt (hispan. Liturgie [Dan. 3, 91/100 verknüpft mit Hebr. 11, 33f u. Mt. 18, 18/20]; Belege: Carmassi 328f; vgl. Dassmann 260_{458}. 268 mit Anm. 514).

2. Gesänge u. Gebete. α. Allgemeines. Im Zuge der Verdrängung altchristlicher Hymnen zugunsten der cantica prophetarum (vgl. Eus. h. e. 7, 30, 10; Aug. ep. 55, 34) nahm die christl. Gebetspraxis die biblischen Gesänge der J. breit auf. Von vorbildlichen Betern (s. o. Sp. 362) gesprochen, galten sie als Idealform gemeinsamer Psalmodie (Greg. Nyss. vit. Macrin. 34 [SC 178, 252]; Nicet. Rem. util. hymn. 13 mit Zit. von Dan. 3, 51f [C. H. Turner: JournTheolStud 23 (1923) 240]), ihr Gebrauch als von Paulus angemahnt (Pelag. in Col. 3, 16 [PL Suppl. 1, 1343]). Seit dem 4. Jh. wurden sie in der ganzen christl. Welt teils täglich, teils an Sonn- u. Festtagen gesungen, gehören jedenfalls zu den im Altertum am meisten gebrauchten religiösen Liedern der Christen (Ambr. in Ps. 1, 6 [CSEL 64, 5]; in Lc. 6, 7 [32, 4, 234]; Nicet. Rem. aO. 11 [239]; Joh. Chrys. laed. 16 [SC 103, 138]; Atticus Cpol. hom. in nativ.: RevOrChr 29 [1933/34] 178 par. Procl. Cpol. or. 5, 1 [PG 65, 716C]; zum Gebrauch des ‚Benedicite' im Katholikat Seleukeia-Ktesiphon s. J. Mateos, Lelya-ṣapra² = OrChristAnal 156 [Roma 1972] Reg. s. v.). Mit Hinweis auf ihre universelle u. traditionelle Verwendung im Gebet der Gläubigen wehrt Rufinus die Aussonderung der Gesänge aus dem Bibeltext durch Hieronymus ab (apol. adv. Hieron. 2, 37 [CCL 20, 111f]; vgl. o. Sp. 359). Auf

Grund der liturgischen Praxis wurde seit Ausgang des 4. Jh. Dan. 3, 26/90 (in unterschiedlicher Länge u. Untergliederung) mit anderen biblischen Oden / Cantica zunehmend regelmäßig dem Psalter als Anhang beigegeben (Brauch von Verecundus [gest. 552] auf *Esra zurückgeführt; cant. 1, 1 [CCL 93, 3]). So erscheinen im Cod. Alexandrinus (5. Jh.) in dessen an Ps. 151 anschließenden ‚Oden'-Anhang Dan. 3, 26/45. 52/88 (ὕμνος τῶν πατέρων ἡμῶν), u. zwar anders als im Zusammenhang des Dan.-Buchs (wo sie entgegen Bludau 155 u. Kuhl 87f nicht fehlen) derselben Hs. nicht in der Theodotion-, sondern in der LXX-Gestalt (Schneider, Oden 55f). Diese blieb auch sonst, vor allem in Kpel u. Kleinasien (ebd. 434. 450), in liturgischem Gebrauch, konnte sich offenbar wenigstens regional deshalb behaupten, weil verbreitete Nutzung des Textes als Gebet der Durchsetzung des Theodotion-Dan. bei der kirchlichen Dan.-Lektüre (s. o. Sp. 364f) voraufging (Gegenüberstellung von Dan. 3, 66/78 nach LXX u. Theodotion: Schneider, Oden 436/9; zum Verhältnis Vet. Lat. u. Vulg. ebd. 440f).

β. Vigilien, Morgen- u. Privatgebet. In Imitation der Osternacht wird der Gesang von Dan. 3, 26/45 u. 52/88, von Jerusalem ausgehend, regelmäßiger Bestandteil der sonn- u. festtäglichen Auferstehungsvigil (‚Myrophorenoffizium') östlicher Kathedral- u. Gemeindeliturgie, sodann, in zT. reduzierter Form, zur gleichbleibenden Einleitung des alltäglichen Morgenoffiziums in dortigen Säkular- u. Klosterkirchen (A. Baumstark, Liturgie comparée[2] [Chevetogne 1940] 38; G. Shurgaia, La struttura della liturgia delle ore del mattino della Domenica delle Palme nella tradizione di Gerusalemme: Studi sull'Oriente Cristiano 1 [1997] 87. 120; M. Arranz, L'office de l'Asmatikos Orthros [‚matines chantées'] de l'ancien Euchologe byzantin: OrChristPer 47 [1981] 126. 138/43 u. ö.; Kh. Barsamian, The Armenian office of Myrophores: W. Sarxian, Order of oil bearing women of the Armenian church [New York 1986] 54/60; G. Winkler: Handes Amsorya 101 [1987] 304/8). Verschiedentlich wird der biblische Gesang durch einen die Dreifaltigkeit preisenden Schlußvers explizit christianisiert (griech.-lat. Psalter in Verona, 6. Jh. [A. Rahlfs, Psalmi cum Odis = Septuaginta 10 (1931) 358_{88}]; byz. u. ostsyr. Liturgie [Høeg / Zuntz aO. 490; Mateos aO. $76f_2$] u. ö.). Seit dem 6. Jh. schaltet man auch in die Ode Dan. 3, 57/88, dem Εὐλογεῖτε, regelmäßig christliche Lieddichtungen ein (vgl. PRyl. 466 [7. Jh.]: Troparienstrophen Εἰς τὸ εὐλογεῖτε), deren Anwachsen den ursprünglich begleiteten biblischen Odentext in der Folgezeit weithin verdrängt. Auch privater Gebrauch des Lobgesangs der J. wird empfohlen u. üblich (PsAthan. virginit. 20 [TU 29, 2a, 55f]: gottgeweihte Jungfrauen sollen bei der Morgenandacht täglich Dan. 3, 57ff rezitieren; Marc. vit. Porph. 81 [64f Grégoire / Kugener]: nach Rettung in den Brunnen gestürzter Knaben beten Volk u. Bischof von Gaza den Hymnos der drei J.; Vit. Auxent. 47 [PG 114, 1416]; s. auch o. Sp. 360: Gebet der Märtyrer). Auch im Westen sang man, vielfach vom Griechischen beeinflußt, das Lied der hebr. J.: 1) allgemein, außer in Rom, in der Osternacht (Gallien; Mailand [Dan. 3, 52/88 Vet. Lat., einziges Canticum neben Ex. 15 (*Durchzug durch das Rote Meer)]; Hispanien [Dan. 3, 52/88 Vet. Lat., daher bereits vor Isidor v. Sev. in Übung, als Abschluß der Lesung aus Dan. 3]); 2) in Rom das Jahr hindurch als allwöchentliches Sonntagscanticum der Laudes (Dan. 3, 57/88 Vet. Lat., spätestens seit 1. H. 5. Jh. in Gebrauch; Schneider, Cantica 75), in Mailand, Hispanien, Gallien u. Irland sogar häufiger bis täglich (Caes. Arel. reg. virg. 69, 14 [SC 345, 262]; reg. mon. 21, 9 [SC 398, 220]; Aurelian. reg. ad mon. 1 [PL 68, 393]; Schneider, Cantica 89/91. 100f. 132. 185).

γ. Zwischengesang. Aus dem Morgenoffizium wandert regional das Dan.-Canticum zurück in den Lesegottesdienst. Nach Conc. Toletan. IV vJ. 633 cn. 14 (197 Vives) soll der hymnus trium puerorum, Gotteslob aller himmlischen u. irdischen Geschöpfe, da antiqua consuetudo u. in der ganzen Welt verbreitet, in allen Kirchen Hispaniens u. Galliens nicht nur an Sonntagen u. Märtyrerfesten, sondern bei jeder sonn- u. festtäglichen Meßfeier gesungen werden (zur späteren Praxis mit verschiedenen Kurz- u. Langformen L. Brou, Les ‚Benedictiones' ou cantique des Trois Enfants dans l'ancienne messe espagnole: HispSacr 1 [1948] 21/33). In Gallia kennt diese Übung PsGerman. Paris. expos. lit. 1 (PL 72, 91); das Lektionar von Luxeuil (7. Jh) läßt das Lied, in Reduktion oder Beibehaltung älterer Übung, nur an Weihnachten u. in der Osteroktav nach der Prophetenlesung vortragen (P. Rado: EphLit 45 [1931]

12). Den Unterschied zu Rom betont Walafr. Strabo lib. de exord. (62f Knoepfler[2]), wo, wie auch sonst in Vigilien, ‚Daniel cum benedictione', d. h. Lesung u. folgender Gesang aus Dan. 3, allein an den Quatembersamstagen ‚in XII lectionibus' vorzutragen waren. Ihm folgt die weitverbreitete Oration ‚Deus, qui tribus pueris' (J. R. Hesbert, Antiphonale Missarum sextuplex [Bruxelles 1935] XLI/III; Schneider, Cantica 70/5; Oration: Corpus orationum 3 nr. 2136 [CCL 160B, 193/6]; zur Mailänder Oration ‚Deus, qui tribus pueris in camino positis, quartus adesse dignatus es' s. Carmassi 359f u. vgl. o. Sp. 364f).

δ. Sonstiges. Das Fest-Kontakion des Romanos (gest. um 560) auf die drei J. (hymn. 8 [SC 99, 360/402]), exegetisch in der Tradition des o. Sp. 359 gen. Dan.-Kommentars Hippolyts stehend (J. Grosdidier de Matons: SC 99, 346), fand bald Verbreitung bis nach Ägypten (P. Vindob. G 29 430, um 600 nC. [= van Haelst, Catal. nr. 698 mit Lit.]). Bereits früher dürften die fragmentarisch erhaltenen Lieder Εἰς δρόσον τοῖς παισί u. Ἄγγελος παίδων gedichtet sein (Grosdidier de Matons aO. 343f). – In der byz. Liturgie wurde beim jährlichen Fest der J. (s. u. Sp. 372) eine szenische Darstellung mit Gesang der Dan.-Cantica u. Kerzenfeuer üblich, die Ἀκολουθία τῆς καμίνου (Symeon. Thess. dial. 23 [PG 155, 113]; Ausgaben: P. N. Trempelas, Ἐκλογὴ ἑλληνικῆς ὀρθοδόξου ὑμνογραφίας [Athen 1949] 298/300; A. A. Dmitrievskij: VizVrem 1 [1894] 585/8; vgl. M. M. Velimirović, Liturgical drama in Byzantium and Russia: DumbOPap 16 [1962] 349/85). Ihre, schwerlich sehr frühe, Entstehungszeit liegt im Dunkeln. – Ein christl. Gebet in Nachahmung von Dan. 3 bietet das kopt. Martyrium des Apater u. der Erai (dt. Übers. H. Quecke, Untersuchungen zum kopt. Stundengebet [Louvain-la-Neuve 1970] 260). – Die Erwähnung der drei J. in Zaubertexten, mit magischen Lautkomplexen verknüpft, hängt mit ihren babylonischen Hofnamen zusammen, die die Aufmerksamkeit der Magier auf sich zogen (Kropp, Zaubert. 3, 132).

b. Reliquien, Patrozinien u. Feste. 1. Osten. Die Erhebung u. Translation von Reliquien voraussetzend, zT. auch nach sich ziehend, entstanden Kirchen u. Feste der hl. Drei J. Als Ort ihres Grabes galt Babylon bzw. Seleukeia-Ktesiphon (Atticus Cpol. hom. in nativ. aO. par.; Isid. ort. et obit. patr. 59, 100 [PL 83, 146C]; Vit. Macar. Rom. [A. Vassiliev, Anecdota Graeco-Byz. 1 (Moskau 1893) 137]). Von einer Erhebung der Reliquien des Ananias u. seiner Gefährten weiß die ostsyr. Chronik über die Ereignisse unter den letzten Sassanidenherrschern. Danach erfolgte sie ‚einst' im halbwegs zwischen Seleukeia-Ktesiphon u. Hirtha gelegenen Matha Mehasja, bekannt als Hochschulort der babyl. Juden u. rein jüdisch besiedelt. Die Gebeine der J. sollen unter dem Haus eines Juden geruht haben, der an einer Christin schuldig geworden sei u. zum Ausgleich seines Vergehens das Geheimnis preisgegeben habe (CSCO 2/Syr. 2, 27). Anders, doch gleichfalls der Echtheitsbeglaubigung dienend, schildert die Fundumstände die ursprünglich syrische, in armenischer u. georgischer Übertragung erhaltene Inventionserzählung: Ein unter Großkönig Vahram V (420/39) erfolgreich als Heiler auftretender Jude in Ktesiphon gesteht, von einem getauften Juden trunken gemacht, seine Heilkraft den J. zu verdanken, deren Grab sich nach sicherer Überlieferung unter dem Haus am Ort des einstigen Nebukadnezzarpalastes befinde, in dem er die Kranken behandelt. Während sabbatbedingter Abwesenheit des Juden ergraben ein Abt Antonios u. seine Leute die Reliquien u. entführen sie in Antonios' Kloster, wo ihnen ein christl. Staatsdiener ein prächtiges Martyrion baut u., wie durch drei aufgezeichnete Wunder belegt, Kranke weiterhin ihre heilende Kraft erfahren (G. Garitte, Le texte arménien de l'Invention des Trois Enfants de Babylone: Muséon 74 [1961] 91/108; ders., L'Invention géorgienne des Trois Enfants de Babylone: ebd. 72 [1959] 69/100; J. Jeremias: ZNW 52 [1961] 99f). – Unter Kaiser Leo I (457/74) gelangten Reliquien nach Kpel u. wurden alsbald beim Grab des Styliten Daniel deponiert (Vit. Daniel. Styl. 92 [ed. H. Delehaye, Les saints stylites = Subs. hag. 14 [Bruxelles 1923] 87). Aus dieser Translation ging vielleicht das in Kpel am oder nahe dem 17. XII. begangene Fest der drei J. u. des Propheten Daniel hervor (Carmassi 367). In Jerusalem setzte man J.-Reliquien in den Mitte des 5. Jh. erfolgten Kirchengründungen des Patriarchen Juvenal u. der Flavia bei u. beging das Gedächtnis dieser Depositionen noch Jhh. später jährlich am 25. (24.) VIII. bzw. 15. X., daneben Mitte Dezember das östl. Hauptfest der Heiligen (G. Garitte, Le calen-

drier palestino-géorgien du Sinaiticus 34 [10e s.] = Subs. hag. 30 [Bruxelles 1958] 312. 357f. 410/2). Der Weihe einer allseits bekannten Kirche der J. Ananias, Azarias u. Misael, wohl in der Gegend von Antiochien, gedenken konfessionsübergreifend syrische Festkalender am 9. VII. (J.-M. Sauget, Premières recherches sur l'origine et les caractéristiques des Synaxaires melkites = Subs. hag. 45 [Bruxelles 1969] 407f). Im Ägypten der ausgehenden Spätantike unterstand eine Reihe von Kirchen dem Patrozinium der Drei J., so in Antinoopolis, Hermopolis u. Arsinoë (Belege: J. Gascou, Notes de papyrologie byzantine [II]: ChronÉgypt 59 [1984] 333/7). In letzterem Ort war nach der Kirche das benachbarte Stadtviertel τῶν τριῶν μαρτύρων benannt (PVindob. G 16 885, 5 [J. Diethart: Analecta Papyrologica 5 (1993) 94]). Auch Alexandrien besaß seine Kirche der hl. Drei J. Nach Überlieferung der Chalkedonenser wurde sie von Patriarch Apolinarios (551/70) über dem Ergasterion des hl. Arztes *Kyros errichtet u. mit einem wunderbar aus Babylon erlangten Armreliquiar ausgestattet (PsSophron. Hieros. vit. Cyr. et Joh. 2/5 [PG 87, 3, 3677/80; Th. Nissen: AnalBoll 57 [1939] 69f]; Sophron. Hieros. mirac. Cyr. et Joh. 28, 9 [297 F. M.]). Koptische Überlieferung betrachtet sie als die einen Heidentempel umwandelnde Stiftung schon des Patriarchen Theophilos (384/412) bzw. seines Neffen Kyrillos u. läßt eine umfängliche Literatur über die Erlangung der Gegenwart der Heiligen (ohne Reliquien) im Heiligtum u. ihre Wundertätigkeit, gelegentlich nach *Inkubation, entstehen (Übersicht: H. De Vis, Homélies coptes de la Vaticane 2 [Hauniae 1929] 58f; Texte: ebd. 60/202 [drei Festpredigten (u. a. ClavisPG 2626) zum 10. Pachon, Gedächtnistag des Todes der Heiligen u. der Weihe ihres alex. Martyrions]; sahid. Erzählung BHO 509, 2 [W. Till, Ein saidischer Bericht der Reise des Apa Johannes nach Babylon: ZNW 37 (1938) 230/9 mit E. Amélineau: AnnMusGuimet 25 (1894) 414/25]; Vit. Joh. Colob.: ebd. 382/9; vgl. T. Orlandi, Storia della chiesa di Alessandria 2 [Milano 1970] 102/4; Schneider, Oden 55_5 vermutet Theophilos als Vf. von PsJoh. Chrys. de trib. pueris; vgl. aber o. Sp. 363). – Das Synaxarium Constantinopolitanum nimmt ohne Ausgleich eine doppelte Überlieferung über den Tod der drei J. auf. Nach der einen starben diese friedlich, nach der anderen gemeinsam mit Daniel als Blutzeugen (Synaxar. Cpol. 17. XII. nr. 1 [317/20 Delehaye]). Die zweite Tradition stützt sich auf zwei eng verwandte ältere Schriften: 1) die unter Athanasios' Namen umlaufende Passio Danielis et trium puerorum BHG 484Z (ClavisApocrAT 267) u. 2) die Kyrillos v. Alex. zugeschriebene Festpredigt BHG 487 (ClavisPG 5271; Ed. beider Texte: V. Istrin, Grečeskie spiski apokrifičeskogo mučenija Daniila i trech otrokov: Sbornik Otdelenija russkogo jazyka i slovenosti Imperatorskoj Akademij nauk 70 [1901] nr. 1; vgl. W. Lüdtke, Beiträge zu slaw. Apokryphen: ZAW 31 [1911] 226/9; zur arm. Verknüpfung von Inventio u. Martyrium M. E. Stone, An Armenian tradition relating to the death of the three companions of Daniel: Muséon 86 [1973] 111/23). Danach waren die J. leibliche Kinder des Königs Ezechias, kam ihnen im Ofen der Erzengel Michael zur Hilfe (vgl. Sp. 353 u. 381) u. wurde Nebukadnezzar unter dem Eindruck ihrer Errettung gläubig. Doch sein Nachfolger, König Attikos (auch dem slaw. Alexanderroman bekannt), ließ die J. u. den weisen Daniel nach eingehendem Verhör als nunmehr vollendete Märtyrer durch das Schwert hinrichten. In kostbaren Einzelsärgen von Engeln beigesetzt, wachsen Rümpfe u. Häupter wieder zusammen. Bei der Auferstehung Christi erwachen die J. gleich anderen atl. Gerechten auf Zeit zu neuem Leben u. entschlafen in der Erwartung der Wiederkunft Christi. Beide Schriften setzen das östl. Fest der drei J. u. des Propheten Daniel am 17. XII. voraus, an dem die Heiligen angeblich das Martyrium erlitten.

2. Westen. In *Africa erwähnt eine Inschrift byzantinischer Zeit Reliquien der J. (Y. Duval, ‚Loca sanctorum Africae'. Le culte des martyrs en Afrique du 4e au 7e s. 1 [Rome 1982] 176f). Erst als Nachtrag des ausgehenden 7. Jh. verzeichnet das Martyrologium Hieronymianum den 24. IV. als Tag der Befreiung der J. aus dem Feuerofen (H. Delehaye, Comm. perpet. in Martyrol. Hieron. = ActSS Nov. 2, 2 [1931] 206). Der african. oder hispan. Kalender des lat. Psalteriums Sinait. slav. 5 gedenkt ihrer am 3. XI. (J. Gribomont, Le mysterieux calendrier latin du Sinaï: AnalBoll 75 [1957] 113; vgl. L. Ma Tarracó Planas, El Calendario del Salterio Latino del Sinai: Cistercivm 207 [1996] 863/88). Der Marmorkalender von Neapel (2. H. 9. Jh.) übernimmt aus dem Osten den 17. XII. (H. Delehaye: AnalBoll 57 [1939] 42).

Auf den nahen 16. XII. setzen die J. die Martyrologien des Florus v. Lyon u. des Usuard v. S.-Germain, Grundlage des Martyrologium Romanum (B. Botte, Le culte des saints de l'AT dans l'église chrétienne: Cahiers Sioniens 4 [1950] 45; J. Dubois, Le Martyrologe d'Usuard = Subs. hag. 40 [Bruxelles 1965] 63. 360; ders. / G. Renaud, Édition pratique des martyrologes de Bède, de l'Anonyme lyonnais et de Florus [Paris 1976] 225). Für das am Freitag der Osterwoche in Mailand begangene Hochfest der drei J. wird Entstehung noch in vorkarolingischer Zeit erwogen (Carmassi 362f).

IV. Bildende Kunst. Die Geschichte der drei J. ist in der Spätantike ein äußerst beliebtes Bildmotiv, wie die mehr als 250 von Irwin gesammelten Darstellungen erweisen (Denkmälerverzeichnisse: Carletti; Seeliger, Μάρτυρες; Irwin; im folgenden abgekürzt mit C, S u. I u. Angabe der Nr.). Die Bilder konzentrieren sich vor allem auf zwei Szenen: a) auf die J. in den Flammen (Abb. 1), b) auf die Verweigerung der Anbetung des goldenen Bildnisses (Abb. 2). Neben den Standardformen gibt es jedoch zahlreiche Neuschöpfungen u. Weiterentwicklungen, die für die Popularität des Themas sprechen. Im kompositorischen Umfeld der J.-Darstellungen finden sich häufig weitere atl. Rettungsszenen, wie die Ausspeiung des *Jonas, Noah in der *Arche, *Daniel in der Löwengrube oder die Opferung *Isaaks (F. Gerke, Die christl. Sarkophage der vorkonstantinischen Zeit [1940] 156/8. 177. 187f), aber auch Szenen des NT, wie verschiedene Wundertaten Jesu, die Huldigung der Magier, das Petrus-Quellwunder u. die Gefangennahme Petri (Seeliger, Μάρτυρες 293; zur Anordnung der einzelnen Szenen innerhalb des Gesamtkunstwerks Dassmann 434/8). – Es sind vorwiegend Denkmäler des Sepulkralbereichs, die in der Spätantike die Geschichte der drei hebr. J. in Babylon erzählen: Neben zahlreichen Beispielen aus der röm. Katakombenmalerei u. der Sarkophagplastik (s. unten) sind auch Darstellungen in Mausoleen u. Hypogäen bekannt (zB. Kuppelmosaik des Mausoleums von Centcelles [C 128; S 38; I 103], Kuppelfresko eines Mausoleums in Al-Bagawat [C 100; S 39; I 79], Wandmalerei im Hypogäum von S. Maria in Stelle [Abb. 1; C 126; S 40; I 101]). – Großer Beliebtheit erfreut sich die J.erzählung auf sakralen sowie Gebrauchsgegenständen der Kleinkunst, wie Diptychen, Reliquiaren, Elfenbeinpyxiden, Kästchenbeschlägen, Goldgläsern u. Tonschalen. Die Darstellung kann durchaus betont dekorativen Charakter haben, wie ein Kästchenbeschlag in Bonn, Rhein. Landesmuseum, verdeutlicht, auf dem der identische Stempel mit den J. gleich zweimal, u. zwar direkt nebeneinander, angebracht ist (C 137; S 48; I 118; E. J. Clauß-Thomassen: Spätantike u. frühes MA, Ausst.-Kat. Bonn [1991] 306f Abb. 229. 231f). – Beispiele aus der Mosaikdekoration in Kirchen sind nur in schriftlichen Quellen überliefert, zB. für S. Lorenzo, Ravenna (Agnell. lib. pont. 20, 36; C 130; Seeliger, Μάρτυρες 273; anders L. Kötzsche-Breitenbruch, die die drei von Agnellus erwähnten Knaben für die Märtyrer Stephanus, Gervasius u. Protasius hält [Die Seelenreinigung durch das Feuer: BerlTheolZs 3 (1986) 76_{67}]) u. Notre Dame de la Daurade, Toulouse (Irwin 284; H. Woodruff, The iconography and date of the mosaics of La Daurade: ArtBull 13 [1931] 80/104). – Obwohl das Gros der überlieferten Kunstwerke mit Darstellungen der J. westlichen Werkstätten entspringt, gibt es vereinzelte Beispiele, die eine östl. Tradition belegen, zB. die Glasschale aus Podgorica, St. Petersburg, Ermitage (C 165; S 52; I 108; Spätantike u. frühes Christentum, Ausst.-Kat. Frankfurt a. M. [1983] 325 Abb. 142). Definitive Kriterien für die Unterscheidung östlicher u. westlicher Bildelemente sind allerdings bisher nicht auszumachen (Brandenburg).

a. Szene im Feuerofen. Sie erscheint seit tetrarchischer Zeit in der röm. Grabkunst u. hat folgendes Grundschema: Drei junge Männer stehen in Orantenhaltung in den Flammen. Diese können direkt dem Boden entwachsen oder einem Ofen entspringen. Das Silberreliquiar von Mailand zeigt weder Flammen noch einen Ofen (C 139 Abb. 21; S 43; I 120; zum Weglassen des Ofens H. Schlunk, Die Mosaikkuppel von Centcelles [1988] 131_{153} mit Lit.).

1. Drei Männer. Die Dreizahl der J. bleibt konstant mit Ausnahme von Darstellungen auf Goldgläsern (oft nur ein J.; zB. Goldglasmedaillon in Neapel, Museo Naz. [C 169; S 56; I 112]; zur Verkürzung der Darstellung Seeliger, Μάρτυρες 327f). Die Männer sind immer bartlos (Engemann, Messingkanne 119; Irwin 69f), haben oft längeres, lockiges Haar (zB. Silberkästchen in Thessaloniki, Archäol. Museum [C 141; S 44; I 122; J. Dres-

ken-Weiland, Reliefierte Tischplatten aus theodosian. Zeit (Città del Vat. 1991) 21_{103} (mit Lit.) Taf. 102 nr. 190]) u. tragen meist ‚phrygische' Mützen, kurze (oft in Zipfeln) gegürtete Tuniken, einen Umhang, der vor der Brust mit einer Schließe gehalten wird, Hosen u. manchmal auch Stiefel (zB. Frg. eines Fußbodenmosaiks in Paris, Louvre [C 129; I 104; Rassart, Mosaïques Taf. 6; vgl. Dan. 3, 21 u. o. Sp. 347]). Ihre *Kleidung entspricht damit der Tracht orientalischer Barbaren, wie sie aus den Darstellungen der röm. Repräsentationskunst geläufig ist (R. M. Schneider, Art. Barbar II: RAC Suppl. 1, 917). Auf einem Sarkophag-Frg. in Rom, S. Maria in Trastevere (C 29; S 3; I unter 48; RepertChristlAntSark 1 nr. 750) weichen die J. von diesem Bekleidungsmodus ab. Sie tragen lange Tuniken u. Pallium; auf die Mützen wird verzichtet. Auf dem Glasteller aus Köln in London, Brit. Museum (C 166; S 50; I 109), sind die J. ausnahmsweise unbekleidet abgebildet (dazu B. Brenk, Tradition u. Neuerung in der christl. Kunst des 1. Jtsd. [Wien 1966] 156f). – Die drei J. können starr frontal erscheinen (zB. Sarkophagdeckel in Rom, Villa Albani [C 70; I 53; RepertChristlAntSark 1 nr. 925]) oder sich einander kommunikativ zuwenden (zB. Sarkophag in Rom, Museo Pio Cristiano [C 79; S 27; I 22; RepertChristl-AntSark 1 nr. 23c]) u. sind zumeist in Orantenhaltung wiedergegeben (unter Bezug auf die Gebete in Dan. 3 [s. o. Sp. 362]). Unmißverständlich als Betende sind die J. auf einem Mosaik in Karthago, Musée Lavigerie, durch eine beigefügte Inschrift ausgewiesen: [t]res orantes pueri (C 127; S 33; I 102). Ein Relief-Frg. aus Barba Singilia, das A. Arbeiter, Frühe hispan. Darstellungen des Daniel in der Löwengrube: Boreas 17 (1994) 6 Taf. 1, 3 der Danielikonographie zuordnet, stellt wohl die J. dar (H. Schlunk, Beiträge zur kunstgeschichtl. Stellung Toledos im 7. Jh.: MadrMitt 11 [1970] 168_{16}). Ein Relief-Frg. in Assisi, Pinacoteca Commun. (I 5; G. Binazzi: RivAC 58 [1982] Abb. 1), ist ebenfalls dieser Ikonographie zuzurechnen. In Tiergestalt erscheinen die drei J. in der Lämmerallegorie der Zwickelfelder des Iunius-Bassus-Sarkophages (RepertChristlAntSark 1 nr. 680; E. S. Malbon, The iconography of the sarcophagus of Iunius Bassus [Princeton 1990] 76/8 Abb. 17f).

2. Der Ofen. Die Öfen sind quader- oder wannenförmig u. haben in der Regel drei bogenförmige Öffnungen als Schürlöcher, in denen das aufgeschichtete Brennholz sichtbar sein kann (zB. Schmalseite eines Friessarkophages in Rom, Museo Pio Cristiano [C 84 Abb. 9; S 16; I 21; RepertChristlAntSark 1 nr. 12b]). Einige Öfen zeigen eine gemauerte Oberflächenstruktur (Abb. 1; Irwin 62f [mit schematischer Zeichung u. Lit.] vermutet, daß die Künstler ursprünglich römische Kalkbrenner zum Vorbild nahmen), manche sind zweigeschossig angelegt (zB. Malerei in der Katakombe SS. Marcellino e Pietro, Rom [I 93; J. Deckers / H. R. Seeliger / G. Mietke, Die Katakombe ‚SS. Marcellino e Pietro' (Città del Vat. 1987) 333f Taf. 54c]).

3. Erweiterung des Figurenrepertoires. Im Laufe des 4. Jh. erfährt die Feuerofenszene eine Erweiterung ihres Figurenbestandes u. entwickelt so zunehmend narrative Eigenschaften.

α. *Der Engel.* Der Engel, der Dan. 3, 49. 92. 95 LXX/ϑ' erwähnt ist, wird in die Darstellung aufgenommen. In der Katakombenmalerei kann er als sichtbares Zeichen für das Eingreifen Gottes auch durch die Hand Gottes (zB. Coemeterium Maius, Rom [C 115 Abb. 27; S 35; I 90]) oder durch eine herabfliegende Taube ersetzt werden (zB. Velatiokammer in der Priscillakatakombe, Rom [C 121 Abb. 2; S 34; I 95; L. Kötzsche, Art. Hand II: o. Bd. 13, 429]). Anfänglich erscheint der Engel als jugendlicher bartloser oder als älterer bärtiger Mann inmitten der Männer im Ofen (zB. Sarkophag der Marcia Romana Celsa, Arles, Musée Lapidaire [I 2; Rassart-Debergh, Art Abb. 55]; Th. Klauser, Art. Engel X: o. Bd. 5, 293f; zum bärtigen Engel L. Kötzsche-Breitenbruch, Die neue Katakombe an der Via Latina = JbAC ErgBd. 4 [1976] 97/102 u. Seeliger, Μάρτυρες 289; Schlunk, Mosaikkuppel aO. 133_{153} mit Lit. kann sich nach Dan. 3, 92 ϑ' eine Deutung der bärtigen Figur als Sohn Gottes vorstellen [s. o. Sp. 364f]; zum Standort des Engels innerhalb der Komposition Dresken-Weiland aO. 149 mit Anm. 733 [Liste der Denkmäler]). – Nach der Wende zum 5. Jh. wird der Engel als geflügeltes Wesen dargestellt (zB. Relief von Jubalı Kapussu, Istanbul, Archäol. Museum [C 17 Abb. 18; I 13; N. Firatlı, La sculpture byzantine figurée au Musée archéologique d'Istanbul (Paris 1990) 51 nr. 88] mit nachträglich eingeritzter Inschrift οἱ ἅγ[ιοι τ]ρῆς παῖδες). Er beruhigt die Flammen entweder mit der virga thaumaturga

(zB. Elfenbeinpyxis in Trier, Rhein. Landesmuseum [C 136; S 46; I 67]) oder mit einem Kreuzstab (zB. Kalksteinrelief in Kairo, Kopt. Museum [I 11; E. Drioton: BullSocArchCopt 8 (1942) Taf. 1; Gawdat Gabra, Cairo. The Coptic Museum (Cairo 1993) 68]; Wandmalerei des Jeremiasklosters in Saqqara [C 125; I unter 100]). Auf einer Ikone im Katharinenkloster (I unter 80; K. Weizmann, The monastery of S. Catherine at Mount Sinai. The icons 1 [Princeton 1976] 56 Taf. 22) sind die J. u. der Engel nimbiert u. mit Namensbeischriften versehen ([Ανα]νιας, [Αζ]αριας, [Μισαη]λ; Bezeichnung des Engels nicht [mehr?] vorhanden). Eine Wandmalerei aus Wadi Sarga in London, Brit. Museum (C 101; I 80; K. Wessel, Kopt. Kunst [1963] 180f Abb. 101) zeigt den nimbierten u. geflügelten Engel in Tunika u. Pallium mit der Beischrift ἄγγελος (zur Möglichkeit einer antiarianischen Aussage Seeliger, Μάρτυρες 324 mit Lit.). In der nur schriftlich überlieferten Darstellung in Notre-Dame de la Daurade sind den J. ihre Namen (Annanias, Azarias u. Mizahel) beigefügt, dem Engel der Name Gabriel (Woodruff aO. [o. Sp. 376]; lat. Text ebd. 94f nr. 17/20; Rekonstruktionszeichnung ebd. Abb. 27f). Keine andere bekannte Darstellung der Szene legt sich bei der Gestalt des Engels auf Gabriel fest (in der Kathedrale von Faras aus dem 10. Jh. ist der riesenhafte Engel als Michael ausgewiesen: K. Michalowski, Faras [1967] 138/40 Taf. 60f; vgl. o. Sp. 353. 374). Auffällig erscheint der Engel auf spätantiken Tonlampen: Übergroß u. angetan mit schmetterlingsähnlichen Flügeln, schwebt er im Hintergrund (zB. Tonlampe in Syrakus, Museo archeol. [C 159 Abb. 24; I 78]). Eine vollkommen eigenständige Komposition der Szene findet sich im 8. Jh. (?) im Kloster von Bawit: Ein großer Engel trägt die knabenhaft dargestellten Hebräer auf seinen verhüllten Händen (Drioton aO. 7 Taf. 4).

β. Der Heizer. Im Rahmen der Erweiterung des Figurenrepertoires (dazu Gerke aO. [o. Sp. 375] 177) besonders auf Sarkophagen erscheint ab der 1. H. des 4. Jh. die aus Dan. 3, 19 entwickelte Figur des Heizers. Man sieht ihn in kurzer, gegürteter Tunika entweder kniend (zB. Sarkophag in Rom, Museo Pio Cristiano [C 76; S 20; I 26; RepertChristlAntSark 1 nr. 130]) oder stehend Holz nachlegen (zB. Sarkophag in Rom, Museo Pio Cristiano [C 75; S 21; I 24; RepertChristlAntSark 1 nr. 121, 1]). Bei einigen Darstellungen scheint der stehende Heizer das Feuer mit einem Stab zu schüren (zB. Silberreliquiar aus Castello di Brivio in Paris, Louvre [C 140 Abb. 22; S 45; I 121; Rassart, Mosaïques Abb. 7]).

γ. Sonstige. Die Identifizierung der weiteren Assistenzfiguren erweist sich als schwierig. Carletti 37 (vgl. ebd. 38/45) deutet die neben dem Ofen stehende männliche Gestalt (meist in Tunika u. Pallium) als den chaldäischen Ankläger nach Dan. 3, 8 (dort jedoch Mehrzahl). Sie hat die Arme entweder vor der Brust verschränkt (zB. Sarkophag in Rom, Museo Pio Cristiano [C 77 Abb. 13; S 6a; I 28; RepertChristlAntSark 1 nr. 143]) oder hält einen rotulus in einer Hand u. hat die andere im Sprechgestus erhoben (zB. Sarkophag in der Villa Doria Pamphili, Rom [C 91; S 7; I 55; RepertChristlAntSark 1 nr. 959]). Seeliger, Μάρτυρες 290/4 unterscheidet folgendermaßen: Ist die Person den drei Männern zugewandt, sei sie der Engel (dagegen Carletti 40), richtet sie ihre Aufmerksamkeit auf den Heizer, ein Repräsentant Nebukadnezzars. Irwin 83 zieht die Möglichkeit in Betracht, daß der Bärtige mit dem rotulus den königlichen Herold aus Dan. 3, 4 oder Nebukadnezzar selbst repräsentiert. Letzteres ist allerdings unwahrscheinlich, da die Figur nicht mit *Herrschaftszeichen ausgestattet ist.

b. Szene der Anbetungsverweigerung. Seit Beginn des 4. Jh. wird die Verweigerung der Anbetung des Standbildes durch die drei J. (Dan. 3, 14/21) in den Themenschatz spätantiker Kunst aufgenommen. Dargestellt werden Nebukadnezzar, das Kultbild, die drei Männer, in Ausnahmefällen auch Begleitfiguren wie der bärtige Engel, königliche Beamte oder Soldaten. Der König, oft ausgestattet mit seinen Herrscherinsignien (Diadem, Zepter), sitzt auf der sella curulis oder steht am Szenenrand u. weist auf das zu verehrende Bild. Gekleidet ist er in Tunika u. Mantel oder wie ein röm. Kaiser in Tunika, Brustpanzer, Paludamentum u. senatorische Stiefel (zB. Arcosol in der Katakombe SS. Marco e Marcellino, Rom [C 117; I 211; L. De Bruyne: RivAC 26 (1950) 211/5 Abb. 7]). Das Kultbild ist im Gegensatz zu Dan. 3, 1, wo ein überlebensgroßes Standbild beschrieben wird (dazu Kuhl 5/7), auf eine Bildnisbüste [zB. sog. Adelphia-Sarkophag in Syrakus, Museo Naz. [Abb. 2; C 93 Abb. 32; I 184])

oder ein Tafelbild reduziert (zB. Sarkophag aus S. Lorenzo in Florenz, Museo archeol. [C 15 Abb. 30; I 241; RepertChristlAntSark 2 nr. 10]). Diese waren beweglich u. wurden in der Spätantike bei offiziellen Anlässen aufgestellt (Engemann, Herrscherbild 969/72; zu Funktion u. Bedeutung Wegner 531/8). Die drei J., die heftig gestikulierend die Huldigung des Bildes verweigern, sind entweder nebeneinander (zB. Sarkophagdeckel-Frg. in Berlin, Museum für Spätantike u. Byz. Kunst [Frühchristl. Kunst in Rom u. Kpel, Ausst.-Kat. Paderborn (1996) nr. 32; RepertChristl-AntSark 2 nr. 184]) oder im Kreis angeordnet (zB. Susannasarkophag in Arles, Musée d'art chrétien [C 8 Abb. 33; zum kreisförmigen Kompositionsschema Schmidt 71]). Die Ausstattung dieser Szene mit einem Herrscher- statt eines Götterbildes (vgl. o. Sp. 347) spielt offenbar auf den während der Christenverfolgungen häufig geforderten Kaiserkult an (Wegner 528; Engemann, Messingkanne 121; ders., Herrscherbild 1035f). Dafür spricht auch die meist frappierende Ähnlichkeit des Bildes mit den Zügen des in derselben Szene dargestellten Nebukadnezzar. – Die Szene der Anbetungsverweigerung erscheint auch in Kombination mit der Feuerofenszene, jedoch gibt es nur wenige Beispiele, bei denen die J. tatsächlich zweimal dargestellt sind (zB. Sarkophagdeckel-Frg. aus der Domitillakatakombe, Rom [C 42 Abb. 44; S 19; I 39; RepertChristlAntSark 1 nr. 548]). Häufiger fallen bei dieser Kombination die drei J. der Verweigerungsszene (wohl aus Platzgründen) weg, so daß beide Szenen zu einer verschmelzen (zB. Sarkophagdeckel in Boville Ernica, S. Pietro Ispano [C 11 Abb. 40; I nr. 8; RepertChristl-AntSark 2 nr. 63; Seeliger, Μάρτυρες 293f; anders Schmidt 78_{31f}]). – Auf spätantiken Tonlampen wird die Verweigerung der Anbetung auf drei verschiedene Arten dargestellt (Becker 163f; Carletti 88/95): Die vertraute Ausformulierung der Szene mit Nebukadnezzar, der Bildnisbüste, den drei J. u. einem begleitenden Engel überliefert zB. eine Lampe aus Egnazia in London (C 150; I 254; D. M. Bailey, Catalogue of the lamps in the Brit. Museum 3 [London 1988] Q 1795, 34. 197 Pl. 23 u. Abb. 38). Eine Variante davon gibt die Szene ohne den Engel wieder, dafür sind alle Personen, auch Nebukadnezzar (Carletti 90/3), mit einem Nimbus ausgezeichnet (zB. Tonlampe in Privatbesitz [Spätantike zwischen Heidentum u. Christentum, Ausst.-Kat. München (1989) 125 nr. 65]). Auf einigen Lampen wird eine eigenständige Ikonographie entwickelt, indem die Bildnisbüste durch eine Palme ersetzt wird (zB. Tonlampe in Mainz [C 154; I unter 254; H. Menzel, Antike Lampen im Röm.-Germ. Zentralmuseum zu Mainz (1954) nr. 596; Becker 158]; zum Symbol der Palme Carletti 94; Seeliger, Μάρτυρες 286 sieht in dieser Darstellung die drei Männer von Mamre; so auch Irwin 170).

c. Beziehungen zwischen der Szene der Anbetungsverweigerung u. den Magier-Szenen. 1. Die Huldigung der Magier. Seit dem 4. Jh. wird die Anbetungsverweigerung mehrfach der Huldigung der drei Magier vor dem Christuskind auf dem Schoß der Maria gegenübergestellt (Mt. 2, 11; zB. Sarkophag in der Katakombe SS. Marco e Marcelliano, Rom [C 44; S 5; I 43; RepertChristlAntSark 1 nr. 625]). Zwischen beiden Darstellungen lassen sich formale Ähnlichkeiten feststellen, zB. die Dreizahl der Männer sowie ihre oriental. Kleidung. Weiterhin stehen sich, jeweils an der Außenseite der Szene, die Figuren der thronenden Maria mit dem Kind u. des (thronenden oder stehenden) Nebukadnezzar mit dem Götzenbild gegenüber (Engemann, Messingkanne 121f). Ob mit dieser Gegenüberstellung eine theologische Aussage beabsichtigt war (Huldigung vor dem wahren Gott / Verweigerung des Herrscherkultes), ist zweifelhaft (ebd. 121; dagegen Schneider, Barbar aO. [o. Sp. 377] 954).

2. Die Magier vor Herodes. Bei einigen Sarkophagreliefs wurde das Bild der Anbetungsverweigerung vor Nebukadnezzar in eine Darstellung der Magier vor *Herodes umgewandelt (Mt. 2, 7f; Engemann, Messingkanne 122/5). Da die beteiligten Personen der beiden Episoden auf die gleiche Weise charakterisiert sind (drei orientalisch gekleidete Männer u. ein thronender Herrscher), müssen zur Unterscheidung der Szenen weitere Bilddetails herangezogen werden: Erscheint ein Stern (wie bei vielen Darstellungen der Huldigung der Magier [vgl. Mt. 2, 9f; D. Korol, Art. Herodes d. Gr.: o. Bd. 14, 835]) oder halten die drei Männer Stäbe (dazu ebd. 836), so handelt es sich trotz Präsenz eines Kultbildes um die Darstellung der drei Magier vor Herodes u. nicht um die Anbetungsverweigerung der J. vor Nebukadnezzar. Fünf umstrittene Beispiele aus der Sarko-

phagplastik des 4. u. 5. Jh. konnten so eindeutig der Magiererzählung zugeordnet werden (ebd. 833/40; Engemann, Messingkanne 122/5). Auch eine Szene im mittleren Bildstreifen des Kuppelmosaiks von Centcelles (C 128; S 38; I 103; Schlunk, Mosaikkuppel aO. [o. Sp. 376] 128/30 Taf. 52) muß u. a. aufgrund eines zu erkennenden Stabes wohl als Herodes-Magier-Szene gedeutet werden (Korol aO. 836). Bei der umstrittenen Darstellung im Hypogäum S. Maria in Stelle (C 126; S 40; I 101; W. Dorigo: Saggi e memorie di storia dell'arte 6 [1968] 9/31 nr. 11) ist hingegen weiterhin von einer Darstellung der J. vor Nebukadnezzar auszugehen, da die entscheidenden Details der Magierszene fehlen (S. Schrenk, Typos u. Antitypos in der frühchristl. Kunst = JbAC ErgBd. 21 [1995] 145/51, bes. 149).

d. Weitere Szenen. Die Zuführung der aneinandergeketteten J. zum Ofen zeigt wohl ein Sarkophagdeckel-Frg. in Berlin, Museum für Spätantike u. Byz. Kunst, das in seiner Art singulär ist (RepertChristlAntSark 2 nr. 221; Frühchristl. Kunst aO. nr. 33; evtl. zugehörig ist ein Deckel-Frg. in Rom, Museo Pio Cristiano [ebd. 150 Abb. 33a], das die J. in der Verweigerungsszene zeigen könnte). – Die Szene des Einstiegs in den Ofen (Seeliger, Μάρτυρες 293f) ist durch vier Beispiele aus der Sarkophagplastik überliefert (Schmidt $68f_{16/9}$). Die ikonographische Ausgestaltung ist einheitlich: Ein J. in Orantenhaltung steht bereits im Ofen, abgetrennt durch einen Engel vom zweiten J., der in leicht geneigter Haltung dem dritten J., der von einem königlichen Beamten dem Ofen zugeführt wird, die Hand als Einstiegshilfe reicht. – Wahrscheinlich das Verlassen des Ofens durch die J. zeigt eine Sigillataschale in Mainz, Röm.-Germ. Zentralmuseum (S 60 Abb. 11; I 74; Spätantike u. frühes Christentum aO. [o. Sp. 376] 682 nr. 259). Durch zwei vegetabile Motive von einer Josephszene (Gen. 39, 12) abgetrennt, erscheint ein hochaufgemauerter, bienenkorbähnlicher Ofen, aus dem oben u. seitlich Flammen schlagen. Drei unbekleidete J. entweichen im Laufschritt nach rechts. In engem Zusammenhang dazu steht die Darstellung auf einer Sigillataschale in Catania, Castello Urbino (S 61; I 71; J. W. Salomonson, Spätrömische rote Tonware mit Reliefverzierung aus nordafrikanischen Werkstätten: BullAntBesch 44 [1969] 4/109 nr. 73), die jedoch bekleidete Männer zeigt. – Nicht eindeutig zu identifizieren ist die Szene auf einer Tonschale in Mainz, Röm.-Germ. Zentralmuseum (I 75; H. L. Kessler: Age of spirituality, Ausst.-Kat. New York [1979] 484 nr. 435 mit Deutung als Altarszene nach 2 Macc. 1, 18/23; Spätantike zwischen Heidentum u. Christentum aO. 126 nr. 66 als Feuerofenteller). Statt des Ofens ist ein aufgemauerter Altar mit Hörnerenden zu sehen, auf dem Flammen lodern. Eine solche altarähnliche Form der Darstellung eines Feuerofens findet innerhalb der J.ikonographie bislang keine Entsprechung. Drei junge Männer in orientalischer Kleidung tanzen in bewegter Manier um ihn herum, wobei die beiden äußeren eine ähnliche Körperhaltung aufweisen wie auf der oben gen. Mainzer Schale. Der mittlere hingegen, mit ausgebreiteten Armen, scheint zu fliegen. Einen ähnlichen Altar zeigen zwei Keramik-Frg. der Prähist. Staatsslg., München (ebd. nr. 68f). Dort sind jedoch wie auf einem Frg. aus Karthago (I 70; Salomonson aO. nr. 46) drei nackte Knaben im Feuer zu erkennen, die ebd. 38 wohl zu Recht nicht der J.ikonographie zugerechnet, sondern als Geburt der Dioskuren aus dem Ei der Leda gedeutet werden (zur Legende ebd. 38/43). – Ob eine Szene auf Tonlampen, die drei dicht nebeneinander stehende junge Männer in orientalischer Kleidung (ohne Mützen) zeigt, tatsächlich zur J.ikonographie gehört (Bailey aO. [o. Sp. 383] 197f zu nr. Q 1796 MLA u. Q 1797 MLA mit Taf. 23) oder einfach drei tanzende Männer wiedergibt (Seeliger, Μάρτυρες 286f), ist nicht zu klären.

E. Becker, Protest gegen den Kaiserkult u. Verherrlichung des Sieges am Pons Milvius in der christl. Kunst der konstantinischen Zeit: Konstantin d. Gr. u. seine Zeit, Festschr. A. de Waal = RömQS Suppl. 19 (1913) 155/90. – F. Bisconti, I tre giovani di Babilonia nella fornace su un coperchio di sarcofago da Stimigliano (Rieti): VetChr 22 (1985) 261/9. – A. Bludau, Die alex. Übers. des Buches Dan. u. ihr Verhältnis zum masoretischen Text = BiblStud 2, 2f (1897). – P.-M. Bogaert, Dan. 3 LXX et son supplément grec: van der Woude 13/37. – H. Brandenburg, Rez. C. Carletti: ByzZs 69 (1976) 629. – L. Brottier, ‚Et la fournaise devint source'. L'épisode des trois jeunes gens dans la fournaise (Dan. 3) lu par Jean Chrysostome: RevHistPhilRel 71 (1991) 309/27. – C. Carletti, I tre giovanni ebrei di Babilonia nell'arte cristiana antica = Quad. di VetChr 9 (Brescia 1975). – P. Carmassi, ‚Mysterium ma-

gnum factum est in Babylonia'. Ausführungen zum ambrosianischen Fest der drei J. u. seine patristischen Hintergründe: Eccl. Orans 15 (1998) 323/402. – E. DASSMANN, Sündenvergebung durch Taufe, Buße u. Martyrerfürbitte in den Zeugnissen frühchristlicher Frömmigkeit u. Kunst = MünstBeitrTheol 36 (1973). – M. DULAEY, Les trois Hébreux dans la fournaise (Dn 3) dans l'interprétation symbolique de l'église ancienne: RevScRel 71, 1 (1997) 33/59. – J. ENGEMANN, Art. Herrscherbild: o. Bd. 14, 966/1047; Eine spätantike Messingkanne mit zwei Darstellungen aus der Magiererzählung im F. J. Dölger-Institut in Bonn: Vivarium, Festschr. Th. Klauser = JbAC ErgBd. 11 (1984) 115/31. – M. FORDERER, Der Schild des Achilleus u. der Lobgesang im Feuerofen: StudGen 8 (1955) 294/301. – J. W. VAN HENTEN u. a. (Hrsg.), Die Entstehung der jüd. Martyrologie = StudPostBibl 38 (Leiden 1989). – K. IRWIN, The liturgical and theological correlations in the associations of representations of the three Hebrews and the magi in the Christian art of late antiquitiy, Diss. Berkeley (1985). – K. KOCH, Deuterokanonische Zusätze zum Danielbuch. Entstehung u. Textgeschichte 1/2 = Alter Orient u. AT 38, 1/2 (1987). – C. KUHL, Die drei Männer im Feuer (Dan. Kap. 3 u. seine Zusätze) = ZAW Beih. 55 (1930). – U. LANGE, Ikonographisches Register für das RepertChristlAntSark 1 (1996) 61/3. – M. MARK, Der Lobgesang der drei jungen Männer in Dan. 3: TrierTheolZs 107 (1998) 45/61. – C. A. MOORE, Art. Daniel, Additions to: Anchor Bible Dict. 2 (1992) 18/28. – J. MUYSER, Le culte des trois saints jeunes gens chez les Coptes: Cahiers Coptes 6 (1954) 17/31. – O. PLÖGER, Zusätze zu Dan. = JüdSchrHRZ 1, 1 (1973) 63/87. – M. RASSART(-DEBERGH), ,Les trois Hébreux dans la fournaise' dans l'art paléochrétien: Byzant 48 (1978) 430/55; Les trois Hébreux dans la fournaise en Égypte et en Nubie chrétiennes: RivStudOrient 58 (1984 [1987]) 141/51; Trois mosaïques d'époque paléochrétienne. Fragment d'une scène représentant les trois Hébreux dans la fournaise: MonPiot 58 (1973) 44/58. – TH.-M. SCHMIDT, Die drei hebr. J. in Ketten. Ein unbeachtetes Sarkophagfragment wirft neues Licht auf eine alte Erzählung (Dan. 3, 1ff): Frühchristliche Kunst aO. (o. Sp. 383) 67/79. – A. SCHMITT, Die griech. Danieltexte (ϑ' u. ό) u. das Theodotionproblem: BiblZs 36 (1992) 1/29. – H. SCHNEIDER, Die altlat. biblischen Cantica = Texte u. Arbeiten 1, 29f (1938); Die biblischen Oden: Biblica 30 (1949) 28/65. 239/72. 433/52. 479/500. – J. SCHÜPPHAUS, Das Verhältnis von LXX- u. Theodotion-Text in den apokryphen Zusätzen zum Dan.-Buch: ZAW 83 (1971) 49/72. – H. R. SEELIGER, Christl. Archäologie u. Mentalitätsgeschichte: RivAC 62 (1986) 299/313, bes. 306/13; Πάλαι μάρτυρες. Die Drei J. im Feuerofen als Typos in der spätantiken Kunst, Liturgie u. patristischen Literatur: Liturgie u. Dichtung, Festschr. W. Dürig 2 = Pietas liturgica 2 (1983) 257/334. – U. STEFFEN, Feuerprobe des Glaubens. Die Drei Männer im Feuerofen (1969). – E. VERGANI, La verità nella fornace. L'esegesi di Dn nella chiesa siriaca antica, Diss. Bologna (1994/95) (uns nicht zugänglich). – M. WEGNER, Das Nabuchodonosor-Bild: Pietas, Festschr. B. Kötting = JbAC ErgBd. 8 (1980) 528/38. – K. WESSEL, Art. J.: RealLexByzKunst 3 (1978) 668/76. – A. S. VAN DER WOUDE (Hrsg.), The Book of Daniel in the light of new findings = BibliothEphemTheolLov 106 (Leuven 1993).

Friederike Maria Kulczak-Rudiger (A I. III; B IV) / Peri Terbuyken (A II. IV/VII; B I) / Matthias Perkams (B II) / Heinzgerd Brakmann (B III).

Jüngstes Gericht s. Totengericht; Weltgericht.

Jugend.

A. Einleitung.
I. Allgemeines 389.
II. Definition 389.

B. Nichtchristlich.
I. Griechisch. a. Frühes Griechentum. 1. Homer 390. α. Charakteristika der Jugend 390. β. Bedeutung der Pubertät 391. γ. Pubertätsriten 391. δ. Generationenkonflikte 392. ε. Telemachos 392. 2. Hesiod 393. 3. Lyriker 394. 4. Sparta 395. b. Klassisches (u. hellenistisches) Griechentum 396. 1. Zwischen physischem u. gesellschaftlichem Erwachsensein. α. Körperliche Symptome der Pubertät 396. β. Mentale u. moralische Symptome der Pubertät 397. γ. Riten u. Opfer 398. δ. Pubertät u. Mündigkeit 399. ε. Ephebie 399. ζ. Neoi-Vereine 400. η. Bedeutung des 30. Lebensjahres 401. 2. Charakteristika der Jugend 401. 3. Erziehung u. Bildung 403. 4. Literarische Betätigung 404. 5. Rednerische u. politische Betätigung 405. 6. Vergnügungen 405. 7. Freundschaft u. Liebe 406. 8. Generationenkonflikte 407.
II. Römisch 409. a. Institutionell. 1. Zeitliche Fixierung der Jugend 409. 2. Pubertät u. Anlegen der toga virilis 409. 3. Mündigkeit 411. b. Intellektuell u. psychisch 412. 1. Charakteristika der Jugend. α. Negative 412. β. Positive 413. c. Lebenswelt. 1. Freizeit. α. Sport u. Spiele 413. β. Weitere Vergnügungen u. Auswüchse 414. γ. Gruppenbildung 415. 2. Beruf u. öffentliches Leben 416. 3. Verhältnis von jung u. alt 417. 4. Freundschaft u. Liebe 418. 5. Poesie, Rhetorik u. Philosophie 419.

III. Alttestamentlich u. jüdisch. a. Altes Testament 421. 1. Pubertät u. Heiratsalter 421. 2. Bedeutung des 20. Lebensjahres 421. 3. Bedeutung des 30. Lebensjahres 422. 4. Physische u. mentale Eigenschaften 422. 5. Verhältnis von jung u. alt 424. 6. Jugend u. Weisheit 425. b. Rabbinisches Judentum 426. 1. Pubertät 427. 2. Bedeutung des 20. Lebensjahres 428. 3. Bedeutung des 30. Lebensjahres 429. 4. Heiratsalter 429. c. Philo 429.

C. Christlich.
I. NT u. Urkirche. a. Jesu Alter zZt. seines ersten öffentlichen Auftretens 430. b. Alter der Jünger 431. c. Junge Menschen in den Evangelien 431. d. Junge Menschen in den frühchristl. Gemeinden 432. e. Verhältnis von jung u. alt 432.
II. Patristische Zeit. a. Allgemeines. 1. Physisch u. mental 433. 2. Pubertätsriten 435. 3. Hochzeitsalter 435. 4. Bedeutung des 30. Lebensjahres 436. b. Psychisch. 1. Die Jugend als Krisenzeit 436. 2. Charakteristika der Jugend. α. Negative 437. β. Positive 439.
III. Alterstranszendenz (puer senex) u. Verjüngung 440.

A. Einleitung. I. Allgemeines. Ebensosehr wie durch Geschlecht oder Stand wird der Charakter einer Person bestimmt durch die Altersstufe (Tert. virg. vel. 8, 2 [CCL 2, 1218]: quid est omnis [scil. mulier (1 Cor. 11, 5)] nisi omnis generis, omnis ordinis, omnis condicionis, omnis dignitatis, omnis aetatis?; apol. 1, 7 [CCL 1, 86]: omnem sexum, aetatem, condicionem, etiam dignitatem; nat. 1, 16, 7 [ebd. 35]: aetatis ac sexus necessitate). Gleichheit der Altersstufe schafft ein starkes Zusammengehörigkeitsgefühl (Plat. Phaedr. 240C; Aristot. rhet. 1, 11, 1371b 15f; eth. Nic. 8, 12, 1161b 33/5 jeweils unter Hinweis auf das Sprichwort ἧλιξ ἥλικα τέρπει); die Altersstufe beeinflußt Denkart, Fühlen u. Handeln, ist von wesentlicher Bedeutung für das bessere Verstehen eines Individuums. Jede Altersstufe hat ihren spezifischen Charakter, vgl. Cic. Cato 33: sua ... cuique parti aetatis tempestivitas est data, ut et infirmitas puerorum et ferocitas iuvenum et gravitas iam constantis aetatis et senectutis maturitas naturale quiddam habeat, quod suo tempore percipi debeat.

II. Definition. Unter J. versteht man heute wie in der Antike die Altersstufe zwischen dem physischen Erwachsensein, d. h. dem Eintreten der Pubertät, u. dem ‚wirklichen', d. h. gesellschaftlichen u. psychischen, Erwachsensein. Diese Lebensphase ist sozial bedingt, fehlt evtl. in bestimmten Kulturen u. Perioden (Übersicht über die entsprechenden Theorien: Kleijwegt 1/25), ist aber in dem hier zu behandelnden Zeitraum überall erkennbar als die Lebensphase zwischen etwa dem 15. u. 30. Lebensjahr. Weil sie stark gesellschaftlich bestimmt ist, macht (sogar innerhalb derselben Lebensgemeinschaft) nicht jeder Jugendliche die gleiche Entwicklung durch. Die Quellen unterrichten vor allem über die männlichen Jugendlichen aus gehobenem Milieu. Daß wir wenig über das ‚einfache' Volk erfahren, verwundert nicht, da die (vor allem literarischen) Quellen von Angehörigen der höheren Klassen stammen. Ebenso kann man mangels näherer Nachrichten kaum etwas über die J. der *Frau sagen; Angaben über sie betreffen vor allem ihren Status als Frau, zB. Jungfrau, Ehefrau, Witwe, Mutter (Garland 10. 163. 198. 200. 243; zur Wertschätzung der J. der Frau vgl. u. Sp. 403 [Göttinnen, Heroinen]).

B. Nichtchristlich. I. Griechisch. a. Frühes Griechentum. 1. Homer. In der Adelskultur, die *Homer beschreibt, finden wir nur die Gegenüberstellung von jung (νέοι) u. alt (γέροντες, παλαιοί), die gern zusammen genannt werden (Il. 2, 789; 9, 36. 258; 14, 108; Od. 1, 395; 4, 720). Die J.periode ist hier stets relativ lang (bis zum Auftreten der ersten grauen *Haare bzw. bis etwa zum 40. Lebensjahr?; Mette 258f bzw. 322f: die Jüngeren haben blonde Haare) u. wird nicht durch die Heirat beendet (Zoepffel 331f).

α. *Charakteristika der Jugend.* In der Blüte der J. (ἥβης ἄνθος) hat man die größte Kraft (κράτος ... μέγιστον: Il. 13, 484; vgl. 11, 668/72). Die Jüngeren tragen daher auch die Hauptlast der Kriegführung (Mette 259 bzw. 232). Auf geistigem Gebiet stehen sie den Älteren nach (Il. 19, 216/9); sie sind unvernünftig (αἰεὶ ... νεώτεροι ἀφραδέουσιν: Od. 7, 294) u. neigen zu Übertretungen (ὑπερβασίαι), weil ihre Einsichtsfähigkeit noch gering ist (Il. 23, 587/90; ebd. 603: νόον νίκησε νεοίη). Hinzu kommen Eigenschaften wie Leichtsinn (Il. 20, 411) u. Launenhaftigkeit (3, 108), ja sogar, wie das Beispiel der Freier der Penelope zeigt, Dreistigkeit (νέοι ὑπερηνορέοντες: Od. 2, 331) u. Geringschätzung der Älteren (ebd. 178/207). Andererseits ruft die J. Sympathie hervor: Gegenüber einem alten Mann ist der Jüngling selbst im Tod noch schön (Il. 22, 71/6). Er besitzt Anmut (χαριεστάτη ἥβη: Il. 24, 348; Od. 10, 279); Ruhm (κῦδος) ist sein höchstes Ziel (Il. 11,

225), in allem will er der Erste u. Beste sein (6, 208). Kennzeichen eines edlen Charakters ist die Scheu (αἰδώς), die einen Jüngling befällt, wenn er sich an einen Älteren wendet (Od. 3, 23f; vgl. u. Sp. 402. 413. 439f).

β. Bedeutung der Pubertät. Die Pubertät (ἥβη) muß damals ein bedeutender Einschnitt im Leben eines Menschen gewesen sein (Zoepffel 323f). – Die ersten Barthaare waren das sichtbare Merkmal dieses physischen Prozesses (Il. 24, 347f; Od. 10, 279; 11, 317/20; 18, 269f). Homer u. viele andere Dichter hielten dieses Lebensalter für das schönste (Il. 24, 348; Od. 10, 279; Straton: Anth. Pal. 12, 4). – Sobald der Sklave Eumaios u. Odysseus' Schwester Ktimene, die zusammen aufgewachsen waren, ‚die ersehnte J.' (ἥβη πολυήρατος) erreicht haben, wird das Mädchen verheiratet u. der junge Sklave, neu eingekleidet, zur Arbeit aufs Land geschickt (Od. 15, 366/70); beide sind nunmehr in die Welt der Erwachsenen entlassen. Als Odysseus nach Troja zieht, sagt er Penelope, daß sie, sobald ihrem Sohn ein Bart wächst, den Mann ihrer Wahl heiraten u. das Haus verlassen könne (Od. 18, 269f). Von diesem Augenblick an gilt ein junger Adliger zwar als mündig u. erhält, wenn sein Vater gestorben ist, das ‚Recht des Hausherrn', kann die Volksversammlung zusammenrufen u. vor ihr sprechen (Zoepffel 324f), aber er scheint nicht in jeder Hinsicht als vollwertig angesehen worden zu sein (ebd. 325f. 328). Die Anerkennung erfolgt im Fall des Telemachos erst nach der Rückkehr von seiner Reise (s. u. Sp. 393); auch andere Helden des Epos unternehmen in jungen Jahren eine *Reise in fremde Länder. Vermutlich verbergen sich dahinter uralte Initiationsriten, deren Bedeutung selbst den Dichtern nicht mehr bekannt war oder verschwiegen wurde (Zoepffel 326f).

γ. Pubertätsriten. Von Zeremonien, die in adligen Kreisen mit der Pubertät verbunden waren, finden wir nur wenige Spuren. Die Tatsache, daß der junge Mann bzw. Krieger κοῦρος genannt wurde (zB. Il. 1, 470. 473; 2, 551; 4, 321. 393; 5, 807; 9, 68. 86. 175; 12, 196; Jeanmaire 37f; Zoepffel 328f; Abb.: G. M. A. Richter, Kouroi[3] [New York 1970]; dies., Korai [London 1968]; E. Buschor, Frühgriechische Jünglinge [1950]), deutet, da dieses Wort wahrscheinlich von κείρειν abgeleitet ist (Zoepffel 328) u. mit dem in späterer Zeit bezeugten κούρειον (s. u. Sp. 398f) zusammenhängt, auf ein rituelles Haar- oder Bartopfer bei Beginn der Pubertät hin. Jeanmaire 29/31 sieht in den κοῦροι eine Teilgruppe der νέοι; einem König als eine Art von Schildknappen oder Pagen dienend, seien ihnen bestimmte militärische, religiöse u. gesellschaftliche Aufgaben anvertraut gewesen (Bedenken dagegen: Zoepffel 330f). Zu Reisen der jungen Männer als möglichen Initiationsriten s. oben.

δ. Generationenkonflikte. Selten oder nie stehen sich bei Homer jung u. alt feindlich gegenüber. Beide verteidigen dieselben Werte, u. die Jüngeren hoffen, in die Fußstapfen der Älteren zu treten. Doch gab es schon damals Spannungen zwischen den Generationen (Querbach), wobei man in zweierlei Hinsicht von einem Generationenkonflikt sprechen kann. Zum einen waren die Angehörigen der älteren Generation (mit Nestor als dem weisen Anführer) überzeugt, daß sie in ihrer J. viel tapferer gewesen seien als die derzeitigen jungen Männer (Il. 1, 259/73; 4, 370/400; Querbach 55/7), was diese natürlich bestritten (Il. 4, 404/10). Zum anderen meinten die Älteren, an Weisheit überlegen zu sein (Il. 9, 56/61; 19, 216/9; Querbach 58f); Ratschläge zu erteilen sei ihr Vorrecht (Il. 4, 322f; Gnilka, Greisenalter 1004). Dem stimmten die Jüngeren grundsätzlich zu u. akzeptierten Ratschläge, die nicht strittig waren (zB. Il. 9, 79; 10, 194f); wenn aber die Meinungen auseinandergingen, taten sie, was ihnen am besten schien (Querbach 59/61). ‚In fact, rarely if ever in the Iliad does an older man actually convince a younger man to desist from something which he is determined to do' (ebd. 61). Achill rebelliert sogar gegen die überlieferten Werte der heroischen Gesellschaft (W. Jaeger, Paideia[4] 1 [1959] 77f; P. Wathelet, Rites de passage dans l'Iliade: Moreau 61/72). Damit steht er zwar allein, ‚but nonetheless it is significant that he is a young man' (Querbach 64). Diomedes wehrt sich dagegen, daß man ihn nicht ernst nimmt, einzig weil er jung ist; verschiedentlich ist nämlich sein Rat besser als der eines Älteren (ebd. 61/3 mit Verweis auf Il. 9, 697/709; 10, 220/6).

ε. Telemachos. Neben Patroklos, Neoptolemos, Diomedes, Achill, Orest, Pylades, Antilochos oder Paris ist der ‚vernünftige' (πεπνυμένος: Od. 1, 306) Telemachos ‚one of the most engaging portraits of a young man poised on the brink of adulthood in the whole

western literature‘ (Garland 170). Er ist vielleicht der einzige homerische Held, der eine Entwicklung durchmacht, u. zwar vom kleinen Kind (νήπιος ἠδὲ χαλίφρων: Od. 19, 530) bis zum Errreichen des ‚Maßes der J.‘ (μέγας ἐστὶ καὶ ἥβης μέτρον ἱκάνει: ebd. 532; zu ἥβης μέτρον als dem ‚vollen Maß der J.‘, d. h. dem Übergang von der Pubertät zum Erwachsensein, zB. C. M. Tazelaar: Mnem 4. ser. 20 [1967] 144f; Loraux 6_{25}). Zu Beginn der Odyssee (1, 90) ist er ca. 20 Jahre alt (Zoepffel 324), somit in einem Alter, in dem er die Volksversammlung einberufen kann (s. o. Sp. 391). Damals ist er noch unerfahren, schüchtern, ohne besonderen Tatendrang, mit wenig Selbstvertrauen. Im Auftrag der Göttin Athene geht er auf die Suche nach seinem Vater, um ihn über das Treiben der Freier zu informieren. Während seiner Wanderungen durch Pylos u. Sparta, wo Menelaos auf seine Persönlichkeitsentwicklung einwirkt, beginnt er sich seiner Identität bewußt zu werden u. wird immer selbstsicherer. Das Erreichen des Erwachsenseins wird dadurch symbolisiert, daß er die Kraft hat, den Bogen seines Vaters zu spannen (auch wenn er dies auf ein Zeichen des Odysseus hin nicht ausführt: Od. 21, 124/9; Schweingruber 21f; Bork 87/92; Garland 170/4; Zoepffel 324/6; Jaeger aO. [o. Sp. 392] 55/62; C. M. H. Millar, The growth of Telemachus: GreeceRome 1 [1954] 58/64; A. Moreau, Odyssée 21, 101/39. L’examen de passage de Télémaque: ders. 93/104). Der Reifungsprozeß des jungen Helden erinnert an den Übergang vom Mädchen zur Frau, wie er bei Nausikaa beschrieben wird; dort wird allerdings anders als bei Telemachos auch die sexuelle Reifung beachtet (Garland 173f; D. E. Belmont, Telemachus and Nausicaa: ClassJourn 63 [1967] 1/9).

2. Hesiod. In *Hesiods Weltaltermythos sind drei der fünf Geschlechter mit Angaben zum Lebensalter verbunden (op. 109/201; T. M. Falkner, Slouching towards Boeotia. Age and age-grading in the Hesiodic myth of the five races: ClassAnt 8 [1989] 42/60). Das goldene Geschlecht kennt kein Greisenalter, sondern bleibt stets im gleichen (jugendlichen) Alter (op. 113/5; M. L. West, Hesiod. Works and days [Oxford 1978] 180 zu v. 114; Gnilka, Greisenalter 1005). Das silberne Geschlecht erreicht erst nach 100 Jahren Kindheit das J.alter, in welchem es in Hybris gegenüber Menschen u. Göttern verfällt (op. 130/7). Beim eisernen Geschlecht haben die Kinder schon bei der Geburt graue Haare (op. 181) u. halten ihre Eltern, wenn diese alt werden, nicht in Ehren (op. 185/8; Reinhold 22; Gnilka, Greisenalter 1005). – Frg. 321 M./W. wird jedem Lebensalter ein eigenes Charakteristikum zugeordnet, darunter der J. die Taten: ἔργα νέων, βουλαὶ δὲ μέσων, εὐχαὶ δὲ γερόντων (Falkner aO. 49; Gnilka, Greisenalter 1005f). – Heiraten soll der Mann mit ca. 30 Jahren (op. 695/7) u. die Frau im fünften Jahr der Pubertät (op. 698: ἡ δὲ γυνὴ τέτορ’ ἡβώοι, πέμπτῳ δὲ γαμοῖτο), womit ein Alter von etwa 19 Jahren angedeutet sein wird (s. auch West aO. 327 zSt.).

3. Lyriker. Die Abgrenzung der Altersstufen ist bei den Lyrikern wie bei Homer u. Hesiod im allgemeinen ziemlich unbestimmt (M. Vílchez, Sobre los períodos de la vida humana en la lírica arcaica y la tragedia griega: Emerita 51 [1983] 63/95. 251/3); meist beschränken sie sich auf die Gegenüberstellung von J. (ἥβη) u. Alter (γῆρας). Eine Ausnahme bildet die berühmte Lebensalterelegie Solons (frg. 27 West^2), ‚ein Kernstück frühgriechischen Denkens‘ (Preisshofen 81). Aufgrund der Hebdomadenlehre (W. H. Roscher, Die Hebdomadenlehren der griech. Philosophen u. Ärzte = AbhLeipzig 24, 6 [1906]) unterscheidet Solon im Menschenleben zehn Abschnitte von jeweils sieben Jahren (Preisshofen 81/5; H. Steinhagen, Solons Lebensalter-Elegie: G. Pfohl [Hrsg.], Die griech. Elegie = WdF 129 [1972] 263/81). Zum Ende der zweiten Hebdomade (8/14 Jahre) hin setzt die Reife des Menschen ein (v. 4: ἥβης … σήματα γεινομένης), in der dritten (15/21 Jahre), während die Gliedmaßen noch wachsen, beginnt der Bartwuchs, u. die Hautfarbe ändert sich (v. 5f), in der vierten (22/8 Jahre) steht der Mann auf dem Höhepunkt seiner Kraft (v. 7f), u. die fünfte (29/35 Jahre) ist für ihn die rechte Zeit, an Heirat u. Nachwuchs zu denken (v. 9f). In den folgenden Hebdomaden tritt der Verstand in den Vordergrund, bis in der zehnten der Tod das natürliche Ende der Entwicklung bildet (v. 11/8). So folgt das Leben nach Solon einer festen Gesetzmäßigkeit, jede Lebensphase hat ihren eigenen Wert bis hin zum Greisenalter (Steinhagen aO. 269f; Gnilka, Greisenalter 1007). – Andere dagegen, vor allem Mimnermos, kennen nur die Antithese von J. u. Greisenalter. Danach ist allein die J. mit ihren Liebesfreuden lebenswert (Mimn. Lyr. frg. 1 West^2); wenn sie vorbei ist (ihre Ver-

gänglichkeit wird öfters beklagt: Theogn. 527f. 1069f. 1131f West[2]), ist es besser, zu sterben als weiterzuleben (Mimn. Lyr. frg. 2, 9f W.[2]; Gnilka, Greisenalter 1006f). Sie ist bezaubernd (Anacr. frg. 50, 3 Page: χαρίεσσα … ἥβη), herrlich (Theogn. 985 W.[2]: ἀγλαὸς ἥβη; vgl. Il. 24, 348; Od. 10, 279) u. kostbar (Mimn. Lyr. frg. 5, 5 W.[2]: ἥβη τιμήεσσα); sie wird mit einer Frucht verglichen (frg. 2, 7f: ἥβης καρπός), einer Blüte (frg. 2, 3: ἄνθεσιν ἥβης; Tyrt. frg. 10, 28 West[2]: ἐρατῆς ἥβης ἀγλαὸν ἄνθος; Simonid. frg. 20, 5 West[2]: ἄνθος … πολυήρατον ἥβης; Loraux 22_{87}) oder einem Traum (Mimn. Lyr. frg. 5, 4f W.[2]: ὀλιγοχρόνιον γίνεται ὥσπερ ὄναρ | ἥβη τιμήεσσα). Ein Großteil der Gedichte Sapphos spiegelt die Bewunderung all dessen wider, was jung u. schön ist, was Liebe erwecken u. empfangen kann (Preisshofen 56/67). Doch hat die J. auch Schattenseiten: ἥβη u. νεότης haben wenig Einsicht u. sind unstet (Theogn. 629f W.[2]). Der junge Mensch beginnt in seiner Leichtfertigkeit vieles, was unvollendet bleiben muß, da das Leben kurz ist (Simonid. frg. 20, 5/11 W.[2]). – Bei einigen Dichtern stehen jung u. alt nicht im Gegensatz zueinander, sondern bereichern sich wechselseitig u. hängen voneinander ab. So sind nach Pindar in Sparta die Alten für die Ratschläge zuständig u. die Jungen für den Waffendienst (frg. 199 Snell; Preisshofen 108; vgl. Eur. frg. 508 Nauck[2]). In seinen Epinikien werden naturgemäß immer wieder junge Männer gefeiert (Mette 260f bzw. 324f). Deren Ruhm lebt in den folgenden Generationen fort, die sich ihrerseits bewähren mögen (vgl. Pind. Nem. 7, 98/101; Preisshofen 103/5). – Tyrtaios (ebd. 53/6; Mette 259f bzw. 323f) forderte in seinen Kriegsliedern die Jungen auf, tapfer zu kämpfen (frg. 10, 15; 11, 10 W.[2]), offenbar mit Erfolg (vgl. des Leonidas Urteil über ihn Plut. vit. Cleom. 2, 4). Wenn ein Älterer im Kampf falle, sei dies ein häßlicher Anblick, bei einem Jüngling dagegen sei alles angemessen, solange er nur die glänzende Blüte der J. besitze; selbst tot sei er noch schön (frg. 10, 21/30 W.[2] [mit zT. wörtlichen Anklängen an Il. 22, 71/6; s. o. Sp. 390]).

4. Sparta. (Blomenkamp 503f; Zoepffel 352/8; N. M. Kennell, The gymnasium of virtue. Education and culture in ancient Sparta [Chapel Hill 1995].) In Sparta übernahm der Staat vom 7. Lebensjahr an die Erziehung der Kinder, die in verschiedene (schwer zu definierende) Altersklassen eingeteilt wurden. Die Jugendlichen unter ihnen wurden besonders streng behandelt, weil sie als höchst anfällig für Arroganz (φρόνημα), Frevelmut (ὕβρις) u. Begierden (ἐπιθυμίαι τῶν ἡδονῶν) galten (Xen. resp. Lac. 3, 1f). Zur Erziehung gehörten u. a. die sog. κρυπτεία, eine Art Überlebenstraining in der Wildnis (Kennell aO. 131f [Lit.]; E. Lévy, La kryptie et ses contradictions: Ktèma 13 [1988] 245/52; H. Jeanmaire, La cryptie lacédémonienne: RevÉtGr 26 [1913] 121/50 [mit Parallelen aus anderen Kulturen]; Zoepffel 355), u. die διαμαστίγωσις, ein Fest zu Ehren der Artemis Orthia, bei dem die Jungen wetteiferten, wer am längsten die Peitschenhiebe ohne Schmerzenslaut ertrug (Kennell aO. 70/8. 111/3. 149/61; Zoepffel 353f). Eine pädagogische Funktion hatte auch die Päderastie als eine Art Initiation in die adlige Männergesellschaft (Xen. resp. Lac. 2, 13f; Hoheisel 300f; Kennell aO. 124f; vgl. bzgl. Kreta Zoepffel 356/8; M. Bile, Les termes relatifs à l'initiation dans les inscriptions crétoises: Moreau 11/8). – Mit 20 Jahren war die gesellschaftliche ἥβη erreicht (Zoepffel 359), mit der die Pflicht zum Waffendienst begann. Ausgehend von diesem Zeitpunkt wurden die Jahrgänge gezählt, zB. τὰ δέκα ἀφ' ἥβης (Xen. hist. Gr. 2, 4, 32; 3, 4, 23), τὰ πέντε καὶ τριάκοντα ἀφ' ἥβης (ebd. 6, 4, 17) u. τὰ τετταράκοντα ἀφ' ἥβης (ebd. 5, 4, 13; 6, 4, 17; vgl. resp. Lac. 2, 2; 4, 1: οἱ ἡβῶντες; A. Billheimer: TransProcAmPhilolAss 77 [1946] 214/20; Tazelaar aO. [o. Sp. 393] 141/6). Mit 20 war man zwar mündig, aber erst mit 30 wurde man als vollwertiger Bürger angesehen (Zoepffel 359/61; Kennell aO. 117f; vgl. Sp. 391. 399/401. 421f. 428f. 436). – In der Regel heiratete der Mann mit etwa 25 Jahren, die Frau mit ca. 18/20 (P. Cartledge, Spartan wives: ClassQuart 75 [1981] 94f [Lit.]).

b. Klassisches (u. hellenistisches) Griechentum. Der Schwerpunkt liegt auf dem Athen des 5. u. 4. Jh., doch wird die Grenze gelegentlich überschritten, um den Ursprung oder die Nachwirkung einer bestimmten Erscheinung zu verfolgen.

1. Zwischen physischem u. gesellschaftlichem Erwachsensein. α. Körperliche Symptome der Pubertät. (Th. Hopfner, Das Sexualleben der Griechen u. Römer 1 [Prag 1938] 225/365; Bork 103/6; Eyben, Geschlechtsreife 403/7.) Körperlich haben die J.jahre ihre eigene Physiologie. Während die Kinderjahre warm u. feucht sind, die Zeit

des Erwachsenseins kalt u. trocken, das Greisenalter kalt u. feucht, ist die J. warm u. trocken (Hippocr. vict. 1, 33 [CMG 1, 2, 4, 150]; Eyben, Romein $42f_{3f}$; Pythagoras soll nach Diog. L. 8, 10 bei seiner Gleichsetzung der vier Lebensabschnitte mit den Jahreszeiten [Gnilka, Greisenalter 996] der J. den Sommer zugeordnet haben). Die Pubertät bildet den bedeutendsten Wendepunkt in der physischen Entwicklung. Aristot. hist. an. 7, 1, 581a 11/82a 33 werden einige Merkmale angeführt: Beginn der Samenbildung im Alter von 14 Jahren (2 x 7 Jahre; Einfluß der Hebdomadenlehre: Roscher aO. [o. Sp. 394]; vgl. Plat. leg. 8, 833CD: sexuelle Reife der Mädchen mit 13 Jahren; Eyben, Geschlechtsreife 406f), wobei der Same bis zum 21. Lebensjahr unfruchtbar ist; Wachsen der ersten Schamhaare (u. Barthaare: Plat. conv. 181D; Protag. 309AB; Aristoph. thesm. 582f); Veränderung der Stimme, Stimmbruch (τραγίζειν: Aristot. hist. an. 7, 1, 581a 21); Anschwellen und Veränderung von Brust (auch bei den Jungen) u. Schamteilen; bei den Mädchen Beginn der Menstruation, wenn die Brust etwa zwei Fingerbreit größer geworden ist; der Sexualtrieb erwache, weshalb Jungen u. Mädchen beaufsichtigt werden müßten, um zu frühen Liebesgenuß zu verhindern (Garland 169f); der Gesundheitszustand ändere sich, sowohl zum Guten als auch zum Schlechten (Eyben, Geschlechtsreife 407). – Die J. ist eine Zeit der Schönheit u. Kraft (Democr.: VS 68 B 294: ἰσχὺς καὶ εὐμορφίη νεότητος ἀγαθά, γήραος δὲ σωφροσύνη ἄνθος; Aristot. pol. 7, 9, 1329a 14/6: πέφυκεν ἡ μὲν δύναμις ἐν νεωτέροις, ἡ δὲ φρόνησις ἐν πρεσβυτέροις εἶναι).

β. Mentale u. moralische Symptome der Pubertät. Nach Aët. plac. 5, 23 (Diels, Dox. 434f), der sich auf Heraklit (VS 22 A 18) u. die Stoiker (SVF 2, 764) beruft, erreicht der Mensch seine Vollendung um die zweite Hebdomade (s. o. Sp. 394), d. h. um das 14. Lebensjahr, wenn er sich des Guten u. Bösen bewußt wird u. darin unterrichtet werden kann. Mit der Pubertät ist der Mensch zum abstrakten Denken fähig (Eyben, Geschlechtsreife 409/11; ders., Romein 66/9), erreicht er das Alter der Vernunft (Plat. conv. 181D: mit dem Bartwuchs kommt auch der Verstand; Zenon: SVF 1, 149 [vgl. ebd. 2, 835]: der λόγος des Menschen ist nicht angeboren, sondern entwickelt sich im Laufe der ersten 14 Jahre; Eyben, Romein 67f; K. J. Dover, Greek popular morality in the time of Plato and Aristotle [Oxford 1974] 102f; lehrreich für die allgemeine Verbreitung solcher Vorstellungen sind auch die kritischen Bemerkungen Democr.: VS 68 B 183 u. Men. frg. 775f K./A.; Aeschin. or. 1, 18 wird der Zeitpunkt der geistigen u. sittlichen Reife gleichgesetzt mit dem der Eintragung in die Demenlisten, d. h. einem Alter von 18 Jahren [s. u. Sp. 399]). In dem bekannten Mythos von *Herakles am Scheidewege zieht sich der Held beim Eintritt der Pubertät in die Einsamkeit zurück, um über den einzuschlagenden Lebensweg nachzudenken (Prodicus: VS 84 B 2; A. J. Malherbe: o. Bd. 14, 560 [Lit.]). Vergleichbar ist die schon früh dem Pythagoras zugeschriebene Verwendung des Buchstabens Y als Symbol für das menschliche Leben (zB. Pers. sat. 3, 56f; Lact. inst. 6, 3, 6/9; F. Dornseiff, Das Alphabet in Mystik u. Magie[2] [1925] 24_2. 172); am Scheideweg, dem Zeitpunkt der Pubertät, muß der Mensch zwischen Gut u. Böse wählen (zum Weiterleben beider Vorstellungen s. u. Sp. 412. 434; E. Eyben, Heracles aan de tweesprong: Historische documentatie 13, 1 [1970] 1/20; Weiteres zum Verhältnis Herakles u. J.: J. Wilkins, The young of Athens: ClassQuart 84 [1990] 334f; C. Jourdain-Annequin, À propos d'un rituel pour Iolaos à Agyrion: Moreau 121/41).

γ. Riten u. Opfer. Wie in fast allen Kulturen waren in Griechenland mit der Pubertät bestimmte Riten verbunden. Das Ende der Kindheit wurde symbolisch zum Ausdruck gebracht in dem Opfer des Kinderspielzeuges an Götter (Anth. Pal. 6, 309; Bork 18f; Garland 187). Am bekanntesten ist das κούρειον, das Haarschuropfer, das am dritten Tag der Apaturien, des Hauptfestes der attischen Phratrien, stattfand (B. Kötting, Art. Haar: o. Bd. 13, 182/5; Zoepffel 372/6; Pélékidis 63f; G. Cole, The social function of rituals of maturation: ZsPapEpigr 55 [1984] 233/44). Bei dieser Gelegenheit wurde der Knabe in die Phratrienliste eingetragen, verbunden mit einem Haaropfer, besonders an Zeus Phratrios u. Athena Phratria. ‚Conceivably this act may have symbolised the end of a young person's growing years, since it was widely believed that cutting the hair was liable to terminate growth' (Garland 179). Das Alter, in dem diese Feier stattfand, war vermutlich das 16. Lebensjahr (ebd.; Zoepffel 376). Zu diesem Zeitpunkt lag die tatsächli-

che Pubertät (meist im Alter von 14 Jahren) bei vielen schon einige Zeit zurück. Offenbar hat man gewartet, bis die Geschlechtsreife für alle (oder wenigstens die meisten) ein gemeinsames Fest war (Golden 28). – Haaropfer im 14. Lebensjahr wurden auch im hellenist. Ägypten dargebracht (B. Legras, Mallokouria et mallocourètes: CahCentreGlotz 4 [1993] 113/27); zu Übergangsriten in Kreta Garland 174/8. 325 (Lit.).

δ. Pubertät u. Mündigkeit. Das κούρειον brachte (wenigstens in historischer Zeit) keine wirkliche, gesellschaftliche Volljährigkeit mit sich, vielmehr läßt sich in Athen (wie in homerischer Zeit u. in Sparta [s. o. Sp. 391. 396]) eine ‚Mehrstufigkeit des Prozesses des Erwachsenwerdens' (Zoepffel 376) beobachten. Mit 16 Jahren wurde der Jüngling im Rahmen der Phratrie mündig (s. oben) u. mit 18 auf der staatl. Ebene, indem er in die Demenliste eingetragen wurde (Aristot. resp. Ath. 42, 1f; Rhodes 497f; Ausdrücke: ἄνδρα γίγνεσθαι; ἐξελθεῖν ἐκ παίδων; ἄνδρα εἶναι δοκιμασθῆναι; ἐκ παίδων εἰς ἄνδρας ἐγγράφεσθαι; S. Goldhill: JournHellStud 107 [1987] 67; Pélékidis 51f). Das Mündigkeitsalter lag also ‚zwei Jahre nach dem Erreichen der Hebe' (ἐπὶ διετὲς ἡβῆσαι: Isaeus or. 10, 12; Aeschin. or. 3, 122; Pélékidis 52/5; Rhodes 503), der junge Mann war jetzt Ephebe, ἔφηβος (zur Bedeutung des Wortes Pélékidis 57/61). Rechtlich war er somit ein vollwertiger Bürger u. aus der väterlichen Vormundschaft befreit. Anders als in Rom, wo der junge Mann bis zum Tode des Vaters der patria potestas unterworfen blieb (s. u. Sp. 412), war dies in der griech. Welt nur eine ziemlich kurze Zeit lang der Fall, sei es bis zur Vollendung des dritten (bzw. eher zweiten: Dion. Hal. ant. 2, 26, 2 mit Bücheler's Konjektur; Pélékidis 56f) Jahres nach der Geschlechtsreife oder solange die Söhne unverheiratet waren oder bis sie in die Bürgerlisten eingeschrieben wurden (Dion. Hal. aO. [unter Verweis auf die Gesetzgebung des Solon, Pittakos u. Charondas]; Garland 157f. 322; A. R. W. Harris, The law of Athens 1 [Oxford 1968] 70/81). In der täglichen Wirklichkeit aber besaß auch der griech. Vater einen großen Einfluß auf seinen mündigen Sohn (Strauss 62/6).

ε. Ephebie. Alle 18jährigen Athener hatten nach Aristot. resp. Ath. 42, 3/5 eine zweijährige Ephebenzeit zu absolvieren, die im ersten Jahr aus militärischem Training u. im zweiten aus Wachdienst an den Grenzen Attikas bestand. Diese Angaben beziehen sich auf die Zeit um 335/334 (Rhodes 52. 494), doch ist die Ephebie sicherlich älter (erstmals belegt iJ. 372/371: Aeschin. or. 2, 167; nach Pélékidis 71/9 mindestens seit 1. H. 5. Jh. vC.; Rhodes 494f). Ursprünglich handelte es sich wie bei der spartanischen κρυπτεία (s. o. Sp. 396) um eine Art *Initiation, indem Angehörige einer bestimmten Altersstufe sich von der Gemeinschaft zurückzogen, bevor sie als Bürger anerkannt wurden (Zoepffel 377; P. Vidal-Naquet, Le chasseur noir[3] [Paris 1991] 153/74; R. Turcan: o. Bd. 18, 90/2). Die Einrichtung hat sich im Laufe der Zeit bis zu ihrem Ende (zwischen 330/94 nC.; Pélékidis 280f) stark verändert. So war sie seit dem Ende des 4. Jh. nicht mehr verpflichtend, u. ihre Dauer wurde auf ein Jahr gekürzt; seit 119/118 waren auch Ausländer (u. a. Römer) zugelassen; vor allem entwickelte sie sich zu einer Bildungsinstitution für Söhne aus begüterten Familien, in der Philosophie, Rhetorik, Literatur usw. vermittelt wurden, während die militärische Ausbildung zurücktrat (ebd. 155/281; O. W. Reinmuth, Art. Ephebia: KlPauly 2, 290f). – Die Befugnisse der jungen Männer waren während der Ephebie eingeschränkt, sie befanden sich in einer Übergangsphase (Pélékidis 116; Zoepffel 376; Vidal-Naquet aO. 152/74; vgl. Ter. Andr. 51/4). Zwar waren sie von finanziellen Belastungen befreit (Aristot. resp. Ath. 42, 5: ἀτελεῖς εἰσι πάντων; Rhodes 509 zSt.) u. brauchten sich nicht vor Gericht zu verantworten, aber sie konnten, abgesehen von gewissen Sonderfällen, auch ihrerseits keinen Prozeß anstrengen (Aristot. resp. Ath. 42, 5). Über ihre Disziplin wachten ein κοσμητής u. die σωφρονισταί (Mindestalter 40 Jahre: ebd. 42, 2) sowie eine Reihe von Trainern u. Lehrern (ebd. 42, 3). Erst nach Ablauf der zwei Jahre gehörten sie zu den anderen Bürgern (ebd. 42, 5).

ζ. Neoi-Vereine. (C. A. Forbes, Neoi [Middletown 1933]; P. Herrmann, Art. Genossenschaft: o. Bd. 10, 91.) Neben der Ephebie gab es zwischen dem 4. Jh. vC. u. 3. Jh. nC. Vereine von νέοι (seltener ἐξέφηβοι, νεώτεροι, νεανίσκοι), die sich meist aus ehemaligen Epheben zusammensetzten. Ihr Alter lag zwischen 19/20 u. (vermutlich) 30 Jahren. Hauptsächlich waren sie an Athletik u. Gymnastik interessiert, weniger an militä-

rischem Training u. geistiger Bildung. Im politischen u. gesellschaftlichen Leben hatten sie mitunter einen gewissen Einfluß. Verbreitet war diese ‚J.bewegung' über die ganze griech. Welt, sie blühte aber vor allem in Kleinasien. Die röm. iuvenes (s. u. Sp. 415) scheinen durch sie (u. die Ephebie) angeregt worden zu sein.

η. Bedeutung des 30. Lebensjahres. Das 30. Jahr war ein bedeutsamer Wendepunkt im bürgerlichen Leben (Roussel; Golden 107f; Garland 242. 280. 342f). Von diesem Alter an konnte man Richter oder Mitglied der βουλή sein (Aristot. resp. Ath. 30, 2; 63, 3; Rhodes 389f. 703; ders., The Athenian boule [Oxford 1972] 1f). Wer jünger war, galt noch als unvernünftig (οὔπω φρονίμοις οὖσι: Xen. mem. 1, 2, 35; vgl. Aristot. top. 3, 2, 117a 29). Auch zu Ämtern hatte der junge Mann in der Regel erst von 30 an Zugang (Rhodes 510; Develin; zu den Verhältnissen in hellenistischen Städten Roussel 153). Nach Platon erreicht der Mann in diesem Alter den Höhepunkt seiner physischen Leistungsfähigkeit (resp. 5, 460E [die Frau mit 20 Jahren: ebd.]); nach Aristoteles liegt der Leistungsgipfel beim Mann für die geistigen Kräfte beim 49., für die körperlichen zwischen dem 30. u. 35. Lebensjahr (rhet. 2, 14, 1390b 9/11). Für Ämter fordert Platon ein Mindestalter von 30 Jahren (leg. 6, 785B); auch in anderen Bereichen ist dies nach ihm ein bedeutsamer Wendepunkt (ebd. 2, 664CD; 6, 765A; resp. 7, 537D). Die Amtsträger, deren Alter Aristoteles nennt, sind alle mindestens 30 Jahre alt (Roussel 134. 196/203). – Von der Pubertät an kann man zwar heiraten (wobei das Alter bei Mann u. Frau unterschiedlich ist), Platon verlangt jedoch 30/35 Jahre für den Mann (leg. 4, 721B. D; 6, 785B; vgl. resp. 5, 460E: bestes Zeugungsalter 30/55) u. 16/20 für die Frau (leg. 6, 785B; vgl. resp. 5, 460E: bestes Zeugungsalter 20/40), Aristoteles 37 bzw. 18 Jahre (pol. 7, 16, 1335a 28f; Garland 210/3; Zoepffel 392f).

2. Charakteristika der Jugend. Abhandlungen über die J., wie sie über das Greisenalter bekannt u. teilweise erhalten sind (Gnilka, Greisenalter 1022/4), kennen wir nicht; Aristoteles' Schrift ‚Über J. u. Alter' hat mit der J. wenig zu tun, u. der Abschnitt ‚Über die J.' bei Joh. Stobaios (4, 11 [2, 338/41 Hense]) ist lediglich eine Zusammenstellung von 18 kurzen Zitaten aus Poesie u. Prosa. – In archaischer Zeit fand die J. nur ein geringes psychologisches Interesse. Dies wurde allmählich verfeinert u. erreichte einen Höhepunkt in Aristoteles' Schilderung rhet. 2, 12, 1388b 36/89b 12 (Schweingruber 65/73; Mette 263/8 bzw. 327/32; Gnilka, Greisenalter 1013f). Entsprechend seiner μεσότης-Lehre betrachtet er hier J. u. Greisenalter als die beiden Extreme, zwischen denen das Erwachsensein als Mitte steht; bezüglich der jungen Leute (νέοι) verzeichnet er sodann u. a. folgende Charaktereigenschaften: Sie sind begehrlich (ἐπιθυμητικοί), was besonders für die Sexualität gilt, dabei maßlos (ἀκρατεῖς), leicht Schwankungen unterworfen (εὐμετάβολοι) u. frühzeitig gesättigt (ἀψίκοροι); sie sind leicht u. heftig erregbar (θυμικοί; ὀξύθυμοι); außerdem ehrliebend (φιλότιμοι), aber noch mehr siegliebend (φιλόνικοι), am wenigsten besitzliebend (φιλοχρήματοι); sie sind gutmütig (εὐήθεις), leicht zu überreden (εὔπιστοι) u. zu täuschen (εὐεξαπάτητοι), voll guter Hoffnung (εὐέλπιδες; der physiologische Grund für diese Eigenschaft u. die Tapferkeit ist ihre große Körperwärme: 1389a 19f; 1389b 30/2; vgl. eth. Nic. 7, 15, 1154b 9/11: Bezug zum Körperwachstum); für sie zählt die Zukunft, nicht die Vergangenheit; sie sind tapfer (ἀνδρειότεροι), schamhaft (αἰσχυντηλοί; vgl. eth. Nic. 4, 9, 1128b 15/20; äußeres Zeichen des Schamgefühls ist das Erröten: ebd. 13; vgl. Plat. Charm. 158C; Lys. 204B. 213D; Protag. 312A; Xen. conv. 3, 12; Zeno: SVF 1, 246 [im Porträt des ‚idealen' Jünglings]; Bork 27f) u. großgesinnt (μεγαλόψυχοι); sie tun lieber die schönen Dinge als die nützlichen; ihre Liebe zu Freunden u. Gefährten (φιλόφιλοι; φιλέταιροι) ist ausgeprägter als in anderen Altersstufen; sie begehen öfter u. in größerem Ausmaße Fehler, weil sie alles im Übermaß tun; sie glauben, alles zu wissen; sie sind mitleidig (ἐλεητικοί), lachen gern (φιλογέλωτες) u. sind umgänglich (εὐτράπελοι). – Weitere Nachrichten bei Aristoteles u. anderen Schriftstellern, meist eher beiläufig u. fragmentarisch (Schweingruber 57/73; E. Stein, Platons Charakteristik der menschlichen Altersstufen, Diss. Bonn [1966]), bestätigen dieses Bild, wobei vor allem die negativen Züge hervorgehoben werden. Im allgemeinen sind die Griechen der J. gegenüber jedoch überwiegend wohlwollend eingestellt, was zB. der Vergleich der J. mit dem Frühling zeigt (Perikles bei Aristot. rhet. 1, 7, 1365a 31/3; 3, 10, 1411a 1/4; Loraux 9/12; vgl.

auch Eur. Herc. 637/54; Garland 294f) oder auch der Umstand, daß Götter u. Göttinnen, Heroen u. Heroinen als junge Männer u. Frauen dargestellt werden (zB. die Nymphen).

3. Erziehung u. Bildung. Während die Ärmeren wahrscheinlich schon früh in die Arbeitswelt eintraten, verfügten die jungen Männer aus begüterten Familien zwischen dem 15. u. 30. Jahr über viel freie Zeit, die nur unterbrochen wurde durch die Ephebie (s. o. Sp. 399f). Wie Lysimachos u. Melesias Plat. Lach. 179A behaupten, ließen die meisten Eltern (οἱ πολλοί) ihre Söhne, wenn sie erst einmal Jugendliche waren (ἐπειδὴ μειράκια γέγονεν), tun, was sie wollten (vgl. PsPlut. lib. ed. 16, 12A/D; Bryant 81; Garland 135f; Strauss 84). Auf die üblen Folgen eines solchen Übermaßes an Freiheit weist Platon resp. 8, 562D/63B hin (Bork 53). – Zum höheren Unterricht der J. gehörten, miteinander konkurrierend, Philosophie u. Rhetorik. Erstere galt allgemein als eine angemessene Beschäftigung der J., nicht dagegen der Älteren (Plat. Gorg. 485A/E; Isocr. or. 15, 268; E. R. Dodds, Plato. Gorgias [Oxford 1959] 272f). Platon riet davon ab, in jungen Jahren Philosophie zu betreiben (resp. 6, 497E/98C); dies führe leicht zu Nihilismus (ebd. 7, 539BC). In seinem Staat sah er vor dem 20. Lebensjahr eine zwei- bis dreijährige Phase körperlicher Ertüchtigung vor (Einfluß der Ephebie?), danach sollten die Besten langsam an die Philosophie herangeführt werden, wobei mit 30 (zur Bedeutung dieses Alters s. o. Sp. 401) eine weitere Auswahl erfolgen sollte (resp. 7, 537B/D; vgl. ebd. 6, 498BC; Blomenkamp 506). An dem Reiz, den die Philosophie auf die J. ausübte, hat sich dadurch jedoch nichts geändert. Davon zeugen sowohl Platons eigene Dialoge, in denen ganz nach dem Leben gezeichnete Jünglinge auftreten (Charmides, Kleinias, Lysis, Hippothales, Ktesippos, Alkibiades, Menexenos, Hippokrates; I. Bruns, Das literarische Porträt der Griechen [1896] 245/54; Bork 74/86; A. Michaelides-Nouaros, Gifted youth and Plato: Diotima 2 [1974] 93/115), als auch (zT. legendäre) Berichte über ‚Bekehrungen' zur Philosophie, zB. die des Polemon (Diog. L. 4, 16; Nock; Eyben, Romein 349f). – Unter dem Einfluß der Sophistik erfuhr die Rhetorik eine unerhörte Popularität bei der J. als das Mittel schlechthin, im Leben Erfolg zu haben, besonders in der Politik (Liebeschuetz 861 [Lit.]). Eine Vorstellung davon vermitteln zB. Plat. Prot. 310A/11A das Drängen des jungen Hippokrates, der auf die Nachricht hin, daß der wegen seiner Gelehrsamkeit u. Redekunst berühmte Protagoras in der Stadt sei, diesen unbedingt aufsuchen möchte, u. Plat. Phileb. 15D/16A die Ausführungen über den Reiz, den die Macht des Wortes auf junge Menschen ausübt, wie sie sich von dessen Anwendung berauschen lassen (vgl. resp. 7, 539A). – Gewisse stilistische Eigenheiten in der Redekunst, zB. das Bestreben, dieselbe Sache auf verschiedene Weise auszudrücken, oder Übertreibungen, werden als typisch jugendlich bezeichnet (Plat. Phaedr. 235A; Gorg. 482C: νεανιεύεσθαι; Aristot. rhet 3, 11, 1413a 28f: μειρακιώδεις).

4. Literarische Betätigung. Eine Reihe von antiken Autoren ist (zT. zumindest nach den antiken Zeugnissen) bereits in jungen Jahren tätig geworden (A. P. Dorjahn, On beginning to write early: ClassJourn 45 [1949/50] 391f). Pindar komponierte sein ältestes erhaltenes Siegeslied, Pyth. 10 vJ. 498 vC., vermutlich als 20jähriger (Schmidt / Stählin 1, 1, 548_4. 554). Aischylos, Sophokles u. Euripides waren bei ihren ersten Tragödienaufführungen unter 30 (Aeschyl. test. 2 Radt: 25 Jahre; ebd. 1, 2: νέος; vgl. ebd. 52/4; Sophocl. test. 36f Radt: νέος; vgl. ebd. 32a/8f; zu Eur. Schmidt / Stählin 1, 3, 315). Der Tragödiendichter Agathon wird zZt. seines Sieges iJ. 416, als er ungefähr 30 Jahre alt war, von Platon als νέος, νεανίσκος bzw. μειράκιον bezeichnet (conv. 175E. 198A. 223A [= $TrGF^2$ 39 T 2]). Eupolis soll zum ersten Mal mit 17 eine Komödie aufgeführt haben (test. 1 Kassel / Austin). Aristophanes hat sein erstes Stück, die ‚Schmausbrüder' (vJ. 427), als μειρακίσκος verfaßt (test. 19 K./A.; nub. 530f [= Δαιτ. test. vi K./.A.]: παρθένος); die Komödien der folgenden Jahre, in denen er den einflußreichen Politiker Kleon verspottete (‚Babylonier' [426], ‚Acharner' [425], ‚Ritter' [424], ‚Wolken' [423], ‚Wespen' [422] u. ‚Friede' [421]), werden daher gleichfalls ungefähr in seinen Zwanzigern entstanden sein. Menander war bei der Aufführung seiner ersten Komödie, ‚Zorn', 20/21 Jahre alt (test. 2f. 49 Kassel / Austin); bereits in seiner J. wußte er seinen Stil an jeden Charakter u. jedes Alter anzupassen (ebd. 103 [Z. 15f]). Platon hat nach Dikaiarch (frg. 40 Wehrli) in seiner J.zeit u. a. Dithyramben u. Tragödien verfaßt. Die Dich-

terin Erinna (4. Jh. vC.) ist schon mit 19 Jahren gestorben (Anth. Pal. 7, 11, 2).

5. Rednerische u. politische Betätigung. In der Redekunst konnte man schon recht jung auf sich aufmerksam machen. So ist bekannt, daß Demosthenes als 21jähriger seine Vormünder vor Gericht anklagte (Dem. or. 30, 15. 17). Wegen ihrer rhetorischen Fertigkeiten waren die Jungen den Alten oft weit überlegen (Plat. apol. 39D; s. u. Sp. 408). – Platon hat als junger Mann davon geträumt, sich politisch zu betätigen (ep. 7, 324BC). Sein Bruder Glaukon wollte, noch nicht 20jährig, in der Politik eine führende Rolle einnehmen, machte sich aber als Redner lächerlich (Xen. mem. 3, 6, 1; Roussel 184). Alkibiades hat im gleichen Alter ebenfalls politische Ambitionen besessen (Xen. mem. 1, 2, 40; Plat. Alc. 1, 105AB. 123D; Strauss 4. 148/53) u. war bekanntermaßen erfolgreich (weitere Beispiele: W. R. Connor, The new politicians of 5th-cent. Athens [Princeton 1971] 147/9; Develin 152f; Strauss 139/43). Oft beteiligten sich die Jungen auch an Hetairien (van Looy 92. 110f; Koliadis 70f; Ehrenberg 108. 118f). – Die Alten hatten Vorbehalte gegen eine Mitwirkung der J. an öffentlichen Aufgaben, was zwangsläufig zu Spannungen führte (s. u. Sp. 407f).

6. Vergnügungen. (Bryant 116/8; Ehrenberg 104/21.) Die J. der begüterten Kreise verbrachte einen Großteil ihrer Freizeit auf der Agora, in den *Gymnasien u. Palästren (wo sich die Freier auf der Suche nach attraktiven Knaben aufhielten; Hoheisel 302), außerdem (zum Verdruß mancher Zeitgenossen) in Badehäusern (Aristoph. nub. 1052/4; Isocr. or. 7, 48), finsteren Kneipen u. Spielhöllen (ebd.; 15, 287) sowie bei öffentlichen Festen (bei denen die Frauen u. Mädchen [bes. der begüterten Schichten] in der Öffentlichkeit erscheinen durften, wodurch sich Gelegenheit zur Verführung ergab, es aber auch zu Vergewaltigungen kommen konnte; Dover aO. [o. Sp. 397f] 209; van Looy 88) u. privaten Gelagen (Aristoph. nub. 1073; Ehrenberg 111f; J. N. Bremmer, Adolescents, symposion and pederasty: O. Murray [Hrsg.], Sympotica [Oxford 1990] 135/48), die oft in lärmenden Umzügen (κῶμοι) endeten. Pferde waren bei den jungen Männern sehr beliebt als eine Art Statussymbol (erinnert sei an Pheidippides Aristoph. nub. 14/8; Ehrenberg 108f), des weiteren Hunde, Tauben, Fasane, sprechende u. singende Vögel, Hähne (für Hahnenkämpfe) u. Affen (W. A. Becker / H. Göll, Charikles 1 [1877] 131/5). – Zum Zeitvertreib machten sich die Jugendlichen einen Spaß daraus, nächtliche Heimkehrer zu erschrecken (Ael. var. hist. 9, 29). Außerdem wird von Tätlichkeiten berichtet, zB. daß ein Jüngling Sokrates getreten habe (PsPlut. lib. ed. 14, 10C) oder daß der junge Alkibiades einen Lehrer, der keine Homerausgabe besaß, geohrfeigt habe (Plut. vit. Alc. 7, 1; Ael. var. hist. 13, 38). Dem. or. 54 handelt von den gewalttätigen Angriffen eines Konon samt Anhang auf einen Ariston; in diesem Zusammenhang werden mehr oder weniger organisierte J.banden erwähnt, die ἰθύφαλλοι, αὐτολήκυθοι u. τριβαλλοί (ebd. 14. 20. 39; van Looy 106/10; D. F. W. van Lennep, Atheense nozems: Hermeneus 33 [1962] 186/97). Dem Rausch junger Leute fielen mitunter auch Statuen u. Bildwerke zum Opfer (Thuc. 6, 28, 1; unter den Beschuldigten des Hermokopidenfrevels vJ. 415, der die Zeitgenossen einen Umsturzversuch fürchten ließ [ebd. 27, 3. 28, 2], befand sich immerhin eine Reihe junger Männer zwischen 25 u. 35 Jahren; M. Ostwald, From popular sovereignty to the sovereignty of law [Berkeley 1986] 329f. 541/9; Strauss 149; van Looy 91/3). – Angesichts dieser Erscheinungen kann es nicht verwundern, daß häufig über ‚die J. von heute' geklagt wurde (Ehrenberg 215f; Bork 52/6), über ihren losen Lebenswandel u. ihre Unmoral (Aeschin. or. 1, 75; Isocr. or. 7, 48f; 15, 286f; Aristoph. nub. 990/9), über feminine oder extravagante Kleidung (Aristoph. Lys. 1189/94; vgl. Aristot. rhet. 3, 2, 1405a 13; Ehrenberg 106. 114; Koliadis 69f; *Effeminatus), langes Haar (Aristoph. nub. 14; equ. 580; Ehrenberg 106; van Looy 86/8), Trunksucht u. allerlei Liebesaffären (Ehrenberg 110/4).

7. Freundschaft u. Liebe. Im Vergleich zum Erwachsenen- u. Greisenalter lieben die Jungen Freunde u. Gefährten stärker, weil sie Freude am Zusammenleben haben u. noch nicht nach dem Nutzen handeln (Aristot. rhet. 2, 12, 1389a 36/b 2; eth. Nic. 8, 3, 1156a 24/b 6; vgl. ebd. 8, 7, 1158a 18/20: gleicher Geschmack), sondern aus Leidenschaft, weshalb ihre Freundschaften schnell wechseln (ebd. 1156a 32/5). Die Jungen können durch Feundschaft vor Fehlern bewahrt werden (ebd. 8, 1, 1155a 12f). – Die gleiche Leidenschaftlich- u. Wechselhaftigkeit gilt

für ihre Sexualität (ebd. 1156b 1/4); zur Päderastie Hoheisel 299/312.

8. Generationenkonflikte. Grundlage (nicht nur) der griech. Gesellschaft war die Ehrfurcht vor den Älteren, speziell den Eltern (Lumpe 1192/4); sie haben gegenüber den Jüngeren die Führung inne (Aristot. pol. 1, 12, 1259a 38/b 4. 10/7; Schweingruber 58f). Doch kam es darüber immer wieder zu Konflikten, blieben die Jüngeren den Älteren den Respekt schuldig (zB. die Klage Xen. mem. 3, 5, 15; Roussel 215/27; Ehrenberg 212/6; W. G. Forrest, An Athenian generation gap: YaleClassStud 24 [1975] 37/52; van Looy 84/6; Strauss 136/48). – Themistokles soll wegen seines Lebenswandels vom Vater verstoßen worden sein (Plut. vit. Them. 2, 8 [Zurückweisung solcher Berichte]; Nep. vit. Them. 2, 2), u. das Zerwürfnis zwischen Perikles u. seinem ältesten Sohn Xanthippos soll bis zu dessen Tod angedauert haben (Plut. vit. Per. 36, 2/6; Strauss 132f). – Ungehorsam gegenüber den Eltern bzw. Älteren heißt aber nicht immer, daß man im Unrecht ist. Sophokles' Antigone verweigert aus Respekt vor den Toten Kreon, ihrem Onkel, den Gehorsam (Strauss 134/6; J. de Romilly, Le temps dans la tragédie grecque [Paris 1971] 127/50). – Ein Beispiel aus dem öffentlichen Leben liefert die Debatte des Nikias u. Alkibiades anläßlich der damals bevorstehenden Sizilienexpedition (415 vC.). Nikias bezeichnet Alkibiades als zu jung für die Führung (Thuc. 6, 12, 2; er war zu dieser Zeit mindestens 36 Jahre alt [A. W. Gomme / A. Andrewes / K. J. Dover, A historical commentary on Thucydides 4 (Oxford 1970) 236f]) u. bringt dessen J. mit ἐπιθυμία u. fehlender πρόνοια in Zusammenhang (Thuc. 6, 13, 1; vgl. 6, 12, 2. 18, 6; vgl. den Leichtsinn der J. bei Homer o. Sp. 390); die Älteren fordert er auf, wenn sie den Feldzug ablehnten, sich nicht von Alkibiades u. Anhängern aus falscher Scham beeinflussen zu lassen (Thuc. 6, 13, 1). Demgegenüber beharrt Alkibiades auf seinem Führungsanspruch u. verweist auf seine Erfolge (ebd. 6, 16); sie dienen ihm auch dazu, Nikias' Vorwurf der J. u. Unvernunft ironisch abzutun (6, 17, 1). Den von jenem vertretenen Gegensatz von jung u. alt lehnt er ab, beide seien aufeinander angewiesen (6, 18, 6; F. Wassermann, The conflict of generations in Thucydides: Bertman 119/21; Gnilka, Greisenalter 1011). – Die bei Nikias erkennbaren Vorbehalte gegen eine Mitwirkung der Jungen an öffentlichen Aufgaben (vgl. Eupol. frg. 104 Kassel / Austin, wo Miltiades u. Perikles aufgefordert werden, der Herrschaft der Jungen ein Ende zu setzen; Develin 152f) führten zwangsläufig zu Spannungen u. machten die Alten bei den Jungen verhaßt (Plut. an seni resp. ger. 18, 793DE). – Ein drastisches Bild des Generationenkonflikts zeichnet die Komödie (Reinhold 34f; Strauss 153/66). In den ‚Wolken' des Aristophanes steht der altmodische Strepsiades dem jungen Pheidippides gegenüber, der soeben durch die Schule des Sokrates gegangen ist. Der Sohn will nichts von Simonides u. Aischylos wissen, die der Vater verehrt, u. schwärmt für Euripides, den jener verabscheut. Der Streit eskaliert, der Sohn schlägt den Vater u. weiß dies obendrein, da sophistisch geschult, entsprechend zu begründen (nub. 1353/76. 1409/50; vgl. av. 755/9. 1347/50, wo die Vögel das Recht haben, ihre Väter zu verprügeln; K. J. Reckford, Father-beating in Aristophanes' Clouds: Bertman 89/118; Gnilka, Greisenalter 1010f). Bei Prozessen sind die Alten den Jungen ob deren rhetorischer Fertigkeiten hoffnungslos unterlegen, so daß der (aus alten Männern bestehende) Chor in Aristophanes' Acharnern getrennte Gerichtshöfe für beide Generationen fordert (Ach. 676/718; vgl. o. Sp. 405). – Der Konflikt zwischen den Generationen erreichte einen Höhepunkt in der 2. H. des 5. Jh., u. a. infolge des Einflusses der Sophisten (Reinhold 32f; Ostwald aO. [o. Sp. 406] 229/50), die als Verderber der J. angesehen wurden (vgl. zB. die Anklage gegen Sokrates: Plat. apol. 24B 9 [J. Burnet, Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito (Oxford 1924) 103f]). Waren die Jahre ca. 450/414 die große Zeit der jungen Männer (Strauss 130/78: ‚The hour of the son'; der bekannteste Vertreter jener jeunesse dorée war zweifellos Alkibiades, das ‚Löwenjunge' [λέοντος σκύμνος: Aristoph. ran. 1431a]; Strauss 148/53; J. de Romilly, Alcibiade [Paris 1995]; van Looy 88/91), so trat nach der Katastrophe der Sizilischen Expedition ein Umschwung ein, verlor die J. an Macht (Strauss 179/211: ‚The return of the father'). – In hellenistischer Zeit scheinen sich Väter u. Söhne wieder nähergekommen zu sein. Jedenfalls zeichnet die Neue Komödie ein Bild, wonach zwischen beiden Seiten im allgemeinen ein harmonisches Verhältnis von Liebe, Vertrauen u. Zuneigung herrscht; die jungen

Männer haben Respekt vor ihren Vätern, die im Gegenzug die amourösen Abenteuer ihrer Söhne verzeihen; die Konflikte sind nicht bösartig u. werden stets gelöst (Reinhold 44f; Ph.-E. Legrand, Daos [Lyon 1910] 169/74. 267/74; insgesamt vgl. auch D. R. Lee, Child-life, adolescence and marriage in Greek New comedy and in the comedies of Plautus, Diss. Madison [1919]; L. P. Wencis, The social significance of youth, Diss. Ann Arbor [1973]).

II. Römisch. Die J. in der röm. Zeit wird hier als ein ‚großes Ganzes' behandelt. Zu beachten ist, daß nicht jeder junge Mann sein Jungsein in gleicher Weise erlebt u. daß ein großer Unterschied besteht zwischen der an der Gesellschaft orientierten J. der Republik (sowohl der frühen als auch der späten) u. der mehr auf sich selbst bezogenen, in gewissem Sinne ‚ernsthafteren' der Kaiserzeit. – Von Beginn unserer Zeitrechnung an werden die lat. u. die griech. Welt zusammen betrachtet, da die Oikumene in stärkerem Maß eine Einheit bildete.

a. Institutionell. 1. Zeitliche Fixierung der Jugend. Nach Varro (bei Cens. 14, 2) umfaßt die J. (adulescentia) das Alter von 15 bis 30 Jahren, nach Isid. orig. 11, 2, 4 von 14 bis 28 (vgl. diff. 2, 74 [PL 83, 81]; E. Eyben, Die Einteilung des menschlichen Lebens im röm. Altertum: RhMus 116 [1973] 150/90; ders., Romein 5/40). Die von Varro vorgenommene Unterscheidung zwischen adulescentia (15/30 Jahre) u. iuventus (30/45 Jahre) ist (vor allem für seine Zeit) künstlich, doch bezeichnet letztere bei bestimmten Kirchenvätern, zB. Augustinus, in der Tat ein höheres Alter als erstere (Eyben, Einteilung aO. 185/90; ders., Romein 32/7).

2. Pubertät u. Anlegen der toga virilis. (Marquardt, Privatleben 1, 123/34; Eyben, Geschlechtsreife 412/5; Néraudau 147/63.) Ein bedeutendes Ereignis im Leben eines jungen Mannes war das Anlegen der toga virilis (auch toga libera bzw. pura genannt; Marquardt, Privatleben 1, $125_{2/4}$), ursprünglich ein Initiationsritus (G. Amiotti, Religione e politica nell'iniziazione romana: Contributi dell'Ist. di storia antica dell'Univ. del Sacro Cuore 7 [1981] 131/40). Die Feier (vorzugsweise an den Liberalia, 17. III.; Marquardt, Privatleben 1, 124_2) fand in dem Jahr statt, in dem die Knaben mental u. physisch ‚gereift' waren, wobei das Urteil der Eltern maßgebend war. Das Anlegen ging mit häuslichen u. offiziellen Zeremonien einher u. hatte ursprünglich bedeutende gesellschaftliche Konsequenzen. Der junge Mann wurde von da an als vollwertiger Bürger angesehen (Eyben, Geschlechtsreife 416/22); er konnte eine legale Ehe eingehen, besaß das Stimmrecht u. konnte zumindest vor 180 vC. die höchsten Ämter bekleiden (Tac. ann. 11, 22, 3; s. u. Sp. 411). Daher legte man die toga virilis ursprünglich eher spät an, mit dem vollendeten 17. Lebensjahr, in dem auch die Militärpflicht anfing. In dem Maße, wie die Gesellschaft sich entwickelte, wurden die Auswirkungen des Anlegens weniger einschneidend, wodurch sich der Zeitpunkt auf das Alter von 14 Jahren verschob (Marquardt, Privatleben 1, 127/34), d. h. auf das rechtliche Mindestalter der Geschlechtsreife (zur damals unter den Juristen umstrittenen Frage, ob für das Alter der gesetzlichen Geschlechtsreife ein festgesetztes Alter von 14 Jahren oder die faktische Geschlechtsreife oder eine Kombination beider Kriterien entscheidend sei, A. B. Schwarz, Die justinianische Reform des Pubertätsbeginns u. die Beilegung juristischer Kontroversen: SavZsRom 69 [1952] 345/87; Eyben, Geschlechtsreife 408f). Das Anlegen der toga virilis wird, wenn auch seltener, noch bis zum 5. Jh. nC. erwähnt (Apul. apol. 73, 9; 87, 10; 98, 5f; Tert. idol. 16, 1 [CCL 2, 1117]; Prud. cath. praef. 8f [CCL 126, 1]; Hieron. adv. Rufin. 1, 30 [CCL 79, 30, 38]; s. u. Sp. 435). – Relativ jung (frühe Kaiserzeit?) war in Rom das Fest der depositio barbae (Weihung der ersten Barthaare an einen Gott; Marquardt, Privatleben 2, 599f). Ein festes Alter gab es dafür offenbar nicht, die bekannten Daten liegen zwischen dem 14. u. 24. Lebensjahr; möglicherweise handelt es sich hierbei um einen weiteren Pubertätsritus (Eyben, Geschlechtsreife 414; zum Weiterleben dieses Brauches bei den Christen s. u. Sp. 435). – Die physische Reife bedeutete für den Mann keineswegs, daß er sofort heiratete; das geschah eher spät, zwischen dem 25. u. 30. Lebensjahr (Eyben, Geschlechtsreife 435/9; nach Saller 25/41 im Durchschnitt mit ca. 30 Jahren). Mädchen heirateten dagegen erheblich früher, sei es bei Beginn der Pubertät bzw. manchmal sogar noch davor (Hopkins; Eyben, Geschlechtsreife 435/9), so daß man die Ehezeremonien geradezu als Initiationsritus bezeichnen könnte (ebd. 415), oder mit ca. 20 Jahren (Saller aO.; vgl. Shaw 43: ‚probably in the late teens'); in den höheren Kreisen lag das Hoch-

zeitsalter einige Jahre niedriger (Saller 26. 37f).

3. Mündigkeit. (Eyben, Geschlechtsreife 425/34.) Nach dem 2. Punischen Krieg (218/201 vC.) wurden aufgrund der verworrenen gesellschaftlichen Strukturen die früheren Rechte des jungen Mannes stark eingeschränkt, wenn nicht immer de iure, so doch de facto. – Auf privatrechtlichem Gebiet wurde etwa 200 vC. die lex Plaetoria (bzw. Laetoria) erlassen, die die unter 25jährigen gegen Übervorteilung (circumscriptio) schützen sollte (ebd. 426f). Dieser Schutz wurde immer weiter ausgebaut, was dazu führte, daß kaum noch jemand bereit war, mit Minderjährigen Geschäfte zu tätigen aus Sorge vor deren Annullierung. Um diesem auch für den jungen Mann unbefriedigenden Zustand abzuhelfen, berief man einen curator, der ihm ursprünglich nur bei einem einzelnen Geschäft, seit Marc Aurel in allen geschäftlichen u. auch rechtlichen Angelegenheiten beistand u. der in zunehmendem Maße obligatorisch wurde. In Ausnahmefällen konnte seit Konstantin das Alter der Volljährigkeit (nach Prüfung der moralischen Qualitäten) herabgesetzt werden, auf 20 Jahre für Jungen u. 18 für Mädchen (ebd. 427f). – Auf öffentlich-rechtlicher Ebene erging iJ. 180 vC. die lex Villia annalis, durch die es unmöglich wurde, mit dem Anlegen der toga virilis politische Mandate anzutreten (ebd. 428); nach Cic. Phil. 5, 47 fürchtete man die adulescentiae temeritas. Der junge Mann befand sich die nächsten Jahre in einer Art Wartestand (anders H. W. Pleket, Licht uit Leuven over de romeinse jeugd?: Lampas 12 [1979] 173/92; R. J. Evans / M. Kleijwegt, Did the Romans like young men?: ZsPapEpigr 92 [1992] 187/95). Das Mindestalter für die Magistrate, das zunächst zwischen 25 u. 30 Jahren gelegen haben muß, wurde unter Sulla auf 30 festgelegt (wie in der griech. Welt; s. o. Sp. 401). Unter Augustus wurde es auf 25 Jahre herabgesetzt, ähnliches galt für andere öffentliche Funktionen (zB. Geschworene). Weiter hinunterzugehen erschien als unziemlich u. gefährlich in Anbetracht der Tatsache, daß man den jungen Männern die Verwaltung des eigenen Vermögens ja auch erst ab 25 anvertraute (Maecenas bei Dio Cass. 52, 20, 1 [bzgl. der Aufnahme in den Senat]; E. Eyben, Was the Roman ‚youth' an ‚adult' socially?: AntClass 50 [1981] 331/3; ders., Geschlechtsreife 428f). Endgültig volljährig wurde man also seit Augustus erst mit 25 Jahren. – In der Spätantike ist das Mindestalter für öffentliche Ämter auf 18 bzw. sogar 16 gesenkt worden, doch war dies eine Folge des damaligen Zwangssystems, das verhindern wollte, daß die städtischen *Kurien unbesetzt blieben. – Gesellschaftliche Volljährigkeit befreite einen jungen Römer noch nicht aus der lebenslangen patria potestas (Lumpe 1194/6; Eyben, Geschlechtsreife 425_{92} [Lit.]; Saller 102/32). Doch dürfte die Dauer relativiert worden sein durch das späte Heiratsalter der Männer u. die begrenzte Lebenserwartung (ebd. 120f). Außerdem scheint übertriebene Strenge schon früh die Ausnahme gewesen u. das Umgekehrte, zu große Nachgiebigkeit, mindestens ebensooft vorgekommen zu sein (E. Eyben, Fathers and sons: B. Rawson [Hrsg.], Marriage, divorce, and children in ancient Rome [Oxford 1991] 125/36).

b. Intellektuell u. psychisch. (Eyben, Romein 66/80. 116/28; ders., Youth 11/4. 37/41.) Mit der Pubertät entfaltet sich auch nach römischer Vorstellung das logische Denken (vgl. o. Sp. 397f); aus dem infans irrationalis wird der pubes rationalis (Sen. ep. 118, 14); er muß sich nun zwischen Gut u. Böse entscheiden, was durch den Mythos von Herakles am Scheideweg (Cic. off. 1, 117f) u. den Buchstaben Y (Pers. sat. 3, 56f) symbolisiert wird (vgl. Sp. 398. 434).

1. Charakteristika der Jugend. α. Negative. Oft reichen die Verstandeskräfte eines Jünglings noch nicht dazu aus, richtig zwischen Gut u. Böse zu entscheiden, u. so finden sich denn gern folgende Charakteristika der J. (vgl. o. Sp. 402f): Unbesonnenheit (Tac. ann. 16, 30, 2: imprudentia), Leichtsinn (Dig. 4, 4, 24, 2: iuvenilis levitas), Verwegenheit u. Unbedachtsamkeit (Cic. Phil. 5, 47: adulescentiae temeritas; Cato 20: temeritas est ... florentis aetatis, prudentia senescentis), Unordnung (Plin. ep. 3, 1, 2: iuvenes confusa adhuc quaedam et quasi turbata non indecent), Wechselhaftigkeit (Tac. ann. 4, 17, 3: mobiles adulescentium animi; Hor. ars 165: amata relinquere pernix), Beeinflußbarkeit (Cic. ad Brut. 26, 3 [1, 18, 3]: flexibilis aetas; Hor. ars 163: cereus in vitium flecti), Heftigkeit u. Hitzigkeit (Cic. Cato 45: fervor aetatis; Tac. Agr. 37, 6: iuvenilis ardor), Unbändigkeit (Cic. Cato 33: ferocitas iuvenum [s. o. Sp. 389]), Zügellosigkeit (Cic. Cael. 25: incontinentia intemperantiaque; Gracchus frg. 49

[192 Malcovati[3]]) u. Verschwendungssucht (Cic. Cael. 25: luxuries ... iuventutis; Hor. ars 164: utilium tardus provisor, prodigus aeris). Hinzu kommen Vergnügungen (Cic. Cael. 28: voluptates), Leidenschaft (ebd. 25: libido ... iuventutis) u. Begierden (ebd. 28: adulescentiae cupiditates; Hor. ars 165: cupidus). Insgesamt zeichnete man von ihr ein eher düsteres Bild: Es ist schwer, auf den schlüpfrigen Wegen der J. (viae adulescentiae lubricae) zu gehen, ohne zu fallen oder auszugleiten (Cic. Cael. 41); sie wird verglichen mit einem aufgewühlten Meer (Flor. epit. 1, 17, 9 [von der J. des röm. Volkes]: fretum adulescentiae), sie ist (in Anlehnung an das Bild von den schlüpfrigen Wegen Cic. Cael. 41) das schlüpfrige Alter (zB. Cic. Verr. 2, 5, 137: aetas maxime lubrica et incerta; Tac. ann. 13, 2, 2; Plin. ep. 3, 3, 4: hoc lubricum aetatis; Eyben, Romein 74f; ders., Youth 16). – Manche Zeitgenossen plädierten für eine strenge Zügelung der J. (zB. Rhet. ad Her. 4, 25; Eyben, Romein 75; ders., Youth 16), oftmals billigte man ihr jedoch ein gewisses Maß an ‚J.sünden' zu in der Erwartung, daß die Krise wohl von selbst ende (zB. Cic. Cael. 28. 42; Liv. 5, 22, 5; Sen. Rhet. contr. 2, 6, 11; Eyben, Romein 75/80; ders., Youth 17/9). Anderenfalls hoffte man (in der Komödie wie in der Wirklichkeit) auf eine Heirat, ‚die sicherste Art, der J. Fesseln anzulegen' (PsPlut. lib. ed. 19, 13F [= com. adesp. frg. *706 Kassel / Austin]; Eyben, Romein 90/4; ders., Youth 24/6).

β. Positive. Lobend hervorgehoben werden der Charme der J. (Cic. top. 32: flos aetatis; Laus Pis. 260: iuvenile decus), ihr Frohsinn (Liv. 40, 7, 2: hilaritas iuvenalis) u. ihre Schamhaftigkeit (Sen. ep. 11, 1/5: verecundia; pudor), die sich im Erröten äußert (ebd. 11, 3: magis in iuvenibus apparet, quibus et plus caloris est et tenera frons; Macrob. Sat. 7, 11, 1/5). Seneca nennt die J. die schönste Zeit des Lebens, weil ihr Geist noch leicht lenkbar sei u. sich zum Guten richten lasse (ep. 108, 27; vgl. ebd. 12. 23); er bezweifelt (ungewöhnlich positiv im Vergleich zu dem düsteren Bild, das die röm. Zeitgenossen sonst von der J. zeichnen; s. oben), daß die J. seiner Zeit schlechter sei als die früherer Zeiten: longe ... frugalior haec iuventus quam illa (ep. 97, 9).

c. Lebenswelt. 1. Freizeit. a. Sport u. Spiele. (Eyben, Romein 137/71; ders., Youth 81/97.) Jagd u. Reitsport standen seit alters in hohem Ansehen (Plin. paneg. 81, 2) u. wurden in der gesamten Antike eifrig betrieben (Eyben, Romein 139f; ders., Youth 83f). Wertschätzung genossen auch die ‚männlichen' Sportarten, wie sie auf dem Marsfeld ausgeübt wurden (zB. Ovid. ars 3, 383/6; Hor. ars 161f; Eyben, Romein 141/3; ders., Youth 81/6), während die Athletik, wie sie von den Griechen im *Gymnasium (in den Augen der Römer eine Brutstätte der *Homosexualität: Cic. Tusc. 4, 70; Plut. quaest. Rom. 40, 274D) betrieben wurde, die J. verderbe (Tac. ann. 14, 20, 4f; Eyben, Romein 143/6; ders., Youth 84f). – Beliebt waren auch Zirkus, Amphitheater u. Theater (ders., Romein 156/71; ders., Youth 88/97). Nach Tac. dial. 29, 3f sprachen Schüler u. Lehrer in der Schule über nichts anderes mehr. Die Fanclubs bei den Wagenrennen rekrutierten sich vor allem aus den Jüngeren (Dig. 48, 19, 28, 3; Al. Cameron, Circus factions [Oxford 1976] 75/7. 99f. 271f. 342f). Unter Caesar, Augustus u. weiteren Kaisern stellten junge Männer auch aus den höchsten Kreisen (nobilissimi iuvenes) ihre Fahrkünste unter Beweis (Suet. vit. Iul. 39, 2; vit. Aug. 43, 2). Andere ließen sich für ehrlos erklären, um als Schauspieler oder Gladiator auftreten zu können (vit. Tib. 35, 2). Nero trat (gegen den Widerstand seiner Erzieher Seneca u. Burrus) als Sänger u. Wagenlenker auf, animierte obendrein verarmte Nachkommen angesehener Familien dazu (Tac. ann. 14, 14; zu jungen Männern aus gutem Hause, die in der Arena auftraten, um den finanziellen Ruin abzuwenden, auch Sen. ep. 87, 9; 99, 13). Andere (junge) Kaiser folgten seinem Beispiel, einige versuchten sich sogar als Gladiatoren. Commodus soll mit 20 Jahren (beim Tod seines Vaters Marc Aurel) bereits 365 Siege errungen haben (Hist. Aug. vit. Comm. 12, 10/2; vit. Aur. 19, 5; Herodian. Hist. 1, 15, 1/6; Dio Cass. 72, 17, 2. 19, 1/6).

β. Weitere Vergnügungen u. Auswüchse. (Eyben, Romein 171/92; ders., Youth 98/112.) Ihrem Alter entsprechend hatten die jungen Männer Freude an Gelagen, Würfelspiel, Liebesaffären u. anderen Vergnügungen (Polyb. 31, 25, 4; PsPlut. lib. ed. 16, 12BC; Eyben, Romein 171/5; ders., Youth 103f). Ein lebendiges Porträt des damaligen Dandys zeichnet Sen. Rhet. contr. 1 pr. 8f (vgl. Quint. inst. 11, 1, 31f [bunte Kleidung]; Eyben, Romein 180/92; ders., Youth 98/102). – Auch von jugendlichen Schlägern wird berichtet, die des Nachts die Straßen in Rom oder an-

derenorts unsicher machten (Iuvenal. 3, 278/301; Suet. vit. Ner. 26; Apul. met. 2, 18, 3/5; Eyben, Romein 175/80; ders., Youth 107/12). – Augustinus erzählt, wie er u. seine Freunde als adulescentuli die Birnen aus Nachbars Garten gestohlen haben, nicht etwa aus Hunger, sondern aus Reiz am Verbotenen (conf. 2, 4, 9) u. letztlich (was typisch ist in solchen Fällen; vgl. ebd. 2, 3, 7) aufgrund eines unausgesprochenen Gruppenzwangs (ebd. 2, 9, 17: o nimis inimica amicitia, seductio mentis investigabilis, ex ludo et ioco nocendi aviditas et alieni damni appetitus nulla lucri mei, nulla ulciscendi libidine, sed cum dicitur: ‚eamus, faciamus', et pudet non esse impudentem'; L. C. Ferrari, The pear-theft in Augustine's Confessions: RevÉtAug 16 [1970] 233/42; P. Courcelle, Le jeune Augustin, second Catilina: RevÉtAnc 73 [1971] 141/50 bzw.: ders., Opuscula selecta [Paris 1984] 319/28; ders., Intempesta nocte: Mélanges d'histoire ancienne, Festschr. W. Seston [ebd. 1974] 127/44).

γ. Gruppenbildung. Damals wie heute schlossen sich Jugendliche gern in Gruppen zusammen. Diese konnten durchaus stabile Strukturen annehmen. Eine Art J.bewegung waren die collegia iuvenum (Eyben, Romein 234/7; ders., Youth 112/4; Kleijwegt 101/16; zu Ursprung u. geschichtlicher Entwicklung P. Ginestet, Les organisations de la jeunesse dans l'occident romain [Bruxelles 1991]), die seit Augustus eine Blüte erlebten u. sich über das ganze *Imperium Romanum verbreiteten, zumindest im lateinischsprachigen Teil. Mitglieder waren hauptsächlich (aber nicht ausschließlich) Jungen aus begüterten Kreisen zwischen vielleicht 15 u. 20 Jahren. Der militärische Charakter der collegia iuvenum wurde früher zu stark betont. Der Einfluß der Organisationen der Epheben u. Neoi (s. o. Sp. 399/401) liegt auf der Hand, läßt sich aber nicht näher bestimmen. Die iuvenes hatten ihre eigenen Magistrate u. Feste (Iuvenalia), nahmen an offiziellen Aufzügen u. Feiern teil u. scheinen sich in großem Maße sportlich betätigt zu haben. – Ganz anderer Art waren die Studentenvereinigungen, die vor allem in der Spätantike zur Blüte kamen, im Westen (Rom, *Karthago), besonders aber im Osten (**Athen, **Berythos, *Antiochia, *Alexandria; Eyben, Romein 199/215; ders., Youth 115/27; Liebeschuetz). Die Studenten waren meistens zwischen 15 u. 20 Jahren alt, doch gab es auch den Typus des ‚ewigen Studenten' (ebd. 866; Eyben, Romein 212_{284}). In der Regel waren sie bei einem einzigen Lehrer eingeschrieben; vielfach traten sie auch außerhalb des Unterrichts als Gruppe auf, so daß es zwischen den rivalisierenden Anhängerschaften öfters zu Schlägereien kam (Liban. or. 1, 19; Liebeschuetz 866f). Der eigene Lehrer hatte gleichfalls arg unter ihnen zu leiden, sei es, daß sie ihm den Lohn schuldig blieben (zB. Aug. conf. 5, 12, 22; Liban. or. 43, 6/10) oder ihn gar verprügelten (Iuvenal. 7, 213). Mitunter machten auch gewöhnliche Bürger Bekanntschaft mit dem Übermut der Studenten (Liban. or. 1, 21f; 58, 4f). Ständige Zielscheibe der Verfolgungen waren die Neulinge (Greg. Naz. or. 43, 16 [SC 384, 152]), die in einer Art ‚Fuchsentaufe' in die jeweilige Vereinigung ‚eingeweiht' wurden (ebd. [154]: τελετή; Aug. conf. 3, 3, 6). Schließlich sah sich der Gesetzgeber 370 nC. veranlaßt, strenge Maßnahmen zu treffen, um die Gewalttätigkeiten der Studenten einzudämmen (Cod. Theod. 14, 9, 1. 3).

2. Beruf u. öffentliches Leben. (Eyben, Romein 216/68; ders., Youth 42/80.) Die Möglichkeiten einer beruflichen Karriere lagen für einen vornehmen Römer (vor allem in republikanischer Zeit) hauptsächlich in der Politik, der Anwaltstätigkeit u. dem Militär. – In der frühen Republik spielten die Jüngeren eine große Rolle in den Streitigkeiten zwischen Plebejern u. Patriziern, in denen sie auf der Seite der letzteren standen. Ihr Verhalten war gekennzeichnet durch Radikalität, Kompromißlosigkeit, Unbarmherzigkeit u. Gewalttätigkeit in Wort u. Tat (Eyben, Romein 217/21; ders., Youth 52/6; A. W. Lintott, The tradition of violence in the annals of the early Roman republic: Historia 19 [1970] 24/9; M. Bonnefond, Le sénat républicain et les conflits de générations: MélÉcFrançRome Antiquité 94 [1982] 175/225). Auch in der späten Republik war die J. sehr aktiv, so daß kein Politiker von Bedeutung sie ignorieren konnte (Eyben, Romein 221/33; ders., Youth 56/66; Néraudau 361/8); Cicero bemühte sich um ihre Gunst (Eyben, Romein 226/8; ders., Youth 60f; W. Allen, On the importance of young men in Ciceronian politics: ClassJourn 32 [1938] 357/9), u. Caesar suchte sie mit Geld zu gewinnen (Suet. vit. Iul. 27, 2). In der Verschwörung des Catilina spielte die J., nach Sallust getrieben von Geldsorgen, Genußsucht u. anderen Charak-

terschwächen, eine große Rolle (Sall. Catil. 13, 4; 14, 5/7; 16, 1/3; 17, 6 [J. bes. der höheren Kreise]; 37, 7 [J. vom Lande]; PsSall. rep. 1, 5, 5f; Eyben, Romein 223/5; ders., Youth 56/8). – Ein ehrgeiziger junger Mann suchte in republikanischer Zeit seine Sporen damit zu verdienen, daß er möglichst spektakuläre Prozesse führte (Apul. apol. 66, 4f; Eyben, Romein 255_{160}), wobei es wenig darauf ankam, ob der Angeklagte schuldig war oder nicht (ebd. 254/64; ders., Youth 72/80). Das ließ in der Kaiserzeit etwas nach, junge Juristen traten aber weiterhin auf. Der der J. freundlich gesinnte Plinius (E. Burriss, Pliny and the spirit of youth: ClassWeekly 17 [1923/24] 10/2) entdeckte unter ihnen echte Begabungen (ep. 6, 11, 1/3), fand das Niveau der Mehrheit jedoch bedenklich (ep. 2, 14, 2/4). – Auf militärischem Gebiet zeichnete sich die J. des frühen Rom durch Mut (der gelegentlich in Tollkühnheit umschlug), Streben nach Ruhm u. Kriegslust aus, während in der späteren Republik u. Kaiserzeit über ihre mangelnde Wehrhaftigkeit geklagt wurde (Cic. Font. 42; Plin. ep 8, 14, 5. 7; Tac. Agr. 5, 1; Eyben, Romein 240/54; ders., Youth 42/52). Der Kriegsdienst wurde übrigens immer mehr von Nichtitalikern ausgeübt. Für bestimmte Führungsposten kamen Jüngere in Betracht, besonders jung waren sie jedoch nicht (J. Suolahti, The junior officers of the Roman army in the republican period [Helsinki 1955]; Eyben, Roman „youth' aO. [o. Sp. 411] 345/9; ders., Youth 49/51). – Manche röm. Kaiser sind in ziemlich jungem Alter auf den Thron gekommen (zB. Nero mit 17 Jahren, Commodus mit 19 u. Elagabal mit 14) u. bestätigten durch ihr Verhalten die Cic. Cato 20 geäußerten Bedenken gegen jüngere Herrscher; ähnlich dachten die Zeitgenossen, vgl. Hist. Aug. vit. Tac. 6, 4 (über die genannten Kaiser): certe non hominum magis vitia illa quam aetatum fuerunt; Herodian. Hist. 1, 1, 6 (W. Hartke, Röm. Kinderkaiser [1951]; Eyben, Romein 252/4; ders., Youth 67f). Doch gibt es auch Gegenbeispiele wie *Augustus, der mit 18 Jahren an die Spitze des *Imperium Romanum gelangte u. die Widerstände u. a. gegen seine J. überwand (A. Alföldi, Oktavians Aufstieg zur Macht [1976]; Eyben, Romein 251f; ders., Youth 66f).

3. Verhältnis von jung u. alt. Auch wenn im Grundsatz galt, daß die Alten befahlen u. die Jungen zu gehorchen hatten (zB. Cic. off. 1, 122; Ovid. fast. 6, 85f; Reinhold 49f; Baldwin), konnten Generationenkonflikte nicht ausbleiben (Eyben, Romein 247/54; ders., Youth 47/9. 65/7). Wie bei der Konfrontation zwischen Alkibiades u. Nikias (s. o. Sp. 407) spielte bei derjenigen zwischen Scipio u. Fabius Maximus um den Oberbefehl im Krieg gegen Hannibal das geringe Alter des ersteren eine Rolle (Liv. 26, 18, 11; 28, 40, 9. 12. 17; 43, 1. 5. 11/3. 18; Plut. vit. Fab. Max. 25, 2 [gepaart mit dem Vorwurf der Unvernunft wie bei Alkibiades]). Etwas von einem Generationenkonflikt wird auch mitgespielt haben, als der junge Pompeius von Älteren getadelt wurde, weil er in Rom das erste steinerne Theater bauen ließ (Tac. ann. 14, 20, 2). – Mit den neuen Werten, die die jungen Dichter der späten Republik verkündeten, setzten sie sich zweifellos ab vom Wertekanon der alten Römer (s. u. Sp. 420). – Worauf auch immer der bekannte Spruch ‚sexagenarii de ponte' zielt (Opferung von Alten, ihr Ausschluß von politischen Ämtern oder Entzug des Stimmrechts; A. Klotz, Art. Sexagenarii: PW 2A, 2 [1923] 2025f; J.-P. Néraudau, ‚Sexagenarii de ponte': RevÉtLat 56 [1978] 159/74; A. Guarino, Depontani senes: AttiAccNapoli 90 [1979] 535/9), jedenfalls deutet er auf einen Gegensatz zwischen jung u. alt hin (Eyben, Romein 241_{101}; ders., Youth 205f). – Auch innerhalb der Familie werden Konflikte zwischen den Generationen vorgekommen sein, zumal eine Institution wie die patria potestas sie nicht so sehr eingegrenzt (so Reinhold 48/50) als unvermeidlich gemacht haben dürfte (Eyben, Romein 526/40; ders., Youth 206/15). Oft hören wir von Kindern, die den Tod ihres Vaters herbeiwünschten (Sen. benef. 5, 17, 4; Eyben, Romein 529f; ders., Youth 207f). – Abgesehen von solchen Konflikten haben die Jüngeren die Älteren auch immer wieder als Vorbilder betrachtet u. ihnen nachgeeifert (ders., Romein 512/25; ders., Youth 222/30). Erwähnt seien nur das Verhältnis des jungen Scipio zu Polybios (bes. das Polyb. 31, 23, 1/25, 1 geschilderte Gespräch zwischen beiden, als Scipio 18 Jahre alt ist; E. Eyben / A. Wouters: Lampas 10 [1977] 90/119) u. das des Avitus zu Plinius (Plin. ep. 8, 23, 2/4); geradezu ein Idol war für viele Jugendliche Seneca, wie Quintilian (mißbilligend) berichtet (inst. 10, 1, 125/31).

4. Freundschaft u. Liebe. (Eyben, Romein 469/511; ders., Youth 215/22. 231/55.) Allge-

meine Äußerungen über die jugendliche *Freundschaft finden sich bei den Römern kaum (ders., Romein 498f). Während Aristoteles bei den Jungen hervorhebt, daß sie leidenschaftlicher als Erwachsene u. Greise um Freunde u. Gefährten bemüht seien (s. o. Sp. 402. 406), erkennt Cicero wahre Freundschaft erst im Erwachsenenalter an, nicht in der J. (Lael. 74), u. Horaz erwähnt sie in seiner kurzen Schilderung der Lebensalter (ars 158/74) gerade nicht beim inberbis iuvenis, sondern beim Erwachsenen, bezeichnenderweise gepaart mit dem Streben nach Besitz u. Ehre (ebd. 161/7; K. Treu, Art. Freundschaft: o. Bd. 8, 422). – Ein berühmtes Beispiel aus der Dichtung ist die Freundschaft zwischen Nisus u. Euryalus, die bis in den Tod reicht (Verg. Aen. 9, 176/449; G. J. Fitzgerald, Nisus and Euryalus: Cicero and Virgil, Festschr. H. Hunt [Amsterdam 1972] 114/37; P. Colmant, L'épisode de Nisus et Euryale ou le poème de l'amitié: ÉtClass 19 [1951] 89/100). Von freundschaftlichen Gefühlen unter den Neoterikern zeugen manche Gedichte Catulls (zB. carm. 9 u. 50; Eyben, Romein 500/4; W. Kroll, Die Kultur der ciceronischen Zeit [1933] 228). – Die schönsten Beispiele stammen aus christlicher Zeit: *Joh. Chrysostomos u. ein Basileios (Joh. Chrys. sac. 1, 1 [SC 272, 60/2]; zur Identität jenes Basileios A.-M. Malingrey: SC 272, 8/10); *Basilius v. Caesarea u. *Gregor v. Naz. (Greg. Naz. or. 43, 16/20 [SC 384, 154/66]; E. Fleury, S. Grégoire de Naz. et son temps [Paris 1930] 43/7; Eyben, Youth 221f); Augustinus u. sein nicht näher bezeichneter Busenfreund, dessen Tod ihn heftig erschütterte (Aug. conf. 4, 4, 7/9; F. Lang, Des hl. Augustinus J.freundschaften: Der Fels 24 [1930] 250/64; M. A. McNamara, Friendship in St. Augustine [Fribourg 1958]; P. Brown, Augustine of Hippo [London 1967] 61/4). – Liebschaften waren den jungen Männern gestattet, solange es sich nicht um verheiratete Frauen oder ehrbare Töchter aus gutem Hause handelte (Plaut. Curc. 37f; Cic. Cael. 48; Hor. sat. 1, 2; 1, 4, 113f; Eyben, Romein 469/75; ders., Youth 231/3). Zur Päderastie Hoheisel 312/27; Eyben, Romein 475/9; ders., Youth 241/6; zu romantischen Gefühlen der J. ders., Romein 479/96; ders., Youth 247/55.

5. Poesie, Rhetorik u. Philosophie. (Eyben, Romein 292/459; ders., Youth 139/202.) Zur Poesie, besonders der späten Republik u. frühen Kaiserzeit, hat die J. einen großen Beitrag geleistet (ders., Romein 380/402; ders., Youth 181/3). Genannt seien hier Catull (A. D. Leeman, Catullus, angry young man: Hermeneus 35 [1964] 101/14; J. Granarolo, Catulle, poète de la contestation juvénile: RevFranco-ancienne 161 [1968] 597/610; ders., Catulle, ce vivant [Paris 1982]) u. die übrigen Neoteriker, Properz (A. La Penna, L'integrazione difficile. Un profilo di Properzio [Torino 1977]), Tibull (W. Wimmel, Der frühe Tibull [1968]), Persius u. Lucan sowie mit einem Teil ihres Œuvres Vergil, *Horaz u. Ovid. Auffallendstes Merkmal ihrer Kunst ist ihr gefühlsbeladener, (im modernen Sinne) lyrischer Charakter; im Mittelpunkt stehen die eigenen (Liebes-) Gefühle (Eyben, Romein 407/35; ders., Youth 184/93). Manche sind von den gegenwärtigen Zuständen abgestoßen u. träumen von einer besseren Welt, stemmen sich gegen den mos maiorum u. brechen mit tradierten Vorstellungen u. Verhaltensweisen, zB. Properz mit seiner Ablehnung des Kriegsdienstes (Prop. 2, 7, 13/6. 19f; 3, 5, 1; Eyben, Romein 444/59; ders., Youth 195/202). – Zum Rhetorikunterricht der J. s. Blomenkamp 511f (Lit.); Eyben, Romein 298/322; ders., Youth 142/50; zu ihrer Rednertätigkeit s. o. Sp. 416f. Als typisch für die J. betrachtete man zB. eine überladene, barocke Sprache, den asianischen Stil (Cic. orat. 108: iuvenilis redundantia; de orat. 2, 88; Quint. inst. 2, 4, 4/8; 11, 1, 31f; vgl. Hieron. ep. 52, 1, 2; Eyben, Romein 322/38; ders., Youth 152/9). – Gegenspielerin (oft aber auch Bundesgenossin) der Rhetorik war die Philosophie (ders., Romein 339/67; ders., Youth 159/71), die mit dem Hellenismus in Rom eindrang u. schon 155 vC. einen Großteil der damaligen J. in den Bann zu schlagen wußte (Plut. vit. Cato Mai. 22, 2/5; Eyben, Romein 340/3; ders., Youth 159/61). Für viele war sie nur ein intellektuelles Spiel oder eine Art Hilfsdisziplin der Rhetorik (ders., Romein 343/9. 357/61; ders., Youth 161f. 165/7), für andere dagegen eine wirkliche Berufung (ders., Romein 349/55; ders., Youth 163/5). Ethik u. Metaphysik haben manchen tief beeindruckt (ders., Romein 361/7; ders., Youth 167/71), wie es zB. dem jungen Seneca erging bei den Vorträgen des Attalos (Sen. ep. 108, 13f; Eyben, Romein 351f) oder *Augustinus bei der Lektüre des ciceronischen Hortensius u. der Neuplatoniker (conf. 3, 4f, 7/9; 8, 2, 3; B. Capelle: o. Bd. 1, 984/8; Brown aO. [o. Sp. 419] 40/5. 101/14; L. J. Daly, St. Augusti-

ne's Confessions and Erik Erikson's Young man Luther: Augustiniana 31 [1981] 183/96).

III. Alttestamentlich u. jüdisch. a. Altes Testament. Im AT werden Altersstufen nur selten erwähnt. Lev. 27, 1/7 teilt die Israeliten, Männer wie Frauen, in vier Altersgruppen ein: von einem Monat bis 5 Jahren, von 5 bis 20, von 20 bis 60 u. von 60 bis zum Tod (Löw 15; Wolff 180f; Fleishman 35).

1. Pubertät u. Heiratsalter. Zur Pubertät finden sich lediglich beiläufige Erwähnungen einzelner Anzeichen bei Mädchen: Menstruation, Schamhaare u. Entwicklung der Brüste (Gen. 31, 35; Lev. 15, 19; Hes. 16, 7; Fleishman 44). Der erste Flaum der Jungen, der in anderen Kulturen u. bei den Rabbinen eine wichtige Rolle spielt (s. Sp. 397. 410. 427. 433), kommt nicht zur Sprache, muß aber von Bedeutung gewesen sein, denn ein voller Bart ist immer ein Kennzeichen reifer Männlichkeit; damit gehört man zu den Älteren der Stadt (Fleishman 44/8; zur *Beschneidung, die seit historischer Zeit am 8. Tag nach der Geburt stattfindet [Gen. 17, 12; Lev. 12, 3], ursprünglich aber vielleicht ein Initiationsritus bei Pubertät [oder Heirat] war, B. Kirschner / M. Joseph, Art. Berit Mila: JüdLex 1 [1927] 863; Wolff 180_9). – Mit der Pubertät hängt natürlich auch die Hochzeit zusammen. Sir. 7, 23 rät zu einer frühen *Eheschließung des Mannes. Nach Ambr. ep. 62 (19), 13 (CSEL 82, 2, 127) soll Samson selbst auf frühe Heirat gedrungen haben (ubi primum adolevit), da er die Gefahren der J. fürchtete.

2. Bedeutung des 20. Lebensjahres. Eine besondere Stellung innerhalb der Altersstufen nimmt das 20. Lebensjahr ein (Löw 137f. 157/9; Fuhs 514; Fleishman), in dem der Kriegsdienst beginnt (Num. 1, 3; 26, 2. 4; 1 Chron. 27, 23; 2 Chron. 25, 5), man in die Geburtsverzeichnisse eingetragen wird (Num. 1, 18) u. von dem an man die Tempelsteuer von einem halben Schekel zahlen muß (Ex. 30, 13f; 38, 26). Die Leviten treten ihr Amt, das sie bis zum 50. Lebensjahr bekleiden, im Tempel bzw. in nachexilischer Zeit mit 20 an (1 Chron. 23, 24. 27; 2 Chron. 31, 17; Esr. 3, 8), in früherer Zeit mit 25 (Num. 8, 24f) bzw. 30 (ebd. 4, 3. 23. 30; 1 Chron. 23, 3; Löw 137; Gnilka, Aetas 174_{11}; s. u. Sp. 422; zur Bedeutung dieses Alters bei den Kirchenvätern s. u. Sp. 436). Num. 14, 29; 32, 11 erklärt Gott, alle Männer von 20 Jahren an, die gegen ihn in der Wüste gemurrt hätten, umkommen zu lassen; die jüngeren gelten offensichtlich als noch nicht für ihre Taten verantwortlich. – Mit 20 Jahren endet die eigentliche J. Man wird von jetzt an als vollwertiger Bürger angesehen, kann (zumindest als Verheirateter) selbständig seinem Vater gegenübertreten u. ist bei Verfehlungen strafbar. Die Bedeutung dieses Zeitpunkts beruht auf der Ansicht, daß der Mensch damit ein verständiges Alter erreicht habe u. zwischen Gut u. Böse zu unterscheiden vermöge (Dtn. 1, 39; Fleishman 36/9. 42; vgl. die Gemeinderegel 1Q 28a 1, 10f; P. Borgen, ‚At the age of twenty': RevQumrân 3 [1961/62] 267/77; G. W. Buchanan: JournBiblLit 75 [1956] 114/20; R. Gordis: ebd. 76 [1957] 123/38; H. S. Stern: VetTest 8 [1958] 405/18, bes. 414/6; Krauss 22; s. u. Sp. 428). Noch als König bezeichnet sich Salomon Gott gegenüber als na'ar qāṭōn (‚kleinen Jungen', nach Fuhs 515 ‚eine Demuts- u. Niedrigkeitsaussage') u. bittet daher Gott, ihn den Unterschied zwischen Gut u. Böse zu lehren (1 Reg. 3, 7/9; vgl. Iudc. 6, 15; Fleishman 39f). Der nicht mehr ganz junge *Jeremias lehnt die Berufung zum Propheten ab mit der Begründung, noch ein na'ar zu sein (Jer. 1, 6; Fuhs 515). Geistige u. körperliche Reife fielen also anders als bei Griechen, Römern u. frühen Christen (s. o. Sp. 397f. 409f u. u. Sp. 433/5) nicht zusammen.

3. Bedeutung des 30. Lebensjahres. Von Bedeutung ist in AT u. Judentum auch das Alter von 30 Jahren (Conrad 9 unterscheidet daher zwischen einer J. im engeren u. weiteren Sinn). Es spielt eine wesentliche Rolle im Leben Davids (2 Sam. 5, 4: Königssalbung), *Josephs (Gen. 41, 45f: Erhöhung durch den Pharao) u. Jesu (s. u. Sp. 430f) u. gilt als die Zeit der größten Lebenskraft ('Abot 5, 21; s. u. Sp. 426). Aus physischen Gründen beginnt daher der Dienst der Leviten im Stiftszelt erst mit 30 Jahren (1 Chron. 23; vgl. bḤullin 24a/b; s. o. Sp. 421). – In der Qumrangemeinde dürfen die Mitglieder von 30 an Prozesse führen u. leitende Funktionen innehaben (1Q 28a 1, 8/19; CD 14, 6/12; Spicq 514f). Zur aktiven Teilnahme am endzeitlichen Krieg der Söhne des Lichts wird man mindestens 30 Jahre alt (Reiter; für höhere Posten älter) sein müssen.

4. Physische u. mentale Eigenschaften. Positive Symptome der J. im Gegensatz zum Alter sind auch im AT Körperkraft (‚der Jünglinge Ruhm ist ihre Kraft u. der Schmuck der Greise das graue Haar': Prov.

20, 29; vgl. Dtn. 33, 25; Ps. 127, 4 [Pfeile in der Hand des Helden als Bild für die J.kraft]) u. Schönheit, des Mädchens (Cant. 2, 2; 4, 1/7; 7, 2/7), aber auch des jungen Mannes (ebd. 2, 3; 5, 10/6; 1 Sam. 16, 12; Wolff 111/5. 182). Die für das AT ungewöhnliche Aufforderung, seine J. zu genießen (Koh. 11, 9f; Crenshaw; vgl. ähnliche Worte eines Gottlosen Sap. 2, 5f), resultiert aus dem Wissen um die Beschwerden des Alters u. die Vergänglichkeit der J.; denn ,ein Windhauch sind die J. u. die Morgenstunde (oder: das schwarze Haar)' (Koh. 11, 10; Gnilka, Greisenalter 1046; Jentsch 114; Crenshaw 8f). Dennoch soll man auch in der J. das Gesetz des Mose nicht vergessen (Koh. 12, 1). – Ungeachtet finsterer Zukunftserwartungen gilt ein hohes Alter als Gabe Gottes (Gnilka, Greisenalter 1043f), die längst nicht jedem zuteil wird, u. als erstrebenswert. Der frühe Tod hingegen kann als Strafe für die Sünden der Eltern (2 Sam. 11, 27/12, 19; vgl. Ex. 20, 5; Strack / Billerb. 4, 288; L. Perlitt, Der Vater im AT: Tellenbach 70/3. 84), aber auch als Zeichen für Gottgefälligkeit u. Erlösung gesehen werden (Sap. 4, 13f; vgl. Men. frg. 111 Koerte: ,Wen die Götter lieben, der stirbt jung'). – Häufig wird J. mit Unvernunft (Prov. 7, 7; 22, 15), Unerfahrenheit (1 Chron. 22, 5), Wankelmut (2 Chron. 13, 7) oder Unwissenheit (Jer. 1, 6; Prov. 1, 4) gleichgesetzt; sie läßt sich verführen u. betören (ebd. 7, 22f), bedarf strenger Zucht (ebd. 22, 6. 15; Fuhs 514f; Wolff 182; Conrad 11; Crenshaw 2; s. u. Sp. 425). Nicht nur unbesonnen, sondern auch bösartig u. unverschämt (1 Reg. 12, 10; Wolff 186) ist der Rat der prunksüchtigen u. hartherzigen ,jungen' Ratgeber des ,jugendlichen' (in Wirklichkeit 41jährigen; 1 Reg. 14, 21; 2 Chron. 12, 13) Rehabeam, Salomos Sohn, der dem Rat seiner gleichaltrigen J.freunde folgt u. den weiser Älterer verwirft (ebd. 10, 6/15; 13, 7; 1 Reg. 12, 6/14; Löw 269; Crenshaw 2f; Fleishman 44_{60}). Als weitere Eigenschaften der J. gelten Verschwendung (Prov. 28, 7), Trunksucht (Prov. 23, 20f; Koh. 10, 16f; Dtn. 21, 20), Aufbegehren (ebd.), Umgang mit schlechten Freunden, die auf willkürliche (u. / oder gewinnbringende) Gewalt aus sind (Prov. 1, 10/9), sexueller Verkehr mit verheirateten Frauen (Prov. 6, 23/6. 32/5), mit unverheirateten Mädchen (Ex. 22, 15f; 2 Sam. 13, 1/22) oder mit *Dirnen (Prov. 7, 4/27; 31, 3; Sir. 9, 6), wovor die Söhne gemahnt werden: ,Wende dein Auge ab von einem anmutigen Weibe, u. betrachte keine Schönheit, die dir nicht gehört. An Frauenschönheit sind schon viele zugrunde gegangen, u. Liebesleidenschaft verzehrt wie Feuer' (Sir. 9, 8f). Hiob wird von einer Bande Jugendlicher verspottet u. sogar bespuckt (Job 30, 1. 9/11; vgl. Prov. 1, 10/4; D. Marcus, Juvenile delinquency in the Bible and the ancient Near East: Hess / Clement 38f). – Die negativen Eigenschaften der J. u. die zahlreichen Warnungen vor ihnen machen deutlich, daß bei J. oft an moralische Sündhaftigkeit gedacht wird (Ps. 25, 7; Jer. 31, 19; Job 13, 26; 4Q 378 6, 1, 4/7).

5. *Verhältnis von jung u. alt.* Jahwehs Gebot, Vater u. Mutter zu ehren (Ex. 20, 12 par.; Lev. 19, 3), u. die harte Strafe (Tod), die auf das Schlagen oder Verfluchen der Eltern stand (Ex. 21, 15. 17 par.; Prov. 20, 20), zeigen, welch zentralen Platz elterliche Erziehung u. jugendliche Ehrfurcht gegenüber beiden Elternteilen in der israelit. Gesellschaft einnahmen (Karpp 1203f; Perlitt aO. 73/7; R. Albertz, Hintergrund u. Bedeutung des Elterngebots im Dekalog: ZAW 90 [1978] 348/74 [mit status quaestionis]). Vor allem in der Weisheitsliteratur werden die Jüngeren ständig ermahnt, sich besonders in ihrem Verhalten gegenüber den Eltern nicht zu verfehlen, wobei natürlich nicht allein an die Jüngeren im engeren Sinn (die unter 20jährigen) gedacht werden darf, sondern vielmehr an das Verhältnis Eltern - Kinder allgemein (Jentsch 112f; Blomenkamp 517; Conrad 27f; vgl. den aufbegehrenden Absalom, der [obwohl bestimmt erwachsen] u. a. von seinem Vater als na'ar [,Knabe'; 2 Sam. 14, 21; 18, 5. 12. 29. 32] bezeichnet wird [nach Fuhs 514, um dessen ,Verbrechen herabzuspielen u. es als - reichlich überzogenen - Dummejungenstreich darzustellen']). Neben dem Vergehen des Schlagens u. Verfluchens der Eltern (s. oben) werden erwähnt: Verspotten (Prov. 30, 17; Sir. 8, 6), Verachten (Dtn. 27, 16; Prov. 15, 20; 23, 22), Bestehlen (ebd. 28, 24) der Eltern, die Anwendung von Gewalt (ebd. 19, 26), das Nichtbefolgen ihrer Ermahnungen (ebd. 1, 8; 13, 1; 15, 5), das Vertreiben der Mutter aus dem Haus (ebd. 19, 26) u. Verweigerung ihrer **Altersversorgung (Sir. 3, 12/6; Wolff 264/6; Perlitt aO. 88/97; Conrad 20). Die oft als Schulbeispiel für jugendliche Delinquenten herangezogene Stelle des Deuteronomium (21, 18/21) schreibt vor, daß ein mißratener u. widerspenstiger Sohn von einem Ge-

richt verurteilt werden muß (Marcus aO. 50/4; Perlitt aO. 75/7; H. H. Cohn, Art. Rebellious son: EncJud 13[3] [1974] 1603/5; Wolff 265f; J. Fleishman, Offences against parents punishable by death: JewLawAnn 10 [1992] 7/37). Der Vater hat somit nicht (mehr) das Recht, seinen Sohn selbst zu enterben oder zu töten (Conrad 20f; Marcus aO. 50f). Es geht dabei um einen theoretischen Fall, der in der Praxis nicht allzuoft vorgekommen sein wird (ebd. 53f). *Hinrichtung ist, zumindest in rabbinischer Zeit, erst ab der Pubertät möglich (bSanhedrin 68b. 71a/b; Philo spec. leg. 250). Daß es in der Natur junger Leute liegt, u. a. das 4. Gebot zu mißachten, zeigt auch die Tatsache, daß Eltern angehalten werden, ihre Kinder mit harter Hand anzufassen, um sie auf den rechten Weg zu bringen. Vor allem die Prügelstrafe wird als wirkungsvoll betrachtet (Prov. 13, 24; 19, 18; 22, 15; 23, 13f; 29, 15. 17; Sir. 30, 11/3; 7, 23f; Krauss 19f; Karpp 1201/3; Jentsch 115; Perlitt aO. 81f; Conrad 24/7). Doch gibt es in späterer Zeit auch Eltern, die es mit Mitleid versuchen (Krauss 20; Karpp 1203; Jentsch 115), ihr Kind sogar verwöhnen u. ihm in allem zuviel Freiheit lassen, mit den entsprechenden Folgen: Das Kind wird widerspenstig, will den Herrn spielen, gehorcht nicht mehr (Sir. 30, 7/10; vgl. bŠabbat 152a; zu von Philo geforderter erzieherischer Unnachgiebigkeit s. u. Sp. 430).

6. Jugend u. Weisheit. Auch wenn oft vor der Herrschaft der J. in düsteren Prophezeiungen u. Weherufen gewarnt wird (Koh. 10, 16; Jes. 3, 4f) u. junge Männer, selbst Kinder auf dem Thron (Joas [7 Jahre: 2 Chron. 24, 1], Uzzia [16: ebd. 26, 1. 3], Achaz [20: ebd. 28, 1], Manasse [12: ebd. 33, 1], Jojachim [18: 36, 9]; Löw 138) oft für eine götzendienerische Regierung stehen, muß ein jugendlicher Herrscher nicht notwendigerweise ein Unglück bedeuten (zB. Salomon mit 12 Jahren: Seder 'Olam 14 [2, 737 Weinstock], Josia [8: 2 Chron. 34, 1]), da er stark von Einfluß u. Weisheit der Ratgeber abhängt (zu Rehabeam s. o. Sp. 423). Denn wie nicht jeder Greis Weisheit besaß, so ließ auch nicht jeder Jüngere Verstand vermissen (Gnilka, Aetas 34/6; ders., Greisenalter 1049f; vgl. Prov. 1, 4). ‚Besser ein Knabe, arm, aber weise, als ein König, alt, aber töricht, der nicht mehr versteht, sich warnen zu lassen' (Koh. 4, 13). Ps. 119, 99f rühmt sich ein Jüngling, weil er sich von den göttlichen Weisungen leiten läßt u. dadurch mehr Weisheit als seine ergrauten Lehrer besitzt. Ein Junger tut gut daran zu schweigen (Sir. 23, 3. 7/9), aber zuweilen ist es doch angebracht, das Wort zu ergreifen, wie Elihu, der zornig über seine älteren Freunde ist, weil sie Hiob keine Antwort geben können (Job 32, 2/10). So erwählt Gott gelegentlich auch junge Menschen u. gibt ihnen sogar den Vorzug vor Älteren (Wolff 186/9; Conrad 9. 57): *Josef, der mit 17 Jahren von seinen neidischen Brüdern als Sklave verkauft wird (Gen. 37, 2) u. es mit 30 zum Vizekönig von Ägypten gebracht hat (ebd. 41, 46), Samuel, der in Jahwehs Heiligtum aufwächst (1 Sam. 2, 18. 26; 3, 1. 19/21), Saul, ‚jung u. stattlich wie kein anderer' (ebd. 9, 2; Conrad 51f), David, der wegen seines jugendlichen Alters sowohl von Saul (1 Sam. 17, 33) als auch von Goliath (ebd. 17, 42) geringschätzig behandelt wird, aber mit Gottes Hilfe trotz seiner schmächtigen Gestalt seine Gegner zu schlagen vermag (ebd. 16/9; Conrad 52/6. 64/71; Fuhs 514), u. der junge *Daniel, dessen *Klugheit der Gesetzlosigkeit der Ältesten gegenübergestellt wird (Dan. 13, 45/50 LXX; J. Schüpphaus: ZAW [1971] 66/9; vgl. Dan. 3; *Jünglinge im Feuerofen). Diese weisen Jünglinge werden von den Kirchenvätern als pueri senes gefeiert werden (Gnilka, Aetas 223/44), während das AT sehr viel nüchterner bleibt: Sie sind (oft passives) Werkzeug in den Händen Gottes u. illustrieren ‚die Freiheit u. Alleinwirksamkeit Jahwehs auf dem Weg der Geschichte' (Wolff 187). – Diese Ausnahmen beweisen jedoch, daß man grundsätzlich Weisheit erst in späteren Jahren erlangt u. von J. an für ein verdienstvolles ‚weises' Alter arbeiten muß (Sir. 6, 18; 25, 3; Gnilka, Greisenalter 1049f; Crenshaw 1f).

b. Rabbinisches Judentum. Die Einteilung in Altersstufen ist bei den Rabbinen eng mit der religiösen Entwicklung verknüpft: Mit 5 Jahren beginnt das Studium der Schrift, mit 10 die Lektüre der Mischna, ab dem Alter von 13 Jahren (s. u. Sp. 427f) sind die religiösen Gebote (*Halacha) zu befolgen, mit 15 soll das Talmudstudium beginnen, mit 18 (beim Mann) die Ehe geschlossen werden (s. u. Sp. 429), mit 20 beginnt der aktive Erwerb des eigenen Unterhalts, die ‚Berufsmündigkeit', mit 30 erreicht man den Höhepunkt der Arbeitskraft usw. ('Aboth 5, 21; Jentsch 126/8; Blomenkamp 519f; Borgen aO. [o. Sp. 422] 119f [Vergleich der Lebensaltereinteilungen

1Q Sa 1, 6/19 u. Koh. Rabbah 1, 2 (dt.: Wünsche, BR 1, 1, 3f)]). Durch die Verbindung von Alterskennzeichen u. religiösen Pflichten gehen die rabbin. Diskussionen detailliert auch auf Mädchen ein.

1. Pubertät. (Löw 143/5; Krauss 23f. 449f; J. Preuss, Biblisch-talmudische Medizin [1911] 146/8; A. Rothkoff, Art. Puberty: EncJud 13[3] [1974] 1350f; Neufeld 128/32. 137/40.) Volljährigkeit erfordert bei Jungen ein Alter von 13 Jahren u. einem Tag, bei Mädchen von 12 Jahren u. einem Tag. Das Alter allein genügt aber (wie im röm. Recht; s. o. Sp. 409f) nicht, um die Volljährigkeit zu erreichen; auch die Anzeichen körperlicher Reife (zwei Schamhaare) müssen vorliegen (Niddah 5, 8/6, 1; 6, 11; bNiddah 45b/6a. 47a/8b. 52a; Terumot 1, 3; Jebamot 7, 4; Sanhedrin 8, 1). Wenn sie fehlen, muß man bis zum 20. (Niddah 5, 9), gegebenenfalls sogar 35. Lebensjahr u. einem Tag (d. h. bis zur Hälfte eines durchschnittlichen Menschenlebens [Ps. 90, 10]) warten (bNiddah 47b), um als volljährig anerkannt zu werden. Wenn eine Frau ein Kind empfängt, gilt sie natürlich als geschlechtsreif (bJebamot 12b/3a). – Privatrechtlich wird der junge Mensch, sofern er geschlechtsreif ist, mit seinem 12. (Mädchen) bzw. 13. (Jungen) Lebensjahr volljährig. Das Mädchen durchläuft folgende Phasen: Sie ist qĕṭannā (‚klein') von 3 bis 12 Jahren, danach während einer 6 Monate langen Übergangs- (u. Prüfungs-) Phase na'arā (‚junge Frau'; Jub. 1, 14; Niddah 5, 6f), dann bôgeret (‚Volljährige'). Der Junge kennt nur zwei Phasen: Er ist qāṭṭān (‚klein') bis zum 13. Jahr, danach gādôl (‚Volljähriger'; K. H. Rengstorf, Jebamot = Die Mischna 3, 1 [1929] 95_5 zu Jebamot 7, 4a). Sein *Gelübde ist ab diesem Alter gültig (bBaba Batra 155a), er darf mit beweglichen Sachen handeln (s. u. Sp. 428) u. ist strafbar, weil er nun die mens rea besitzt (zuvor entspringen seine Fehler keiner bösen Absicht, zu der ein Mensch dieses Alters noch nicht fähig ist: Neufeld 133; zur Todesstrafe bei Jugendlichen ebd. 134_{53} u. o. Sp. 424f). – Mit der Pubertät verändert sich auch der religiöse Status der Betroffenen tiefgreifend, endet die religiöse Unterweisung durch den Vater (bKetubbot 50a; Gen. Rabbah 63, 10 [dt. Wünsche, BR 1, 2, 301]), u. ist man den Vorschriften der Halacha unterworfen: Bar-miṣwa (‚Sohn der Pflicht', auch Bezeichnung für das Fest selbst, das erst aus dem 14./15. Jh. datiert, aber evtl. ältere Wurzeln hat; Löw 210/7; Z. Kaplan / Ed., Art. Bar mitzwah: EncJud 4[3] [Jerus. 1974] 243f) bezeichnet einen jungen Mann, der mit Vollendung seines 13. Jahres als liturgisch erwachsen in die jüd. Gemeinschaft aufgenommen wird u. von da an für sein religiöses Verhalten persönlich verantwortlich (u. strafbar) ist ('Aboth 5, 21; Sanhedrin 8, 1). Terumah (‚Priesterhebe') ist nach R. Judah schon vor der Pubertät gültig, nach R. Jose erst danach (Terumot 1, 3; anders bNiddah 46b). Ab dem 13. Lebensjahr muß man Pesach mitfeiern (Jub. 49, 16; 11Q 19 17, 6/8) u. fällt unter das Gesetz des ‚widerspenstigen u. rebellischen Sohnes' (bSanhedrin 68b/9a; Neufeld 130_{35}). Von diesem Alter an (eventuell schon früher, wenn er / sie weiß, worum es geht) kann eine gültige Ehe eingegangen werden (s. u. Sp. 429; vgl. Niddah 5, 4f; Fleishman).

2. Bedeutung des 20. Lebensjahres. Analog zu den Kriterien Gottes im AT (s. o. Sp. 421f) ist man auch rabbinischer Tradition zufolge in bestimmten Fällen erst ab dem 20. Lebensjahr verantwortlich (bŠabbat 89b; bBaba Batra 121b): Nach R. Meir ist man na'ar, ‚Jüngling', bis zum 25., nach R. Akiba bis zum 30., nach Rabbi bis zum 20. Lebensjahr, denn von da an ‚u. darüber werden ihm schon Sünden zugerechnet' (Midraš Prov. 1, 4 [dt.: Wünsche, BR 4, 2, 4]; Löw 158; Fuhs 513). – Mit 20 Jahren kann man selbständig seinem Vater gegenübertreten (zB. als Käufer: bBaba Batra 155a/6a). Das bis zu diesem Alter eingeschränkte Eigentumsrecht gestattet nun, mit Immobilien zu handeln (Neufeld 128/32). Als Zeuge in Prozessen um Kapitalverbrechen muß man mindestens 20 Jahre alt sein (CD 10, 1; Spicq 515). Von diesem Alter an gibt es keine Beschränkungen mehr für das Zeugnisrecht vor Gericht (1Q 28a 1, 11; bMegillah 20a; bSanhedrin 52b). – Den Status eines Erwachsenen erreicht man also wie in der röm. Welt (s. o. Sp. 409/12) in zwei Stufen (Fleishman 36. 39. 43): 1) mit der Pubertät die legitima aetas (mit 13 bzw. 12 Jahren, unter dem Vorbehalt, daß auch die körperlichen Merkmale vorhanden sind), 2) mit 20 Jahren die volle Rechtsfähigkeit in allen Bereichen des Rechts (plena pubertas). – Durch Analyse bestimmter Passagen des AT u. Vergleich mit anderen altoriental. Kulturen u. dem rabbin. Judentum versucht Fleishman 35/48 zu zeigen, daß man schon in der Welt des AT dieselben Kategorien (Minder- bzw. Volljährigkeit) kannte. Das

AT spricht hierüber aber nicht explizit (Löw 135; Fleishman 35f).

3. Bedeutung des 30. Lebensjahres. In rabbinischer Zeit soll für das Lesen bestimmter Bücher der Hl. Schrift (u. a. des *Hohenliedes) ein Alter von 30 Jahren erforderlich sein, wie zumindest Hieron. in Hes. comm. praef.: CCL 75, 3f; Orig. in Cant. praef.: GCS Orig. 8, 62, 22/30; Greg. Naz. or. 2, 48 (SC 247, 152) berichten (Eyben, Priests 106; sie stützen sich anscheinend auf mündliche Überlieferungen, denn jüdische Quellen erwähnen die Vorschrift nicht; Löw 161; G. Stemberger, Art. Juden: o. Sp. 196; vgl. aber das vorgeschriebene Mindestalter für das Studium von Hes. 1 bḤagigah 13a).

4. Heiratsalter. (Löw 164f. 169f; Preuss aO. 525f; Krauss 24/9; B.-Z. Schereschewsky, Art. Child marriage: EncJud 5[3] [Jerus. 1974] 423/5.) Unter den Rabbinen gibt es Verfechter einer frühen Heirat sowohl für Jungen als auch für Mädchen, ‚bevor sie zu Sünde kommen' (Preuss aO. 525; bJebamot 112b/3a; bSanhedrin 76b). Andere wiederum verurteilen die frühe Eheschließung, da der Mann, um eine Familie unterhalten zu können, erst ein Haus bauen u. einen Weinberg anlegen müsse (bSoṭah 44a). 'Aboth 5, 21 (s. o. Sp. 426) nennt 18 Jahre als das ideale Heiratsalter des Mannes. Wieder andere empfehlen ein Alter zwischen 16 u. 22 oder 18 u. 24 Jahren (bQiddušin 30a; Krauss 28. 452_{260}), während man in der Qumrangemeinde wohl frühestens mit 20 Jahren heiratete (1Q 28a 1, 10f; Borgen aO. [o. Sp. 422] 267/77; Gordis aO. [o. Sp. 422] 137). Das Mädchen war bei seiner Heirat durchweg viel jünger als sein Partner, in der Regel zwölfeinhalb Jahre alt (ebd. 29). Eine frühere Hochzeit war möglich, ‚aber der Vollzug der Ehe soll jedenfalls erst nach Eintritt der Pubertät stattfinden' (ebd. 26).

c. Philo. Eine besondere Stellung nimmt das hellenist. Judentum mit Philo als bedeutendstem Vertreter ein. Die Pubertät setzt der Alexandriner, hierin seinen griech. Vorgängern folgend (s. o. Sp. 397), in das 14. Lebensjahr (quaest. in Gen. 2, 5; Joseph. 43; opif. m. 104f). Das ist der Moment, an dem (ähnlich der Gabelung des hier nicht genannten Buchstabens Y; vgl. o. Sp. 398) aus einer einzelnen Wurzel (παῖς) zwei Stämme (Tugend u. Schlechtigkeit des μειράκιον) wachsen (congr. erud. gr. 82): Der Mensch erreicht das Alter des Verstandes, er ist zu eigenem Urteil fähig u. kann zwischen Gut u. Böse wählen (s. o. Sp. 422; vgl. sacr. Abel. et Cain. 20f: die Seele [wie Herakles; s. o. Sp. 398] vor der Wahl zwischen Gut u. Böse). Die Gefahr ist groß, daß der Mensch dann den linken Weg des Lasters einschlägt. J. u. verwandte Begriffe haben für Philo wie für viele andere Autoren des griech.-röm. Altertums einen negativen Unterton (vgl. o. Sp. 390. 402. 405/9. 412/7; Gnilka, Aetas 78f) u. deuten mehr als sonst im Judentum auf eine unruhige Zeit der Spannungen u. Konflikte hin. Quaest. in Ex. 1, 4 sieht er Pascha als Bild für den Übergang von der brodelnden J. zu den reiferen Jahren. Die negative Sicht kommt auch an anderer Stelle zum Ausdruck (zB. vit. Moys. 1, 25: τὰς μειρακιώδεις ἐπιθυμίας ἀχαλινώτους; vit. cont. 6: μειρακιώδους ἀκρασίας; virt. 36f [zu Num. 25, 1/18; vgl. Philo Joseph. 254; vit. Moys. 1, 295/304]: νεότης εἰς ἀκρασίαν εὐόλισθον; leg. ad Gai. 190: νέος καὶ νεωτεροποιός; sacr. Abel. et Cain. 15: ἐκ σπαργάνων ἄχρις ἂν ἡ νεωτεροποιὸς ἀκμῆς ἡλικία τὸν ζέοντα φλογμὸν τῶν παθῶν σβέσῃ). Die Krise der J. ist nicht unvermeidlich, weil es Menschen gibt, die den Übergang zum Alter dank ihrer Natur oder Erziehung ohne ταραχή überstanden haben (somn. 2, 147). Tugendhaftes Leben ist normalerweise aber erst im fortgeschrittenen Alter möglich (sacr. Abel. et Cain. 15f). – Von Nachgiebigkeit gegenüber Jüngeren, die sich nicht richtig benehmen, ist bei Philo keine Rede. Wer seine Eltern, denen ein gottähnlicher Rang zukommt (decal. 120; vgl. Joseph. c. Ap. 2, 206), nicht ehrt, macht sich schlimmster Barbarei u. Brutalität schuldig (Philo decal. 106/20; spec. leg. 2, 224/62; I. Heinemann, Philons griech. u. jüd. Bildung [1932] 250/9; Karpp 1202f). Philo plädiert, analog zur Strenge des AT (s. o. Sp. 424f), für harte Strafen, notfalls die Todesstrafe (spec. leg. 2, 232. 243; vgl. Joseph. c. Ap. 206).

C. Christlich. I. NT u. Urkirche. a. Jesu Alter zZt. seines ersten öffentlichen Auftretens. Kinder kommen an vielen Stellen des NT vor (*Kind), die J. dagegen seltener. Über Jesus wird von frühchristlichen Autoren gesagt, er habe, da er gekommen sei, Menschen jedes Alters zu retten, selbst alle Altersstufen durchlaufen (Iustin. dial. 88, 1f [PTS 47, 222f]; Iren. haer. 2, 22, 4 [SC 294, 220/2]; Gnilka, Aetas 115). Sein öffentliches Leben begann er mit ungefähr 30 Jahren (ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα: Lc. 3, 23; vgl. Ebio-

näer-Ev.: Epiph. haer. 30, 13, 2 bzw.: Hennecke / Schneem.[5] 1, 141 [frg. 4]), in einem Alter also, das bei Griechen, Römern u. Juden das Ende der J.jahre u. den Beginn des vollständigen Erwachsenseins markierte (s. o. Sp. 401. 411. 422. 429) u. das die Kirchenväter als die aetas perfecta bezeichnet haben (s. u. Sp. 436; Iren. haer. 2, 22, 5f [222/8] bemüht sich unter Berufung auf Joh. 8, 57 u. Augenzeugen zu erweisen, daß Jesus annähernd 50 Jahre alt geworden sei, was die magis necessaria et magis honorabilis aetas für die Lehre sei; Gnilka, Aetas 128f; W. Bauer, Das Leben Jesu [1909] 281/96).

b. Alter der Jünger. Über das Alter der *Jünger Jesu weiß man wenig. Wenn er damals tatsächlich 30 Jahre alt war, ist es nicht unwahrscheinlich, daß einige von ihnen (die meisten?) jünger waren (Jentsch 220 mit Anm. 3). Act. 7, 58 wird Saulus / Paulus als νεανίας bezeichnet. Den Apostel Johannes stellten sich die Kirchenväter als sehr jungen Mann vor (Ambr. off. 2, 101 [2, 55 Testard]; in Ps. 36, 53, 1 [CSEL 64, 111]: adulescens; Hieron. adv. Iovin. 1, 26 [PL 23[2], 259A]: adhuc adulescens ac paene puer; vgl. auch Iren. haer. 2, 22, 5 [SC 294, 224] u. Hieron. vir. ill. 9, 7 [94 Ceresa-Gastaldo]: gest. zZt. Trajans im 68. Jahr nach Jesu Tod; zu Johannes als puer senex [Ambr. off. aO.] Gnilka, Aetas 242f).

c. Junge Menschen in den Evangelien. Zu nennen sind hier folgende Begebenheiten u. Personen: die Auferweckung des Jünglings von Naïn (Lc. 7, 11/7; ebd. 14: νεανίσκε); der nicht näher bezeichnete νεανίσκος (der Evangelist Markus oder ein Engel?), der bei der Gefangennahme Jesu zugegen ist u. sich der eigenen Ergreifung durch die Flucht entzieht (Mc. 14, 51f; E. L. Schnellbächer: ZNW 73 [1982] 127/35; F. Neirynck: EphemTheolLov 55 [1979] 43/66; Jentsch 219; A. Krijger: KerkTheol 36 [1985] 99/116); der νεανίσκος (Jesus oder ein Engel?), den die Frauen im Grab Jesu antreffen (Mc. 16, 5/7; Krijger aO.); der ‚verlorene Sohn' (Lc. 15, 11/32; Jentsch 219; G. Bornkamm, Das Vaterbild im NT: Tellenbach 139f); der Reiche, der sich nicht von seinen Besitztümern trennen kann, um die Nachfolge Christi anzutreten (νεανίσκος: Mt. 19, 16/22; keine Altersangabe Mc. 10, 17/22 u. Lc. 18, 18/23; S. Légasse, L'appel du riche [Paris 1966]; Jentsch 219; D. J. Harrington, The rich young man in Mt. 19, 16/22: The four Gospels, Festschr. F. Neirynck 2 [Leuven 1992] 1425/32; zur Deutung als puer senex Gnilka, Aetas 243f).

d. Junge Menschen in den frühchristl. Gemeinden. In den frühchristl. Gemeinden bildete die J. einen eigenen Stand (Jentsch 220. 244/6; Spicq 508). Johannes wendet sich neben Kindern u. Vätern gesondert an die νεανίσκοι (1 Joh. 2, 12/4; Jentsch 247f; Gnilka, Greisenalter 1056). Als eigene Gruppe erscheinen sie auch 1 Tim. 5, 1f u. Tit. 2, 2/8 (mit jeweils eigenen Vorschriften, wie die νεώτεροι u. νεώτεραι im Gegensatz zu den Älteren zu behandeln seien bzw. sich verhalten sollten; Jentsch 220. 246f; Gnilka, Greisenalter 1055) sowie Act. Thom. 28 (AAA 2, 2, 144: νεανίσκοι u. παρθένοι neben den Gruppierungen Männer u. Frauen, Jungen u. Mädchen, Erwachsene u. Alte, Sklaven u. Freie). – Act. Paul. 9. 11f (AAA 1, 242/4) finden Paulus' Predigten, in denen er zur Enthaltsamkeit auffordert, besonders bei jungen Frauen u. Männern (παρθένοι u. νέοι) Anklang. – Folgende einzelne junge Leute seien noch erwähnt: der νεανίας Eutychos, der während einer Predigt des Paulus einschläft, aus dem Fenster zu Tode stürzt u. am anderen Morgen wieder lebt (Act. 20, 9/12); der Neffe des Paulus, der den Apostel vor einem Anschlag fanatischer Juden warnt (Act. 23, 12/22; νεανίας: ebd. 17; νεανίσκος: ebd. 18. 22); die jungen Männer, die die Leichen des Ananias u. der Sapphira beisetzen (Act. 5, 1/11; νεώτεροι: ebd. 6; νεανίσκοι: ebd. 10; möglicherweise hatten sie eine kultische Funktion; Jentsch 220_4; Spicq 516f). Der junge Timotheus (1 Tim. 4, 12) ist von Paulus zu seinem Sachwalter in Ephesos eingesetzt worden (ebd. 1, 3f). Unter den Ratschlägen, die er ihm erteilt, ist auch der, die νεωτερικαὶ ἐπιθυμίαι zu meiden (2 Tim. 2, 22). Aus seiner Aufforderung 1 Tim. 4, 12, daß niemand Timotheus wegen seiner J. geringachten solle, läßt sich entnehmen, daß (zu) junge Amtsträger damals nicht immer respektiert wurden (Gnilka, Aetas 172. 244; ders., Greisenalter 1057. 1075; Eyben, Priests; s. u. Sp. 433).

e. Verhältnis von jung u. alt. Respekt u. Unterordnung gegenüber Priestern (1 Petr. 5, 5; Gnilka, Greisenalter 1058), Eltern (Mt. 15, 4/6; Mc. 7, 10/3; Eph. 6, 1/3; Col. 3, 20) u. Älteren allgemein (1 Tim. 5, 1; 1 Petr. 5, 5) werden im NT als sehr wichtig angesehen (Jentsch 222/32), ebenso wird aber darauf hingewiesen, daß Eltern ihre Kinder nicht

reizen sollen (Eph. 6, 4; Col. 3, 21; Jentsch 225f; Wolff 266). Zu Konflikten damit konnten Jesu Wort führen, er sei nicht gekommen, Frieden zu bringen, sondern das Schwert (samt Streit in den Familien; Mt. 10, 35/9; Lc. 12, 51/3), sowie seine Forderung nach unbedingter Nachfolge (Lc. 14, 26f; Jentsch 231f), was sich auch in der weiteren Entwicklung zeigte (G. R. Lambert, Rhetoric rampant. The family under siege in the early western tradition [Ontario 1982]; E. Dassmann, Art. Haus II: o. Bd. 13, 877/86). – Die 1 Clem. erörterte Spaltung der korinthischen Gemeinde, an der einige jüngere Mitglieder maßgeblich beteiligt waren (3, 3; 57, 1), deutet möglicherweise auf einen Generationenkonflikt hin (A. Stuiber, Art. Clemens Romanus I: o. Bd. 3, 190f; S. Döpp, Art. Italia II: o. Bd. 18, 1237f [Lit.]). – Ähnlich wie Paulus im Fall des Timotheus (s. oben) ermahnt Ignatius v. Ant. die Gemeinde von Magnesia, nicht das jugendliche Alter ihres Bischofs auszunützen (Magn. 3, 1f). Es gab also in der frühen Kirche ziemlich junge Gemeindevorsteher, doch werden das eher Ausnahmen gewesen sein (Gnilka, Aetas 170/89; ders., Greisenalter 1079/81; Eyben, Priests).

II. Patristische Zeit. a. Allgemeines. 1. Physisch u. mental. Auch die Kirchenväter erkannten ausdrücklich eine Verbindung zwischen physischer u. geistiger Reife des jungen Menschen an. Beim Mann erwacht nach Clem. Alex. paed. 3, 18, 2 der Verstand gleichzeitig mit dem Bartwuchs (vgl. o. Sp. 397), bei der Frau nach Tert. virg. vel. 11, 1 (CCL 2, 1220) zZt. der ersten Menstruation. Mit der Pubertät erreicht der Mensch die rationales anni, in denen er fähig ist, die Wahl zu treffen zwischen dem, was moralisch gut u. schlecht ist (Aug. ep. 180, 2 [CSEL 44, 698]; civ. D. 21, 16; Gen. c. Manich. 1, 42 [ebd. 91, 111]; Hieron. ep. 107, 6, 3 [ebd. 55, 297]; Joh. Chrys. Stag. 1, 8 [PG 47, 444]: ἐλθεῖν εἰς τὴν ἡλικίαν τὴν διαγνωστικὴν τῶν καλῶν καὶ τῶν οὐ τοιούτων; Basil. ep. 204, 6 [2, 178 Courtonne]; Eyben, Romein 67f mit Anm. 24; ders., View 241_{10}). Manche glaubten, daß man erst von diesem Zeitpunkt an von Sünde sprechen könne (Hieron. ep. 121, 8, 14 [CSEL 56, 33f] unter Anspielung auf Rom. 7, 7/9: cum … mandatum venerit, hoc est tempus intelligentiae appetentis bona et vitantis mala, tunc incipit peccatum reviviscere. … per intelligentiam peccatorum atque virtutum mihi peccatum nascitur, quod priusquam intellegerem, peccatum esse non noveram; 107, 6, 3 [ebd. 55, 297]; Greg. Naz. or. 40, 28 [SC 358, 262]; Aug. Gen. ad litt. 10, 13 [CSEL 28, 1, 311]: im 14. Lebensjahr, mit Beginn der Pubertät), eine Ansicht, die Augustinus nicht teilte (ebd.). Mit 14 Jahren wird nach Hieron. comm. in Koh. 4, 13/6 (CCL 72, 288) der *Innere Mensch geboren, bis zu welchem Zeitpunkt der (äußere) Mensch in Sünde gelebt hat (Ch. Markschies: o. Bd. 18, 298f; vgl. Aug. divers. quaest. 49 [CCL 44A, 76]: der ‚alte Mensch‘ in uns lebt bis zur iuvenilis aetas, von da an erfolgen die Hinwendung zu den spiritalia u. die innere Erneuerung). Tertullian erklärte, daß die pubertas animalis sich gleichzeitig mit der pubertas carnalis im Alter von 14 Jahren entwickele, u. führte dies auf Adam u. Eva zurück: Wie jene durch die Erkenntnis von Gut u. Böse die Notwendigkeit empfunden hätten, ihre Scham zu verdecken, so gelangten umgekehrt wir in dem Alter, in dem wir die Scham bedeckten, zur Erkenntnis von Gut u. Böse; mit Erreichen der Pubertät müßten wir ebenfalls ein Paradies verlassen, das der Unschuld, u. würden von neuen, sündigen Begierden getrieben (an. 38, 1f [CCL 2, 840f]; Eyben, View 241f). – Um zu illustrieren, daß die Pubertät einen entscheidenden Wendepunkt im Leben eines Menschen darstellt, übernahmen die Christen aus der heidn. Welt (s. o. Sp. 398. 412) den Buchstaben Y als Symbol des menschlichen Lebens (Lact. inst. 6, 3, 6/9; Hieron. ep. 107, 6, 3 [CSEL 55, 297]; vgl. Basil. in Ps. hom. 1, 5 [PG 29, 224]; Eyben, View 241_{11}) u. den Mythos von Herakles am Scheideweg (Basil. leg. lib. gent. 5 [25f Wilson]; Clem. Alex. strom. 5, 31, 1f; vgl. Greg. Naz. carm. 2, 1, 45, 205f [PG 37, 1367]; Orig. in Mt. comm. 17, 8 [GCS Orig. 10, 605/8]). In beiden Vorstellungen erfolgt die grundlegende Wahl zwischen Gut u. Böse zZt. der Pubertät, die wie im heidn. Altertum entsprechend der Hebdomadenlehre meist im 14. Lebensjahr angesetzt wird (s. o. Sp. 397. 410; zur entsprechenden Wahl bei den Juden mit 20 Jahren s. o. Sp. 422); daneben findet sich auch ein Alter von 15 Jahren u. mehr (Joh. Chrys. in. glor. 76 [SC 188, 178]: Erwachen des Geschlechtstriebs ab 15 [Blomenkamp 543]; Bened. reg. 70, 4 [CSEL 75, 160] werden die 15jährigen noch zu den infantes gezählt; nach Basilius soll ein Mädchen erst mit 16/17 Jahren, wenn es im Vollbesitz seiner geistigen Kräfte ist [κυρία οὖσα τῶν λο-

γισμῶν], das Keuschheitsgelübde ablegen dürfen [ep. 199, 18 (2, 156 Court.); vgl. reg. fus. 15, 4 (PG 31, 956B); Eyben, Geschlechtsreife 432f]).

2. Pubertätsriten. Von besonderen Riten beim Eintreten der Pubertät hören wir so gut wie nichts. Tertullian erwähnt idol. 16, 1f (CCL 2, 1117) das Anlegen der toga virilis (s. o. Sp. 409f); da er die solemnitas togae purae nicht als Götzendienst betrachtet, ist zu schließen, daß auch Christen dieses *Fest feierten oder zumindest feiern konnten (Th. Klauser: o. Bd. 7, 756; vgl. auch Prud. cath. praef. 8f [CCL 126, 1]; Hieron. adv. Rufin. 1, 30 [CCL 79, 30, 38]; A. D. Booth, The date of Jerome's birth: Phoenix 33 [1979] 347f). – Die depositio barbae (s. o. Sp. 410) lebte bei den Christen fort, indem man das Barthaar einem Heiligen weihte, wie das Beispiel des damals ca. 25 Jahre alten Paulinus v. Nola zeigt (carm. 21, 377f [CSEL 30, 170]; P. Fabre, S. Paulin de Nole et l'amitié chrétienne [Paris 1949] 14/6; Kötting aO. [o. Sp. 398] 185f). – Gregor v. Naz. erwähnt im Zusammenhang mit mehreren Familienfesten die κουρόσυνα (or. 40, 1 [SC 358, 198]), die vielleicht mit einem Haaropfer verbunden waren (vgl. das κούρειον o. Sp. 398f). – Die christl. Liturgie feiert (jedenfalls regional) für Männer die Haupthaar- bzw. Bartschur u. für Frauen die Velatio. Die dafür gebrauchten Gebete gehen zumindest teilweise auf die Spätantike zurück, wie der Umstand zeigt, daß wenigstens ein griech. Text in lateinischer Übersetzung auch in Hispania benutzt wurde (H. Brakmann, Eine weitere Konstantinopler Vorlage altspanischer Euchologie: Ecclesia orans 10 [1993] 179/82; A. Franz, Die kirchlichen Benediktionen im MA 2 [1909] 248/57).

3. Hochzeitsalter. Die Kirchenväter rieten zu einer frühen Hochzeit, weil der *Geschlechtstrieb dadurch rechtzeitig in geordnete Bahnen gelenkt werde u. die Liebe in der J. am reinsten sei (PsClem. Rom. hom. 5, 25, 3 [GCS PsClem. Rom. 1, 102f]; Joh. Chrys. in. glor. 81 [SC 188, 186/8]; G. Delling, Art. Geschlechtsverkehr: o. Bd. 10, 820/8; Eyben, View 253f). So erfahren wir denn in der Literatur auch mehrfach, daß Söhne u. Töchter besorgter christl. Eltern in jungen Jahren (gegen ihren Willen) verheiratet worden seien, zB. Theonas, der spätere Abt des Klosters bei Panephysis, als adulescens admodum (Joh. Cassian. conl. 21, 1, 1; ebd.: [parentes] dum pudicitiae eius religiosa sedulitate prospiciunt et ancipitem lapsum lubricae verentur aetatis [s. unten], praeveniendos adulescentiae motus licito nuptiarum remedio crediderunt), Paulinus v. Pella als 20jähriger (Paulin. Pell. 176/81 [SC 209, 70]) sowie Melania d. J. u. ihr Ehemann Pinianus mit 14 bzw. 17 Jahren (Geront. vit. Melan. 1 [SC 90, 130]). Nach den epigraphischen Zeugnissen zu urteilen, war bei christlichen Brautpaaren der Mann im Durchschnitt 26 u. die Frau 17 Jahre alt, beide somit in der Regel älter als ihre heidn. Zeitgenossen, zumindest als diejenigen aus höheren Kreisen (Eyben, Geschlechtsreife 437/9; ders., View 254f; Shaw 41f).

4. Bedeutung des 30. Lebensjahres. Dieses Alter wurde als die aetas perfecta angesehen (zB. Hieron. in Jes. comm. 5, 15, 5 [CCL 73, 177]; Isid. orig. 11, 2, 16). In ihr kirchliche Ämter zu übernehmen stieß auf keinerlei Bedenken (Hieron. ep. 82, 8, 1/3 [CSEL 55, 114f]; Gnilka, Aetas 184 mit Anm. 38), sie war die Voraussetzung für die Verkündigung der christl. Lehre (Greg. M. in Hes. hom. 1, 2, 3 [CCL 142, 18]: iuxta rationis usum doctrinae sermo non suppetit nisi in aetate perfecta), da das Sinnen u. Denken nunmehr gefestigt sei (ebd. [19]: prius ... convalescere debet mens atque ad utilitatem proximorum postmodum demonstrari, dum iam nec per laudem elevata corruat nec per vituperationem percussa contabescat). Gern berief man sich dabei auf das Alter Jesu bei seinem ersten öffentlichen Auftreten (s. o. Sp. 430f; Hieron. ep. 82, 8, 2 [115]; tract. in Mc. 14, 5 [CCL 78, 500]; Greg. M. in Hes. hom. 1, 2, 3 [18]; nach Iren. haer. 1, 3, 1 [SC 264, 50] führten die Valentinianer u. a. darauf die Zahl ihrer 30 Äonen zurück).

b. Psychisch. 1. Die Jugend als Krisenzeit. Daß man physisch ausgewachsen ist u. das Alter der Vernunft erreicht hat, bedeutet noch nicht, daß man zur vollen Entfaltung gekommen ist, gesellschaftlich u. psychisch als erwachsen angesehen wird. Vielmehr galt die J. den Christen (wie den Heiden; s. o. Sp. 412f) als eine Zeit der Krisen (Blomenkamp 543; Eyben, View 241/52), als die lubrica aetas (Ambr. off. 1, 218 [1, 200 Testard]; Cypr. mort. 15 [CCL 3A, 25]; ep. 4, 2, 1 [CCL 3B, 19]; Hieron. ep. 79, 7, 4 [CSEL 55, 95] [an eine junge Frau, Salvina; vgl. ebd.: puellares anni]; vgl. Ambr. obit. Valent. 13 [ebd. 73, 337]: lubricae ... et perplexae viae sunt iu-

ventutis; Hieron. ep. 125, 1, 4 [ebd. 56, 120]; Eyben, View 243f$_{28}$). Doch wußten die Kirchenväter (wie profane Schriftsteller; s. o. Sp. 413), daß der ‚zügellose' Jüngling nicht notwendigerweise ein ‚hoffnungsloser Fall' ist; es gibt jederzeit die Möglichkeit zur Besserung (Ambr. hex. 3, 56 [CSEL 32, 1, 99]: nemo ... positus vel in adulescentiae vel intemperantiae lubrico de sui conversione desperet. ligna plerumque in meliores vertuntur usus: non possunt hominum corda mutari?), u. viele, die in jungen Jahren über die Stränge geschlagen sind, haben, wenn sie älter wurden, auf den rechten Weg gefunden (Ambr. obit. Valent. 10 [ebd. 73, 335]: plurimi ... sunt, qui se a peccatis et a lubrico iuventutis in senectute revocare potuerunt, rarus autem, qui in iuventute iugum grave seria sobrietate portaverit; in Ps. 118 expos. 2, 1 [ebd. 62, 19]; Lact. ira 20, 6 [ebd. 27, 120]; Hieron. adv. Pelag. 3, 12 [CCL 80, 113]; Aug. civ. D. 21, 16; Eyben, View 244f). Sich der Leidenschaften zu enthalten fällt zudem leichter, wenn man sie in der J. selbst erlebt hat (Hieron. ep. 128, 2, 3 [CSEL 56, 157]).

2. Charakteristika der Jugend. a. Negative. (Eyben, View 248/52.) Der junge Mensch wird bedroht u. mitgerissen von allen möglichen Leidenschaften u. Impulsen (Hieron. ep. 79, 8, 2 [CSEL 55, 97]: aetas apta libidini; Joh. Chrys. in. glor. 90 [SC 188, 196]: τοῖς ... νέοις ἡ ἐπιθυμία ἐνοχλεῖ; Clem. Alex. paed. 2, 21, 1: ὁρμαὶ τῶν νέων; Eyben, View 249$_{67}$), von Reizen (Hieron. ep. 125, 1, 4 [CSEL 56, 120]: adulescentiae, immo pubertatis incentiva) sowie dem Feuer u. der Glut seines jugendlichen Temperaments (Clem. Alex. paed. 2, 20, 3: ζέουσα ἡλικία; ebd. 21, 1: τὸ ὑπέκκαυμα; quis div. salv. 8, 3: ἐν σκιρτήματι νεοτησίῳ καὶ τῷ καύσωνι τῆς ἡλικίας; Hieron. ep. 107, 11, 2 [CSEL 55, 302]: incentiva ferventis aetatis; Ambr. ep. 16 [76], 12 [ebd. 82, 120]: absolutus infantia puerilis ingenii atque adulescentiae incerto ac lubrico et immoderato iuventutis calore; Eyben, View 250$_{74f}$; vgl. ders., Romein 102f. 107/10). – Kennzeichnend für die J. sind Unvernunft (Joh. Chrys. in Jes. comm. 3, 3 [SC 304, 158]: ἄνοια), Ungestüm (Ambr. ep. extr. coll. 14 [63], 26 [CSEL 82, 3, 249]: iuventutis ferocitas), Zügellosigkeit (Hilar. Arel. vit. Honorat. 8, 1 [SC 235, 88]: licentia iuventutis; Basil. in hex. hom. 9, 5 [GCS Basil. 157]: τὸ ἀκόλαστον; Joh. Chrys. Anna 2, 6 [PG 54, 652]: ἀσέλγεια), Mangel an Selbstbeherrschung (Ambr. in Ps. 118 expos. 16, 45, 2 [CSEL 62, 376]: incontinentia iuvenilis), Disziplinlosigkeit (Ambrosiast. in 1 Tim. 4, 12 [ebd. 81, 3, 276]: indisciplinata iuventus), Unbeständigkeit (Clem. Alex. paed. 2, 53, 5: τὸ ἄστατον τῆς ἡλικίας) u. Leichtsinn (Ambr. virginit. 117 [55 Cazzaniga]: iuvenilis ... levitas obnoxia cupiditatibus mundi; Aug. c. acad. 2, 28 [CCL 29, 33]: iuvenalis levitas; Basil. in hex. hom. 9, 5 [aO.]: εὐκολία τῆς νεότητος). – Die J. ist die aetas improvida (Ambr. Iob 1, 21 [CSEL 32, 2, 225]), incauta (Aug. de duab. anim. 11 [ebd. 25, 65]), lasciva (Ambr. in Ps. 118 expos. 2, 1, 2 [ebd. 62, 19]), inquieta (Aug. conf. 2, 3, 6), suspecta (Ambr. virg. 3, 5 [59 Cazzaniga]), lubrica (s. o. Sp. 436), fragilis (Ambr. in Lc. expos. 8, 4 [CSEL 32, 4, 393]; Eyben, View 248$_{62}$) u. maculosa (Ambr. ep. 20 [77], 9 [CSEL 82, 150]); sie gerät leicht vom rechten Weg ab (Isid. Pel. ep. 1, 316 [PG 78, 365B]: ἡ εὐόλισθος νεότης οὐ νοεῖ; Ambrosiast. in Tit. 2, 6/8 [CSEL 81, 3, 329]: iuventas solet modum egredi, immo promptior esse ad lapsum). Sie ist wie ein loderndes Feuer (Joh. Chrys. in 1 Tim. 5, 9 hom. 3 [PG 51, 323]: πυρά τίς ἐστιν ἡ νεότης καὶ πέλαγος κυμάτων γέμον καὶ πολλὰς ἔχον ἐπαναστάσεις), ein sturmgepeitschtes Meer (ebd.; in Mt. hom. 81, 5 [PG 58, 737]; Ambr. Cain et Abel 1, 11 [CSEL 32, 1, 347]; vgl. o. Sp. 413) oder ein ungezähmtes Pferd (Joh. Chrys. in 1 Tim. hom. 9, 2 [PG 62, 546]). – Manchmal zeichnen die Kirchenväter ein ausgesprochen düsteres Bild der J., indem sie ihre schlechten Eigenschaften zusammenstellen. So bemerkt Augustinus bei der Erläuterung von Koh. 10, 16, daß mit dem adulescens (nach der Vetus Latina) der Teufel gemeint sei propter stultitiam et superbiam et temeritatem et petulantiam ceteraque vitia, quae huic aetati assolent abundare (civ. D. 17, 20 [CCL 48, 589]), u. Ambrosius führt aus: adulescentia sola (scil. im Vergleich zu pueritia, iuventas u. senectus) est invalida viribus, infirma consiliis, vitio calens, fastidiosa monitoribus, illecebrosa deliciis (Iob 1, 21 [CSEL 32, 2, 22]); vgl. auch in Ps. 118 expos. 16, 45, 2 (ebd. 62, 376): iuventus ad amorem liberior, ad lapsum incautior, ad infirmitatem fragilior, ad correctionem durior est; Basil. reg. fus. 16, 1 (PG 31, 957B); Joh. Chrys. in Mt. hom. 81, 5 (PG 58, 737f). Origenes verneint geradezu, daß es in der J. einen Gerechten gebe (in Jer. frg. 1 [GCS Orig. 3, 199]: ὁ ... δίκαιος οὐκ ἔστιν ἐν νεότητι; Gnilka, Aetas 104). Das

Ärgste ist, daß die jungen Leute sich gar ihrer Fehler rühmen, mit ihrer Verschwendungssucht, Genußsucht u. Hurerei prahlen (Ambr. Noe 81 [CSEL 32, 1, 471]). – Ursache für alle diese Erscheinungen sind: 1) körperliche Faktoren (Eyben, View 250/2; ders., Romein 106/10), d. h. die Körperstärke (Ambr. Isaac 60 [CSEL 32, 1, 685]: [concupiscentia] ardet in adulescentibus, quibus vis corporis fervet; Hieron. ep. 52, 11, 4 [ebd. 54, 434f]: absque vino ardeo et ardeo adulescentia et inflammor calore sanguinis et suculento validoque sum corpore; 55, 4, 2 [ebd. 492; der adulescens über sich selbst]: vim patior corporis mei, ad libidinem ardor impellit, ipsa organa membrorum genitalium et compositio corporis femineos quaerit amplexus; ähnlich die Ausrede der Jugendlichen Caes. Arel. serm. 43, 1 [CCL 103, 190]: iuvenes homines sumus, continere nos non valemus; vgl. 32, 4 [141]), die Hitze des Blutes (Hieron. ep. 52, 11, 4 [aO.]; Ambr. Iob 1, 21 [CSEL 32, 2, 225]: maxime calor corporis fervet et aestu sanguinis vaporantis ignescit; Prud. c. Symm. 2, 320 [CCL 126, 222]: sanguine praecalido fervet nervosa iuventas) u. die Sexualität (Aug. conf. 2, 2, 2; Hieron. ep. 107, 11, 2 [CSEL 55, 302]: flamma libidinis et incentiva ferventis aetatis); 2) die Umwelt (Eyben, View 245/8), d. h. Freizeit (Joh. Chrys. in Mt. hom. 37, 6 [PG 57, 427; nach einer Aufzählung verschiedenster Sünden]: νεότης … ἀργίας ἐπιλαβομένη καὶ τοσούτοις ἐντρεφομένη κακοῖς θηρίου παντὸς ἀγριωτέρα γίνεται; Aug. conf. 2, 3, 6), Geld (Joh. Chrys. in Gen. hom. 59, 1 [PG 54, 515]), schlechter Umgang (Basil. renunt. 5f [PG 31, 636/9]; Eus. h. e. 3, 23, 9) u. eine zu nachgiebige Erziehung (Joh. Chrys. in Mt. hom. 59, 7; 81, 5 [PG 58, 582f. 737f]; in Gen. hom. 59, 3. 5 [PG 54, 517f. 519f]; Aug. conf. 2, 3, 6).

β. Positive. Lobend erwähnt werden an der J. Eigenschaften wie Frohsinn (Aug. c. acad. 2, 19 [CCL 29, 28]: hilaritas adulescentulorum; Ambr. exc. Sat. 2, 19 [CSEL 73, 260]: adulescentia iucundior quam senectus tristior), Eifer (Ambr. off. 1, 218 [1, 200 Test.]: alacris adulescentia; ungewöhnlich positiv Aug. c. acad. 1, 1 [3f]: illa aetas …, quae pulchra et honesta videbantur, avide sequens; Eyben, Romein 125_{247}), Schamhaftigkeit, die sich in Erröten äußert (Ambr. off. 1, 65 [127]: ut … in senibus gravitas, in iuvenibus alacritas, ita in adulescentibus verecundia velut quadam dote commendatur naturae; 1, 81 [135]: [verecundia] adulescentes iuvenalesque annos maxime decet; Aug. quaest. Simpl. 2, 5 [CCL 44, 80]: pudor, quod aetatum viridiorum magnum ornamentum est; Sidon. Apoll. ep. 1, 2, 3 [2, 5 Loyen]: iuvenalis rubor, der durch verecundia ausgelöst wird; Eyben, Romein 127 mit Anm. 257), u. Charme (Greg. Nyss. vit. Macr.: GregNyssOp 8, 1, 374: Schilderung der Schönheit seiner Schwester Makrina; Hieron. ep. 3, 5, 2 [CSEL 54, 17]: florens aetas; Aug. c. mend. 24 [ebd. 41, 499]: florida iuventus; Gnilka, Aetas 169_{18}). – Zu Freundschaften in der J. s. o. Sp. 419.

III. Alterstranszendenz (puer senex) u. Verjüngung. Auf heidnischen u. jüdischen Vorstellungen aufbauend hat das Christentum das Ideal des puer senex ausgebildet, des tugendhaften, weisen Knaben bzw. Jünglings, der die Kindheit bzw. J. ‚übersteigt', d. h. überwindet, u. in sich die Vorzüge des Greisenalters u. der J. vereint sowie die Mängel beider Altersstufen vermeidet; Gnilka, Greisenalter 1072/8; ders., Aetas 23/244. – Umgekehrt gibt es auch das Bild der Verjüngung, indem der Mensch durch die Taufe u. ein wahrhaft christl. Leben erneuert wird; im Unterschied zum puer senex, bei dem das Greisenalter im geistig-spirituellen Sinne gefaßt ist, nutzt die Vorstellung der Verjüngung die positive Wertung der J. in körperlich-physischer Hinsicht als des Altersabschnitts voller Schönheit u. Stärke; ebd. 244/54; ders., Greisenalter 1085/7.

B. Baldwin, Young and old in imperial Rome: Bertman 221/33. – S. Bertman (Hrsg.), The conflict of generations in ancient Greece and Rome (Amsterdam 1976). – P. Blomenkamp, Art. Erziehung: o. Bd. 6, 502/59. – A. Bork, Der junge Grieche. Ein Beitrag zur vergleichenden J.psychologie (Zürich 1961). – A. A. Bryant, Boyhood and youth in the days of Aristophanes: HarvStudClassPhilol 18 (1907) 73/122. – J. Conrad, Die junge Generation im AT. Möglichkeiten u. Grundzüge einer Beurteilung (1970). – J. L. Crenshaw, Youth and old age in Qoheleth: HebrAnnRev 10 (1986) 1/13. – R. Develin, Age qualification for Athenian magistrates: ZsPapEpigr 61 (1985) 149/59. – V. Ehrenberg, Aristophanes u. das Volk von Athen (Zürich 1968). – E. Eyben, Geschlechtsreife u. Ehe im griech.-röm. Altertum u. im frühen Christentum: Müller 403/78; Iuvenes et equites dans la Rome ancienne: AntClass 51 (1982) 265/77; Young priests in early Christianity: Panchaia, Festschr. K. Thraede = JbAC ErgBd. 22 (1995) 102/20; De jonge Romein vol-

gens de literaire bronnen der periode ca. 200 vC. tot ca. 500 nC. = VerhBrussel 39, 81 (Brussel 1977); The early christian view of youth: Satura lanx, Festschr. W. A. Krenkel = Spudasmata 62 (1996) 239/55; Restless youth in ancient Rome (London 1993). – J. FLEISHMAN, The age of legal maturity in biblical law: JournAncNearEastSoc 21 [1992] 35/48. – H. F. FUHS, Art. na'ar: ThWbAT 5 (1986) 507/18. – J. GAGÉ, Classes d'âge, rites et vêtements de passage dans l'ancien Latium: CahInternSociol 24 (1958) 34/64. – R. GARLAND, The Greek way of life, from conception to old age (London 1990). – L. GIULIANO, Gioventù e istituzioni nella Roma antica. Condizione giovanile e processi di socializzazione (Roma 1979). – CH. GNILKA, Aetas spiritalis = Theophaneia 24 (1972); Art. Greisenalter: o. Bd. 12, 995/1094. – M. GOLDEN, Children and childhood in classical Athens (Baltimore 1990). – A. G. HESS / P. F. CLEMENT (Hrsg.), History of juvenile delinquency 1 (Aalen 1990). – K. HOHEISEL, Art. Homosexualität: o. Bd. 16, 289/364. – M. K. HOPKINS, The age of Roman girls at marriage: Population Studies 18 (1965) 309/27. – H. JEANMAIRE, Couroi et Courètes. Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique = TravMémLille 21 (Lille 1939). – W. JENTSCH, Urchristliches Erziehungsdenken. Die Paideia Kyriu im Rahmen der hellenist.-jüd. Umwelt = BeitrFördChristlTheol 45, 3 (1951). – H. KARPP, Art. Eltern: o. Bd. 4, 1198/219. – M. KLEIJWEGT, Ancient youth = DutchMonogrAncHistArchaeol 8 (Amsterdam 1991). – M. G. KOLIADIS, Die J. im Athen der klass. Zeit = EuropHochschulschr 11, 353 (1988). – S. KRAUSS, Talmudische Archäologie 2 (1911). – W. LIEBESCHUETZ, Art. Hochschule: o. Bd. 15, 858/911. – L. LÖW, Die Lebensalter in der jüd. Literatur = BeitrJüdAltertK 2 (Szegedin 1875). – H. VAN LOOY, Youth violence in ancient Athens, 5th and 4th cent. B. C.: Hess / Clement 71/125. – N. LORAUX, Ἥβη et ἀνδρεία: AncSoc 6 (1975) 1/31. – A. LUMPE, Art. Eltern: o. Bd. 4, 1190/8. – H. J. METTE, Von der J.: Hermes 110 (1982) 257/68 bzw.: ders., Kl. Schriften = BeitrKlassPhilol 184 (1988) 321/32. – A. MOREAU (Hrsg.), L'initiation 1. Les rites d'adolescence et les mystères (Montpellier 1992). – E. W. MÜLLER (Hrsg.), Geschlechtsreife u. Legitimation zur Zeugung = Veröff. des Inst. für Hist. Anthropologie 3 (1985). – J.-P. NÉRAUDAU, La jeunesse dans la littérature et les institutions de la Rome républicaine (Paris 1979). – E. NEUFELD, The status of the male minor in Talmud: RevIntDroitsAnt 6 [1951] 121/40. – A. D. NOCK, Conversion and adolescence: Pisciculi, Festschr. F. J. Dölger = ACh ErgBd. 1 (1939) 165/77. – CH. PÉLÉKIDIS, Histoire de l'éphébie attique des origines à 31 av. J.-C. = TravMémÉcFrançAthènes 13 (Paris 1962). – F. PREISSHOFEN, Untersuchungen zur Darstellung des Greisenalters in der frühgriech. Dichtung = Hermes Einzelschr. 34 (1977). – C. A. QUERBACH, Conflicts between young and old in Homer's Iliad: Bertman 55/64. – M. REINHOLD, The generation gap in antiquity: ProcAmPhilosSoc 114 (1970) 347/65 bzw.: Bertman 15/54 (danach zitiert). – P. J. RHODES, A commentary on the Aristotelian Athenaion politeia² (Oxford 1993). – P. ROUSSEL, Étude sur le principe de l'ancienneté dans le monde hellénique du 5e s. av. J.-C. à l'époque romaine: MémAcInscr 43, 2 (1951) 123/227. – R. P. SALLER, Patriarchy, property and death in the Roman family = CambrStudPopulEconSocPastTime 25 (Cambridge 1994). – F. SCHWEINGRUBER, J. u. Alter in der griech. Literatur von Homer bis Aristoteles, Diss. Zürich (1918). – B. D. SHAW, The age of Roman girls at marriage. Some reconsiderations: JournRomStud 77 (1987) 30/46. – C. SPICQ, La place ou le rôle des jeunes dans certaines communautés néotestamentaires: RevBibl 76 (1969) 508/27. – B. S. STRAUSS, Fathers and sons in Athens. Ideology and society in the era of the Peloponnesian war (London 1993). – H. TELLENBACH (Hrsg.), Das Vaterbild in Mythos u. Geschichte (1976). – G. WÖHRLE, Telemachs Reise = Hypomnemata 124 (1999). – H. W. WOLFF, Anthropologie des AT³ (1973). – R. ZOEPFFEL, Geschlechtsreife u. Legitimation zur Zeugung im Alten Griechenland: Müller 319/401.

Emiel Eyben (Übers. Gerhard Rexin / Markus Stein / Peri Terbuyken).

Juli s. Monat.

Iulia Concordia s. **Concordia Sagittaria.

Iulia Domna s. Severus Alexander.

Iulia Mamaea s. Severus Alexander.

Julianisten s. Iulianus VI.

Iulianus I (Kaiser).

Vorbemerkungen 443.

A. Iulianus als Mensch u. Herrscher des 4. Jh. nC.

I. Herkunft u. Bildung 444.
II. Macellum 445.

III. Apostasie 446.
IV. Geistige u. religiöse Entwicklung 351/55 447.
V. Iulianus Caesar 449.
VI. Erhebung zum Augustus u. Einzug in Kpel 451.
VII. Iulianus in Kpel (11. XII. 361/Juni 362). a. Reichsverwaltung u. Gesetzgebung 452. b. Religionspolitik bis Juni 362 453. 1. Restitutionsedikt 454. 2. Toleranzerlaß 454. 3. Religionspolitische Situation 360/62 455.
VIII. Von Kpel nach Antiochia 456.
IX. Religionspolitik seit Juni 362. a. Das sog. Schulgesetz / Rhetorenedikt 458. b. ‚Sendschreiben' u. heidnische ‚Kirche' 459. c. Der Apollon v. Daphne u. der jüd. Tempel in Jerusalem 461. d. Vorgehen gegen die Christen? 462.
X. Perserfeldzug u. Tod (363) 463.
XI. Legendenbildung 464.
XII. Porträt 466.

B. Iulianus' Glaube u. die Auseinandersetzung mit den Christen.
I. Der Hellene u. Kaiser der Römer 466.
II. Die Reden 7. 9 (6). 8 (5) u. 11 (4). a. Reden gegen Herakleios (or. 7) u. die ‚ungebildeten Hunde' (or. 9 [6]) 468. b. Göttermutter u. Helios, das sog. theologische Redepaar 469. 1. Rede auf die Göttermutter (or. 8 [5]) 470. 2. Rede auf König Helios (or. 11 [4]) 471. c. Rückschlüsse auf Iulianus' Religion 472.
III. ‚Gegen die Galiläer' 473.
IV. Caesares (or. 10) 477.
V. Iulianus Apostata, Gegner der Christen u. ‚Reformator' des Heidentums? 478.

Vorbemerkungen. Wir besitzen zwar keine antike Biographie I.', aber dennoch über kaum eine andere Persönlichkeit der griech.-röm. Antike so viele, dazu widersprüchliche u. zeitnahe Aussagen. Die daraus für eine objektive Beurteilung resultierenden Schwierigkeiten werden noch erhöht durch die zahlreichen Selbstzeugnisse. Die haßerfüllten Äußerungen des Syrers *Ephraem (hymn. c. Iulian. 1/4 [CSCO 175/Syr. 79, 64/86]; E. Beck: o. Bd. 4, 522f) u. des *Gregor v. Naz. (or. 4f; B. Wyss: o. Bd. 12, 816/9; zu or. 4 s. Kurmann) sowie der panegyrische Epitaphios des Libanios (or. 18; Bliembach) u. seine anderen sog. iulianischen Reden (A. F. Norman, Libanius. Selected works 1 [London 1969]) aus den Jahren 362/69 veranschaulichen, wie emotionsgeladen die Diskussion über I. von seinem Tode an verlief (zu or. 12/7 Wiemer 77/258). Durch eigene Erlebnisse u. zeitgenössische Diskussion geprägt ist ja vor allem auch der um 390 niedergeschriebene Bericht (für die Jahre ab 355 wichtigste Quelle) von I.' Freund *Ammianus Marcellinus (zu ihm u. zur Glaubwürdigkeit seiner Aussagen Matthews, bes. 81/179 mit Lit.). Wie der Blick auf die Literatur bis zur Gegenwart lehrt, hat der stets umstrittene, ja selbst im 19./20. Jh. gelegentlich zum Spiegelbild verschiedener Weltanschauungen gewordene I. viele Betrachter (keineswegs nur in den Fachwissenschaften) in seinen Bann gezogen (Überblicke zB. Browning 320/44; Braun / Richer; Pack 9/55. 379/81). Immer noch scheint es schwierig zu sein, ein für alle Teilaspekte ausgewogenes Urteil abzugeben. Dies wird deutlich etwa bei den sehr negativen Beurteilungen durch Bowersock, Pack oder G. Wirth (Julians Perserkrieg: Klein [Hrsg.] 455/507), aber auch bei der idealisierenden Sicht Athanassiadi-Fowdens. Dieser Befund regt an, vorweg einige Selbstverständlichkeiten zu erwähnen: I., verstorben mit 32 Jahren, hat nur 18, von ihm selbst mit ungewöhnlicher Aktivität ausgefüllte Monate als alleiniger Augustus regiert (s. u. Sp. 451/64). I. ist zu sehen als Mensch u. Herrscher einer Zeit, in der das *Imperium Romanum ungeachtet einiger Symptome des Niedergangs noch eine unerschütterte Größe darstellte, einer Zeit, in der sich, wie besonders an der Überlieferung zu I. abzulesen, der Prozeß der Begegnung, Auseinandersetzung u. Verschmelzung zwischen antikem Heidentum u. Christentum in einer sehr intensiven Phase befand.

A. Iulianus als Mensch u. Herrscher des 4. Jh. nC. I. Herkunft u. Bildung. Flav. Claudius I., Sohn des Iulius Constantius u. der Basilina, Enkel des **Constantius I u. der Theodora, Neffe *Constantinus' d. Gr., wurde wahrscheinlich gegen Ende 331 (Demandt 94_2) in Kpel geboren. Die Mutter, eine fromme Christin, starb nach wenigen Monaten; der Vater, wohl ebenfalls Christ, kam um, als im September 337 die Soldaten in Kpel ein Blutbad unter den Nachkommen Constantius' I u. der Theodora anrichteten. Nur I. u. sein älterer Stiefbruder Gallus überlebten. Entgegen modernen Entlastungsversuchen war nach glaubwürdiger Aussage der meisten Quellen **Constantius II für die Morde verantwortlich. Der Waisenknabe wurde nun zunächst durch den entfernt verwandten Bischof Eusebios v. Nikomedia erzogen (Amm. Marc. 22, 9, 4). Wichtigster Lehrer wurde der von I. hochverehrte, schon als Erzieher der Mutter

dienende skythische (gotische?) Eunuche Mardonios (vermutlich ein Christ), der ihn in den klass. Autoren, besonders *Homer u. *Hesiod, u. im Geist der Philosophie unterwies (Iulian. Imp. misop. 351/3 [2, 2, 174/7 Bidez / Lacombrade]; Liban. or. 18, 11; Socr. h. e. 3, 1, 9). Als weitere Lehrer werden der Lakonier Nikokles, der vermutlich Heide war, für Grammatik u. der christl. Sophist Hekebolios (ebd. 10) genannt. I. hielt sich abwechselnd in Kpel u. Nikomedia auf, wo er nach 343 mit dem ihn faszinierenden heidn. Redner *Libanios zusammentraf (P. Petit: Braun / Richer 67/87; Wiemer 13f). Tief beeindruckend waren die Aufenthalte auf dem von der Mutter hinterlassenen Landgut bei Chalkedon (Iulian. Imp. ep. 4, 426d/8b [1, 2^2, 12/4 Bidez]). Aus dem dortigen Naturerleben könnte die zunächst mit dem Christentum durchaus zu vereinbarende Begeisterung für Helios resultieren (or. 11 [4], 130cd [2, 2, 100f Bidez / Lacombrade]; vgl. u. Sp. 448).

II. Macellum. In den Jahren 341/42 bis 347/48 oder wahrscheinlicher 344/45 bis 350/51 (dafür spricht Iulian. Imp. or. 5, 272a [1, 1, 217 Bidez]) verbrachte I. gemeinsam mit seinem aus dem ‚Exil' in der Nähe von Ephesos herbeigeholten Bruder Gallus sechs Jahre auf der kaiserlichen Domäne Fundus Macelli in Kappadokien (A. J. Festugière, Julian in Macellum: Klein [Hrsg.] 241/55; Bouffartigue 29/39). Laut Selbstzeugnis I.' (or. 5, 271b/d [1, 1, 216 B.]) waren die Brüder herausgerissen aus dem Schulunterricht, bewacht wie Häftlinge, abgeschnitten von ernsthaftem Studium u. Kontakt mit Freunden. Nach I. fügten es die Götter, daß er anders als sein im Herbst 350 vom Macellum an den Hof berufener u. am 15. III. 351 zum Caesar erhobener Bruder dank der Philosophie ohne Schaden aus dieser Erziehung hervorgegangen sei. Gegen die angebliche Abgeschlossenheit sprechen freilich I.' Briefe vJ. 362 (ep. 106, 411cd; 107, 377d/8c [1, 2^2, 184/6 B.]), wonach ihm während des Aufenthaltes in Kappadokien der 361 in Alexandria als Gegenbischof des Athanasios umgekommene Georg (Brennecke 116f) aus seiner großen Bibliothek viele Bücher aus den Bereichen der Philosophie u. Rhetorik, aber auch der Lehren der Galiläer ausgeliehen habe. Nach Sozomenos, dem es darum geht aufzuzeigen, wie I., ungeachtet einer nahezu vorbildlichen christl. Erziehung, schließlich vom Glauben abfiel, wurden nach den Morden von 337 I. u. sein Bruder angewiesen, sich auf dem Macellum bei *Kaisareia aufzuhalten (h. e. 5, 2, 9): Die Prinzen bekamen durch Lehrer der Rhetorik u. der Hl. Schrift eine auf der Höhe der Zeit stehende Bildung u. lernten so viel, daß sie unter die Kleriker aufgenommen wurden u. dem Volk göttliche Bücher vorlasen. Eine Notiz bei *Eunapios (vit. soph. 7, 1, 7f [41f Giangrande]), vor allem jedoch zahlreiche Reminiszenzen an die Bibel in den Schriften I.' lassen erkennen, daß I. in der Tat wie kein anderer Kaiser vor *Iustinian theologisch gründlich gebildet war. Nach Soz. h. e. 5, 2, 11 wurde die Frömmigkeit der Prinzen auch dadurch evident, daß sie wie andere fromme Christen Kirchen besuchten u. die Märtyrer verehrten (zu Taufe u. Lektoramt I.' s. zB. Bidez 35f. 380_5; anders Klein 277; vgl. Greg. Naz. or. 4, 52; Kurmann 179f). Sicher gehört in diese Zeit eine der seltenen, aufgrund Cod. Theod. 11, 36, 8 u. 5, 6, 1 meist 347 datierten Begegnungen mit Constantius. Nichts deutet darauf hin, daß I. in diesen Jahren auf die Übernahme herrscherlicher Aufgaben vorbereitet wurde. Wahrscheinlich verließ I. Ende 350 / Anfang 351 das Macellum u. wandte sich zunächst nach Nikomedia (Bidez 75; Browning 71/6).

III. Apostasie. Bereits in der 363/64 entstandenen vierten Rede des Gregor v. Naz. wird I. als Apostat bezeichnet (or. 4, 1; vgl. ebd. 52/6; P. de Labriolle, Art. Apostasie: o. Bd. 1, 550f); dieser Beiname sollte sich später verfestigen. Die Überlieferung zu der von I. weit in das Jahr 361 verheimlichten Apostasie ist freilich so unsicher (u. a. ist kaum zu entscheiden, wie stark I. im Christentum verwurzelt war; vgl. Neri 117/57), daß in neuerer Zeit Athanassiadi-Fowden 25/7 die Ansicht vertreten konnte, man sitze propagandistischen Klischees auf, wenn man dem innerlich stets geradlinigen, nur formal Christ gewesenen I. Abfall vom Christentum unterstelle (dagegen mit Recht K. Rosen: Gnomon 55 [1983] 247). – Den einzigen chronologischen Anhaltspunkt der Apostasie finden wir in einem frühestens Ende 362 zu datierenden Brief I.' an die Alexandriner (ep. 111, 432c/5d [1, 2^2, 188/92 B.]). Den Alexandrinern Glauben an Jesus vorwerfend u. sie besonders zum Glauben an Helios (*Sol) auffordernd, vermerkt I.: ‚Folgt einem Mann, der bis zu seinem 20. Lebensjahr ebenfalls jenen Weg (d. h. Glaube an Jesus) gegangen ist u. sich nun mit Gnade der Götter das 12.

Jahr (d. h. spätestens seit Herbst 351) auf diesem Weg befindet'. Die Notizen zum Macellumaufenthalt sprechen dafür, daß schon dort Zweifel am christl. Glauben aufgekommen sein dürften. Von einem Wechsel zeugen auch Äußerungen des Libanios, der es als Zeichen der Klugheit wertet, daß I. sich weiterhin als Christ zeigte. Es verwundert nicht, wenn christliche Quellen (Socr. h. e. 3, 1, 39; Soz. h. e. 5, 2, 14; Theodrt. h. e. 3, 2) es als *Heuchelei bezeichnen, daß I. nach außen ein Mönchsleben führte u. als Lektor auftrat, innerlich jedoch bereits vom Glauben abgefallen war.

IV. Geistige u. religiöse Entwicklung 351/55. Gleich, wie man nun die ‚Apostasie' datiert, waren die Jahre 351/55 für die weitere geistige u. religiöse Entwicklung I.' von außerordentlicher Bedeutung. Nach der (vielleicht erst nachträglich) gebilligten Abreise vom Macellum (vgl. Amm. Marc. 15, 2, 7/9; Eunap. vit. soph. 7, 3, 6f [46 Giangr.]) hielt sich I. einige Wochen in Kpel u. Nikomedia auf. Bestrebt, noch stärker in die im 4. Jh. die heidn. u. christl. Intelligenz in gleichem Maße prägende neuplatonische Philosophie einzudringen, begab er sich im Frühjahr 351 zu Aidesios, dem Schüler des *Jamblichos (gest. wohl vor 337), der seinerseits in der Nachfolge des Porphyrios stand, um die philosophische Erklärung von Hellseherei u. Prophetie bemüht war u. den Dämonen großen Einfluß konzedierte. In einem Brief an Priskos, Schüler des Aidesios, vJ. 358 (ep. 12 [1, 2^2, 18/20 B.]), bezeichnet I. Jamblichos als den dritten großen Philosophen nach Pythagoras u. Platon, sieht sich in der Philosophie von Jamblichos, in der Theosophie von seinem Namensvetter Iulianus (Theurg u. Thaumaturg zZt. Mark Aurels) geprägt u. meint, daß andere im Vergleich zu diesen nichts bedeuten (zu Relationen zwischen Theurgie u. Neuplatonismus E. R. Dodds: JournRomStud 37 [1947] 55/69). Wegen seines Alters soll Aidesios den I. an seine Schüler Eusebios u. Chrysanthios verwiesen haben (Eunap. vit. soph. 7, 1, 5/2, 13 [41/5 Giangr.]). Obwohl nun, so erfahren wir bei Eunapios, der den Platonismus noch in ursprünglicher Form lehrende Eusebios ausdrücklich davor warnte, dem auf Magie u. Wunder setzenden, logische Schlüsse verachtenden Maximos zu folgen, eilt I. zu Maximos (K. Praechter, Art. Maximus nr. 40: PW 14, 2 [1930] 2563/70) nach Ephesos, läßt sich ganz in seinen Bann ziehen u. vielleicht in die Mysterien der *Hekate einführen (angedeutet nur ep. 111, 434d/5a [1, 2^2, 191 B.]; allzu sicher Athanassiadi-Fowden 33/41; skeptisch Bouffartigue 371f; vgl. A. Kehl, Art. Hekate: o. Bd. 14, 334). Maximos, eine imponierende Erscheinung (Eunap. vit. soph. 7, 2, 9f [44 Giangr.]), später von I. als Freund verehrt u. als Berater an den Hof gebeten (bes. Iulian. Imp. ep. 26, 414a/5d [52/4]), hat nach verbreiteter Auffassung den Prozeß der Ablösung vom Christentum entscheidend gefördert (zB. Bowersock 29f. 61/5. 118f; Bidez 80/5. 89/93. 264. 274/87; Demandt 95f). Es wäre wohl kaum richtig, Maximos, der als sehr gelehrt galt (Amm. Marc. 29, 1, 42; Eunap. vit. soph. 7, 2, 6 [44 Giangr.]) u. von dem ein Kommentar zu den Kategorien des Aristoteles bezeugt ist (Simplic. in Aristot. cat. 1, 15f), einfach als Scharlatan oder Schwindler zu bezeichnen (zu den Jahren 351/55, speziell zu Maximos, vgl. Matthews 122/4). – In den Jahren 352/54 hielt sich I. vorwiegend in Kpel, Nikomedia oder auf seinem Landgut (s. o. Sp. 445f) auf, führte viele Gespräche mit Freunden, wurde allseits beliebt u. gewann Einblicke in den Niedergang heidnischer Kulte (Liban. or. 18, 19/21; 13, 13/6; ep. 13). Der Heide *Himerios stellte in einem Panegyricus auf Gallus I. (den Nachfahren Achills) neben seinen Bruder, verwies dabei auf die Verbindung der Dynastie des **Constantius I Chlorus zu Helios (Himer. ecl. frg. 1, 5f [249f Colonna]; J. Vogt, Art. Constantinus d. Gr.: o. Bd. 3, 313/5). Aus Sorge um den Glauben I.' sandte Gallus damals zu ihm den Priester Aetios, einst Lehrer der Rhetorik u. dann Begründer der anhomöischen Richtung der Arianer. I., der den kenntnisreichen, abergläubische Formen des Märtyrerkultes mißachtenden Aetios freundlich empfing, konnte ihn von seinem rechten Glauben u. seinem sittlichen Lebenswandel überzeugen (Philostorg. h. e. 3, 27; 6, 7). Die spätere Berufung des Aetios an den Hof (Iulian. Imp. ep. 46, 404bc [65f]) ist Indiz dafür, daß ihn I. als ‚Vertreter eines Christentums' sah, ‚mit dem sich ein Anhänger des Hellenentums wohl verständigen konnte' (Bidez 104). – Nach der Hinrichtung seines bei aller Wesensverschiedenheit u. immer stärkerer innerer Entfremdung geliebten Bruders Gallus (zB. Amm. Marc. 21, 1, 2; Iulian. Imp. or. 5, 270d/1a [1, 1, 215f B.]; Bidez 30f) wurde I. gegen Ende dJ. 354 an den Hof nach Mailand

beordert. Auf der Reise besuchte er Ilion, traf dort den Ortsbischof Pegasios, der heidnischen Kulten gegenüber sehr aufgeschlossen war u. iJ. 362 offiziell zum Heidentum übertrat, u. sah verschiedene Kulte noch intakt (ep. 79 [85/7]). In Mailand fand er in der von ihm später durch einen Panegyricus (or. 2 [3], 102/29 [73/105]) geehrten Kaiserin Eusebia eine Beschützerin, die ihm durch ihre Fürsprache einen Studienaufenthalt in Athen ermöglichte (Amm. Marc. 15, 2, 8; Socr. h. e. 3, 1, 24; Iulian. Imp. or. 2 [3], 123f; 5, 273f [97/9. 218/20]). Freilich konnte sich I., begeistert von dieser Stadt u. ihren Bewohnern (or. 6, 260ab [2, 1, 20f Bidez / Rochefort]; or. 5, 268c [1, 1, 213 B.]; Liban. or. 12. 13, 18), nur wenige Wochen dort aufhalten (August / September 355; A. Frantz, Art. Athen II: RAC Suppl. 1, 678f). Vorträge hörte er vielleicht bei dem bedeutenden Rhetoriklehrer Prohairesios, einem Christen aus Kappadokien (Eunap. vit. soph. 10, 1 [63/6 Giangr.]; Iulian. Imp. ep. 31, 373d/4b [58f]), u. dem heidn. Philosophen Priskos, einem Schüler des Aidesios (ebd. 11/3 [18/20]). Er begegnete dort wohl den späteren Bischöfen *Gregor v. Naz. (Schilderung von I.' Erscheinung Greg. Naz. or. 5, 23; 7, 13) u. *Basilius v. Caesarea. Von Athen aus unternahm er eine Reise in die Peloponnes nach Sparta, Korinth u. Argos (Iulian. Imp. or. 2 [3], 119bc [92f]; Liban. or. 18, 29f). Für seine weitere religiöse Entwicklung besonders bedeutsam war die Einführung in die Mysterien von *Eleusis (Eunap. vit. soph. 7, 3, 6/9 [46f Giangr.]; Bidez 126f; Smith 114/38).

V. Iulianus Caesar. Am 6. XI. 355 wurde I. (laut Selbstzeugnis gegen seinen Willen) in Mailand von Constantius wohl aus dynastischen Erwägungen zum Caesar erhoben (G. Wirth: Klein [Hrsg.] 473 sieht in der Erhebung einen wesentlichen Ansatzpunkt zur Korrektur des negativen Constantiusbildes bei Ammian u. a.; vgl. o. Sp. 444), wenige Tage später mit dessen Schwester Helena vermählt, die bereits 360 verstarb, eine Ehe, die offenbar zu keinen engeren menschlichen Beziehungen führte (zB. Amm. Marc. 15, 8, 18; 16, 10, 18f; Iulian. Imp. or. 2 [3], 123d; 5, 284c [1, 1, 97f. 231f B.]). An eine Wiederverheiratung scheint der aus philosophischen u. religiösen Erwägungen gegenüber Frauen zurückhaltende I. nicht gedacht zu haben (Amm. Marc. 24, 4, 27; 25, 4, 2; Liban. or. 18, 179/81). Am 1. XII. 355 wurde I. nach *Gallia entsandt, dort umgeben von tüchtigen Generälen (bes. Amm. Marc. 15, 8; Iulian. Imp. or. 5, 274/8 [219/25]). Als Leibarzt u. Bibliothekar begleitete I. der ihm bis zum Tode eng verbundene hochgebildete Oreibasios aus Pergamon (Eunap. vit. soph. 21 [87/9 Giangr.]; frg. hist. 15 [20 Blockley]; Iulian. Imp. ep. 26, 414f [1, 2[2], 52/4 B.]; ProsLatRomEmp 1, 653; H. O. Schröder, Art. Oreibasios: PW Suppl. 7 [1940] 797/812). Ab 357 führte I. die Armee persönlich u. war siegreich gegen die Alamannen (iJ. 357 bei Straßburg) u. andere Barbaren (zu den Feldzügen 356/59 D. Hunt: CAH 13 [1998] 49/56). Ohne eine allzu positive Berichterstattung zB. Amm. Marc. 16/8 u. 20, 1/4 oder Iulian. Imp. or. 5, 278/81 (224/9) zu verkennen, darf man I. auch in den Bereichen des Wiederaufbaus von Städten, der Verwaltung u. der Gesetzgebung Aktivität u. Erfolge zubilligen. – I., der seit Ende 357 häufig in Paris residierte, an seinen Hof Redner u. Philosophen, teils aus Athen, holte (Liban. or. 12, 55), verfaßte in Gallien (außer einigen nicht erhaltenen Schriften) Lobreden auf Constantius u. Eusebia (Iulian. Imp. or. 1/3 [10/180]; dazu N. Anjoulat: Byzant 53 [1983] 78/103. 421/52), eine Abschiedsansprache an den 359 von Constantius abberufenen quaestor u. Freund Sallustius / Salutius (= Saturninus Secundus Salutius) (or. 4 [8] [189/206]) sowie verschiedene Briefe (zum Schreiben an Themistios [or. 6 (2, 1, 12/30 B./R.)] vgl. u. Sp. 453). Seine literarische u. philosophische Bildung dokumentierend, entwirft der um ein gutes Verhältnis zu Constantius bemühte (in den Schmeicheleien gelegentlich sehr weit gehende) I. das wohl auch seinen persönlichen Auffassungen vom Herrschertum entsprechende Ideal eines auch zu persönlichem Kampfeinsatz bereiten Philosophen auf dem Thron (zum Vergleich mit Alexander zB. Iulian. Imp. or. 1, 17cd. 43c. 45d; 3 [2], 54c. 86b [29f. 61f. 64; 122. 162]). Darüber, inwieweit I. in Gallien mit der nicht tiefer auf ihn einwirkenden lat.-röm. Kultur vertraut gemacht wurde, etwa durch den philosophisch gebildeten (heidn.?) Gallier Salutius, lassen sich nur Vermutungen anstellen (Ch. Lacombrade, Kaiser Julian u. die röm. Tradition: Klein [Hrsg.] 285/97). – Man erfährt zu diesen Jahren, daß sich I. der Philosophie (besonders Pythagoras, Platon, Jamblichos) eng verbunden fühlte, sich mit Traumdeutung befaßte u. heimlich die alten Götter verehrte

(s. u. Sp. 466/8); noch nicht aber lassen sich seine persönlichen Glaubensvorstellungen näher fassen, wissen wir also auch nichts darüber, ob er sich schon damals innerlich dem Helios verschrieben hatte (s. u. Sp. 467) oder ob er, anknüpfend an eine in der Jugend erfolgte Einweihung in die Mysterien des *Mithras (s. u. Sp. 471f), in Gallien das Leben eines miles Mithrae führte. Neben dem Hellenismus sieht den Mithrasglauben als bestimmendes Element in I.' Leben vor allem Athanassiadi-Fowden (bes. 38/41; 52/88). Mithras wird von I. jedoch nur or. 11 (4), 155b (2, 2, 134 B./L.) u. or. 10, 336c (71) genannt; eine Identifizierung des Helios mit Mithras bei I. ist nicht erweisbar (s. u. Sp. 471/3).

VI. Erhebung zum Augustus u. Einzug in Kpel. Als Constantius für den Krieg gegen die Perser etliche Truppeneinheiten aus Gallien anforderte, nahm I. eine zwischen Gehorsam u. Verweigerung schwankende Haltung ein; bei den zur Versetzung in den Osten nicht bereiten, meist germanischen, Soldaten kam es zu Unruhen, u. der schließlich sich (nur zum Schein?) sträubende I. wurde im Februar 360 in Paris zum Augustus erhoben (Amm. Marc. 20, 4f; Iulian. Imp. ep. 26 [1, 2^2, 52/4 B.]; Zos. hist. 3, 8f; Liban. or. 18, 95f; Eunap. frg. hist. 20, 5 [30 Blockley]; dazu J. Szidat, Historischer Kommentar zu Amm. Marc. Buch 20/21 1 [1977] 129/65; kritisch gegenüber I. Matthews 93/8). Nach Amm. Marc. 20, 5, 10 hatte er damals eine dem genius populi Romani ähnliche Erscheinung. Auch jetzt blieb I. formal Christ u. besuchte während seines winterlichen Aufenthalts in Vienne am 6. I. 361 demonstrativ den Gottesdienst. Zum schon geplanten Zug gegen Constantius ließ sich laut Ammian der mit den Praktiken der *Divination vertraute Kaiser noch durch Vorzeichen ermutigen (ebd. 21, 1, 6; ebd. 7/14 verteidigt Ammian I.' Interesse an der Divination; dazu Matthews 124f. 128f). Der zur Sicherung seines Machtbereichs weitere Aktionen an der gallischen Ostgrenze (speziell gegen die vielleicht von Constantius aufgehetzten Alamannen am Oberrhein) unternehmende I. suchte mit Constantius zum Ausgleich zu kommen u. von ihm als Augustus anerkannt zu werden. Als dies ohne Erfolg blieb, brach der nun zum hostis publicus erklärte I. (vgl. Iulian. Imp. ep. 28, 382c [55]) im Juni (?) dJ. 361, Orakel befragend u. zu den Göttern betend, in den Osten auf (vgl. or. 5, 286f [1, 1, 233/5 B.]; Amm. Marc. 21, 3/5). – Von Naissus aus, wo er von Sirmium her im Spätsommer (Mitte September?) eintraf (zur nach wie vor umstrittenen Chronologie des Zuges gegen Constantius C. E. V. Nixon, Aurelius Victor and Julian: ClassPhilol 86 [1991] 113/25), schrieb er Briefe an verschiedene Städte, um seine allgemein als Usurpation gesehene Erhebung zu rechtfertigen. Erhalten ist nur der zugleich für die Jahre 337/61 die wichtigste autobiographische Quelle darstellende Brief an die Athener (or. 5 [213/35]) mit sehr harten Vorwürfen gegen Constantius. Dieser Brief (bes. 5, 275b/d. 284b. 286d/7d [221. 231. 234f]) sowie wohl Dezember 361 zu datierende Briefe an seinen Onkel Iulian (ep. 28, 382a/c [55]) u. seinen Lehrer Maximos (ep. 26, 414f [52/4]) zeigen, daß I. damals zwar noch nicht gegen die Christen polemisierte, jedoch überzeugt war, im Schutz u. im Auftrag der Götter zu handeln, wobei er vor allem Helios (auch Zeus, Athena, Ares werden von I. genannt) um Beistand gebeten hatte. Möglich scheint, daß I., der nach ep. 26, 415c (54) ein mehrheitlich heidn. Heer mit sich führte u. öffentlich Tieropfer darbrachte, schon auf dem Zug von Gallien her allgemein für die Wiederbelebung heidnischer Kulte sorgte. Verunsichert wurde I. nochmals durch die Revolte zweier von ihm nach Westen geschickter Legionen des Constantius in Aquileia (Amm. Marc. 21, 11f), die vielleicht erst Anfang 362 niedergeschlagen wurde. Erst als er die Nachricht vom Tod des Constantius (3. XI. 361), der ihn angeblich noch zum Nachfolger ernannt hatte (Erfindung iulianischer Propaganda?), erhielt, wagte er den Marsch nach Kpel, ersetzte er die von Constantin eingeführte Kreuzesfahne (labarum) wieder durch den traditionellen Legionsadler (Soz. h. e. 5, 17, 2f). In die Hauptstadt zog er am 11. XII., allgemein als Augustus anerkannt, ein (Amm. Marc. 21, 15; 22, 1f).

VII. Iulianus in Kpel (11. XII. 361/Juni 362). a. Reichsverwaltung u. Gesetzgebung. Wenige Tage nach dem Einzug in Kpel erwies I. (gewiß auch mit Rücksicht auf die Armee) dem toten Constantius höchste Ehren (Liban. or. 18, 120f; Joh. Zonar. ann. 13, 12 [PG 134, 1148]; Greg. Naz. or. 5, 17) u. ließ ihn vielleicht sogar divinisieren (Paneg. Lat. 3, 2 [123 Mynors]; Eutrop. 10, 15, 2; Bidez 218). Fast gleichzeitig setzte I. einen unter

dem praefectus praetorio Salutius meist in Chalkedon (etwa 4 Wochen) tagenden Sondergerichtshof ein, der zahlreiche höhere Beamte des Constantius (nach Amm. Marc. 22, 3 vielfach allzu hart u. zu Unrecht) verurteilte. – Ungeachtet seiner besonderen Schwerpunktsetzung in der Religionspolitik (s. u. Sp. 453/5) hat I. schon während des Aufenthaltes in der von ihm geliebten Heimatstadt (Amm. Marc. 25, 3, 23; Iulian. Imp. ep. 59, 443b [1, 2^2, 67f B.]; Zos. hist. 3, 11) eine umfassende Tätigkeit auf den Gebieten der Rechtsprechung u. Reichsverwaltung (mit Schwerpunkten wie Steuergerechtigkeit, Städteförderung, Armee) entfaltet (Enßlin 127/48; R. Andreotti, Kaiser Julians Gesetzgebung u. Verwaltung: Klein [Hrsg.] 130/90; Athanassiadi-Fowden 97/120). Mag dafür der sich in den Bahnen der Tradition bewegende u. Erfordernissen seiner Zeit entsprechende I. auch oft zu positiv beurteilt worden sein (zB. Andreotti aO.; Athanassiadi-Fowden), so besteht umgekehrt kein Grund, seine Verdienste allzusehr herabzuspielen (zB. Pack 36/40. 55). Die sofort nach Ankunft in Kpel zu beobachtende Aktivität spricht gegen die oft vertretene Ansicht, wonach I. nicht schon um 356 (so Borries 55; S. Bradbury, The date of Julian's letter to Themistius: GreekRomByzStud 28 [1987] 235/51), sondern erst um die Jahreswende 361/62 den Brief an Themistios geschrieben habe (or. 6 [2, 1, 12/30 B./R.]; Athanassiadi-Fowden 90/6; U. Criscuolo, Sull'epistola di Giuliano imperatore al filosofo Temistio: Κοινωνία 7 [1983] 90/6), in dem er, gleichsam erschreckt über die neuen Aufgaben u. die Grenzen seiner Fähigkeit erkennend (or. 6, 253b. 260b [12. 20f]), sein von der Philosophie geprägtes Herrscherideal entwickelte u. eine Art Regierungsmanifest (oder auch theoretische Vorstellungen zur Gesetzgebung) entwarf, das aber keine Anspielung auf den Tod des Constantius u. nichts speziell Heidnisches enthält, sondern nur allgemein von Gott, Göttlichem u. der Allgewalt der Tyche in der Politik redet.

b. Religionspolitik bis Juni 362. Ebensowenig, wie wir Genaueres darüber wissen, welchen Glaubensvorstellungen I. Ende 361 anhing (s. o. Sp. 451f), läßt sich auch nichts darüber aussagen, ob er bereits damals ein Konzept für eine Religionspolitik besaß oder sich mehr oder weniger von Entwicklungen u. Erfahrungen leiten ließ.

1. Restitutionsedikt. Der sich jetzt als Kaiser in religionspolitischen Entscheidungen frei fühlende I. (Amm. Marc. 22, 2) ordnete, vermutlich damit sein Amt als pontifex maximus wahrnehmend (zur Wichtigkeit dieses Amtes für I. Liban. or. 18, 127; Enßlin 190), noch vor Ende 361 an, die Tempel wieder zu öffnen, den Götterkult in vollem Umfang, einschließlich der Opfer, wieder aufzunehmen u. dies durch Wiederherstellung der Kulteinkünfte zu sichern. Verfügt war in diesem nur fragmentarisch faßbaren, vielleicht (da im Westen keine Auswirkungen bekannt sind) nur im Osten verkündeten sog. Restitutionsedikt (Weis; Brennecke 101) vermutlich auch, daß die unter Constantinus u. Constantius zerstörten Heiligtümer (Material zu Zerstörungen u. Wiederaufbau: J. J. Arce, Reconstrucciones de templos paganos en época del emperador Juliano [361/63]: RivStorAnt 5 [1975] 201/15), keineswegs nur die heidn. (vgl. Socr. h. e. 3, 11, 3), von den dafür Verantwortlichen wieder aufgebaut sowie entwendete Gelder (Besitz) zurückerstattet werden sollten (Amm. Marc. 22, 5, 2; Soz. h. e. 5, 5, 3/5; Hist. aceph. Athan. 3, 2 [SC 317, 150], wonach das Edikt am 4. II. 362 in Alexandria publiziert wurde). Über Auswirkungen u. die Durchführung des die Christen formal nicht bedrohenden, ihre bevorzugte Stellung im Staat bzw. ihre Privilegien jedoch grundsätzlich in Frage stellenden Gesetzes lassen sich nur Vermutungen anstellen. Doch scheint es entgegen den Intentionen I.' (ep. 83 [1, 2^2, 143f B.] sowie Toleranzerlaß; s. unten) örtlich zu hartem Vorgehen der Behörden u. zu heidn. Ausschreitungen, manchmal von Christen provoziert, gekommen zu sein, die gar zur Entstehung einer homöischen Märtyrertradition führten (Brennecke 2/4. 87/91. bes. 152/7).

2. Toleranzerlaß. Gleichzeitig mit oder kurz nach dem Restitutionsedikt erging ein Toleranz- oder Amnestieerlaß, durch den alle um ihres Glaubens willen Verbannten, vor allem die Bischöfe, in ihre Heimat zurückkehren sollten, freilich nicht verbunden mit Wiedereinsetzung in ihre kirchlichen Funktionen u. Ämter (Hist. aceph. Athan. 3, 3 [aO.]; Soz. h. e. 5, 5, 1; Iulian. Imp. ep. 46, 404bc; 110, 398c/9a; 114, 435d/8c [65f. 187f. 193/5]), wie dies offenkundig Athanasios sah oder bewußt provozierend auslegte, als er bei der Rückkehr nach Alexandria (21. II. 362) auch das Bischofsamt in Anspruch nahm (Enßlin

178f). Im Zusammenhang mit Restitutions- u. Amnestieerlaß ist zu sehen, daß I. nach Amm. Marc. 22, 5, 3f die Bischöfe verschiedener Richtungen mit ihren ebenfalls uneinigen Gemeinden in seinen Palast vorlud u. sie zu gegenseitiger Toleranz ermahnte. Freilich sieht hier Ammian, offenbar im Blick auf die erbitterten Auseinandersetzungen der Christen seit den Tagen Constantins, nicht einen Versuch, die christl. Parteien zu versöhnen, sondern eine geschickte taktische Maßnahme, die Konflikte weiter zu schüren (vgl. Soz. h. e. 5, 5, 1f; Philostorg. h. e. 7, 4; Chron. pasch. zJ. 362 [PG 92, 741BC]). Zu den auch heute noch verschiedenen Beurteilungen sei verwiesen auf Brennecke 98f; DiMaio 102; Bowersock 71; R. Braun, Julien et le christianisme: Braun / Richer 168. Gleich, welche Nebenabsichten I. verfolgte, so spricht alles dafür, daß er zu Beginn seiner Regierung (vielleicht auch in Reaktion auf die intolerante Politik Constantius' II) allgemeine Toleranz erreichen wollte, es, wie er dem praeses Atarbios schrieb (ep. 83, 376cd [143f]), sein Wille war, daß die Galiläer kein Unrecht erlitten, die Verehrer der alten Götter freilich den Vorzug vor ihnen haben sollten. I., der neben seinen Lehrern Maximos, Priskos u. *Himerios sogar Bischöfe an seinen Hof rief (Eunap. vit. soph. 7, 4, 1/7; 14, 1 [48f. 81 Giangr.]; gegen größeren Einfluß des Maximos u. anderer Philosophen auf die Regierung I.' spricht Eunap. frg. hist. 25, 4 [36 Blockley]), beschränkte sich zunächst darauf, die Christen herabzusetzen, sich vieles auch von überredender Belehrung zu erhoffen (Liban. or. 18, 121; Iulian. Imp. ep. 111, 434b/5a; 114, 438b [190f. 195]; Rufin. h. e. 10, 27f [GCS Eus. 2, 2, 990f]). Wohl einige Zeit später entzog I. dem christl. Klerus Mittel, die die Vorgänger zur Finanzierung karitativer Tätigkeit gewährt hatten (Soz. h. e. 5, 5, 2; Philostorg. h. e. 7, 4), u. hob vielleicht noch weitere Privilegien auf (zB. Cod. Theod. 12, 1, 50 vom 13. III. 362; gegen DiMaio 103 nur auf Kuriale zu beziehen).

3. Religionspolitische Situation 360/62. Unsere Überlieferung spricht dafür, daß der erst 30jährige Herrscher, dessen eigene Glaubensvorstellungen bzw. Theologie noch nicht ausgereift waren, seine Maßnahmen langfristig anlegte, er keineswegs die irrige Vorstellung hatte, das Christentum in kurzer Zeit wieder verdrängen zu können, er sich bewußt war, wie schwierig es sein werde, die nichtchristl. Religionen zu einen bzw. das Heidentum zu erneuern. Der Blick auf die wissenschaftliche Literatur gebietet zu betonen, daß jede Beurteilung der religionspolitischen Maßnahmen I.' auszugehen hat von der hier nur anzudeutenden, nochmals neu zu untersuchenden u. zu analysierenden religionspolitischen Situation um 361. Gerade in den letzten Jahren des Constantius war deutlich geworden, wie zerstritten die Christen auch in Grundfragen ihres Glaubens waren (vgl. Brennecke 5/86 zur Endphase der letztlich gescheiterten Kirchenpolitik des Constantius u. zu damaligen Häresien) u. in welche Abhängigkeit sie sich weithin vom Staat begeben hatten. Evident ist auch, welch unsichere Kantonisten sehr viele gerade auch gebildete Christen waren, oberflächlich christianisiert, lau, zu Apostasie bereit (dazu zB. K. Rosen, Ein Wanderer zwischen zwei Welten: Klass. Altertum, Spätantike u. frühes Christentum, Festschr. A. Lippold [1993] 393/408), von hellenistischer Philosophie u. Bildung geprägt. Gewiß waren die um 360, vor allem im Westen, noch keineswegs als Minorität zu bezeichnenden Heiden (*Christentum I) in noch mehr Richtungen aufgespalten; ihnen fehlte eine feste Organisation (auch des Gottesdienstes), vor allem aber eine Theologie. Gewiß befanden sich viele Kulte im Niedergang oder waren geistig abgestorben, wie dies auch I. schon allenthalben beobachten mußte, doch gab es für die Christen vor allem durch die oriental. Kulte auch noch ernsthafte Konkurrenz, konnten Restitution u. Toleranz neue Kräfte wecken. Einbeziehen in sein Kalkül konnte I. auch eine ungeachtet aller Auseinandersetzungen um den rechten Glauben, die durch die Überlieferung in den Vordergrund gerückt worden sind, weit verbreitete Indifferenz (man beachte allein die keineswegs nur auf Mangel an Quellen beruhenden Schwierigkeiten bei Feststellung der Religionszugehörigkeit einzelner Beamten oder Literaten) u. die daraus resultierende Neigung, sich in Glaubensfragen den Herrschenden anzupassen.

VIII. Von Kpel nach Antiochia. I. brach wahrscheinlich Mitte Juni 362 (durch die Quellen bedingt schwanken die Ansätze zwischen Mitte Mai u. Mitte Juli [Borries 55; Klein 284]) von Kpel nach *Antiochia auf. Er kam u. a. nach Pessinus, wo er Kybele seine Verehrung darbrachte, u. nach Tyana, wo er

mit den heidn. Philosophen Gespräche führte. I., auf der Reise von Anschlägen bedroht, wurde vor allem in Kappadokien damit konfrontiert, wie schlecht es um die Kulte bestellt war (Amm. Marc. 22, 9, 5/7; Liban. or. 18, 181f; Greg. Naz. or. 5, 40; Iulian. Imp. ep. 78, 375c; 81, 388cd; 84, 431d [1, 2^2, 84f. 90f. 146f B.]; Bliembach 82f). In *Antiochia, wo er anlangte, als man um den 20. VII. das Fest des *Adonis nach altem Brauch feierte (Amm. Marc. 22, 9, 15), wurde er begeistert empfangen. Der ihm dort wieder begegnende *Libanios (Liban. ep. 736) hielt einige Tage später eine Festrede, in der er Maximos u. andere Neuplatoniker in I.' Umgebung als Werkzeuge der Götter, I. selbst als Herrscher, Feldherren, Philosophen, Priester u. a. preist, der eine göttliche Seele in irdischer Hülle trägt, der der Welt Glück schenkt, während die Feuer auf den Altären neu entfacht werden (or. 13, 2. 46f; zu Libanios' Stellung am Hof Wiemer 48/68. 77/123. 151/88). I., der die Götter intensiv verehrte, jedoch, wie Amm. Marc. 22, 10, 2f vermerkt, vor Gericht zwar manchmal nach dem Glauben fragte, aber niemals aus religiösen Gründen von der Gerechtigkeit abwich, mußte zur Kenntnis nehmen, daß dieses ehemalige Zentrum des Glaubens weitgehend christianisiert war u. die Heiden nur noch lau auftraten. Es war wohl weniger der religiöse Eifer des mit ungepflegtem Philosophenbart auftretenden Kaisers (zum Porträt I.' s. u. Sp. 466), der den bissigen Spott, ja den Haß der Antiochener herausforderte, sondern eine schwere Versorgungskrise, besonders die Teuerung der Nahrungsmittel, für die man den Kaiser verantwortlich machte (zur Krise u. zum Konflikt mit den Antiochenern neben dem Bericht Ammians bes. Liban. or. 16 u. 15; P. Petit, Libanius et la vie municipale à Antioche [Paris 1975] 109/18; Pack 363/77; J. Durliat, De la ville antique à la ville byzantine [Paris 1990] 365/75; Wiemer 189/246). Nicht in der Lage, die Massen zu gewinnen, rächte sich der als Ziegenbock u. weltfremder Philosoph verspottete Kaiser durch den Misopogon oder Antiochikos (2, 2, 156/99 B./L.; Ed. mit Komm. C. Prato / D. Micalella [Roma 1979]), eine bissige Satire (M. W. Gleason, Festive satire. Julian's Misopogon and the new year at Antioch: JournRomStud 76 [1986] 106/19). Der Haß der hier wegen ihrer Unmoral (als Kontrast erscheint eine auf αἰδώς u. σωφροσύνη gegründete Moral, modellhaft vertreten bei den Barbaren des Okzidents; misop. 349f. 358d/9d [183/5 B./L.]; Bouffartigue 665/9) u. Leichtfertigkeit angeprangerten Antiochener steigerte sich noch, als I. die auch autobiographisch wichtige Schrift Anfang 363 an einem Tor des Palastes anschlagen ließ (zu I. in Antiochia Festugière 63/89; Klein 284/6; Pack 301/77; A. Marcone, Il conflitto fra l'imperatore Giuliano e gli Antiocheni: Atene e Roma 26 [1981] 142/52; Wiemer 190/7).

IX. Religionspolitik seit Juni 362. a. Das sog. Schulgesetz / Rhetorenedikt. Wohl auf dem Wege nach Antiochia erließ I. am 17. VI. 362 ein am 21. VIII. in Spoletium angelangtes, also auch für den Westen bestimmtes Edikt, wonach sich die magistri studiorum et doctores in erster Linie durch ihre vorbildliche Lebensführung u. dann durch ihre Redekunst auszeichnen sollten, ihre Bewerbungen um ein Lehramt vom Rat der Stadt (Kurien der civitates) zu prüfen u. die Bestallungsurkunde dem Kaiser zur Bestätigung vorzulegen sei (Cod. Theod. 13, 3, 5; Cod. Iust. 10, 53, 7; zur zentralen Bedeutung u. immer noch kontroversen Interpretation in der I.forschung B. C. Hardy, The emperor Julian and his school law: Church History 37 [1968] 131/43 bzw. dt.: Klein [Hrsg.] 387/408; Browning 247/55; R. Klein, Kaiser Julians Rhetoren- u. Unterrichtsgesetze: RömQS 76 [1981] 73/94; Pack 261/300; Kurmann 48/54. 334/65). Unbefangen von der Diskussion um I.' Religionspolitik könnte das Edikt bzw. der durch die Kompilatoren des Cod. Iust. überlieferte Text (wohl nur ein Abschnitt), mit dem erstmals eine kaiserliche Beaufsichtigung des üblichen Grammatik- u. Rhetorikunterrichtes eingeführt wurde, durchaus positiv u. auch noch nicht als Abweichen vom Kurs der weltanschaulichen Toleranz gesehen werden. Erst ein späteres, in der Regel mit dem Edikt in Verbindung gebrachtes kaiserliches Schreiben (ep. 61c, 422/4 [73/5] ohne Adressaten [von DiMaio 103 willkürlich Anfang 363 datiert]) bestätigte eventuell sofort auftauchende Befürchtungen der Christen, daß das Edikt in erster Linie die Verhinderung der Anstellung christlicher Lehrer bezweckte. Dem Schreiben, gedacht wohl als Erläuterung zum Edikt u. gerichtet an die Lehrer, entnehmen wir u. a.: Echte Bildung besteht in den richtigen Anschauungen über gut u. böse, schön u. häßlich. Deshalb kann niemand Schüler anders lehren, als er

denkt. Da nun einmal für *Homer (dessen Mythenerzählungen I. als eine Art von Urkunden zur Religion ansieht), *Hesiod, *Herodot, Thukydides, *Isokrates, *Demosthenes u. Lysias die Götter zu jeglicher Bildung führen, kann niemand über diese Autoren unterrichten, der den Göttern die Ehren verweigert. Solche Lehrer sollten, wenn sie ihre Gesinnung nicht ändern wollen, in den Kirchen der Galiläer (nur hier in diesem langen Brief, nie dagegen das Wort ‚Christ'; *Christennamen) Matthäus u. Lukas auslegen, ‚deren Weisung folgend euer Gesetz die Teilnahme am Opfermahl untersagt. ... Somit ist für die Dozenten u. Lehrer ein allgemeines Gesetz erlassen'. (Von daher ist oft die Frage gestellt worden, ob ep. 61c tatsächlich Cod. Theod. 13, 3, 5 ergänzt; beide Schriftstücke sind lückenhaft überliefert.) ‚Wer von den jungen Leuten zur Ausbildung kommen will, ist dadurch nicht ausgeschlossen' (Übers. B. K. Weis). Es war nur selbstverständlich, daß man von christlicher Seite scharf reagierte u. es zum (nach ep. 61c unberechtigen) Vorwurf kam, daß I. nicht nur ein Lehrverbot, sondern auch ein Lernverbot für Christen erlassen habe (Theodrt. h. e. 3, 8; Socr. h. e. 3, 12, 7; Greg. Naz. or. 4, 5f. 100/9; Kurmann zSt.). Aber auch Amm. Marc. 22, 10, 7 u. 25, 4, 20 hielt, da er wohl ebenfalls vom Vorgehen gegen die Heiden um 390 (*Heidenverfolgung) geprägt worden war (vgl. Pack 271), das Lehrverbot für christliche Lehrer der Rhetorik u. Grammatik unvereinbar mit der Milde I.' u. zog es vor, darüber zu schweigen. Wieder ist kaum etwas über Durchführung u. Auswirkungen bekannt, muß man mit einem Urteil zurückhaltend sein, ist die Maßnahme im Rahmen eines Konzepts allmählicher Zurückdrängung der Christen zu sehen (Cod. Theod. 13, 3, 5 nur gegen Neubewerber; ep. 61c auch gegen amtierende). Als Lehrer, die unter I. aus ihrem Amt scheiden mußten (wobei es fraglich ist, ob dies aufgrund des Gesetzes geschah), sind namentlich nur Victorinus aus Rom u. Prohairesios, den I. eigentlich übernehmen wollte, bekannt (Brennecke 88_5. 105_{46}). Es erscheint bedeutsam, daß Gregor v. Naz. sich deswegen empörte, weil die nicht mit Religion gleichzusetzende Bildung kein Privileg der *Heiden sein sollte (s. Kurmann bes. 47/51. 339/46. 353).

b. ‚Sendschreiben' u. heidnische ‚Kirche'. Spätestens zur Jahreswende 362/63, frühestens im Sommer 362, jedenfalls als I. bereits sehr negative Einblicke in die Befindlichkeit der heidn. Priesterschaft u. Kulte erhalten hatte (ep. 84a, 429c/32a; 89a, 453c [1, 2^2, 144/7. 154 B.]; misop. 361d/2b [2, 2, 187f B./L.]), schrieb er als pontifex maximus (ep. 89b, 298cd [166]) Briefe an Arsakios, den Oberpriester von Galatien (ep. 84a aO.; Soz. h. e. 5, 16, 5/15), u. an den ihm schon länger verbundenen (gemeinsamer Lehrer Maximos?), nun zum Oberpriester von *Asia ernannten Theodoros (ep. 89a, 452/4; 89b, 288/305 [151/5. 155/74], allgemein als zusammengehörig betrachtet). Da die Briefe, neben wenigen, gern als Gedanken I.' zur Schaffung einer ‚Reichskirche' interpretierten Hinweisen, im wesentlichen Verhaltensregeln, eine Art Sittencodex, für Priester, aber auch für Gläubige allgemein bieten, hat man sie oft als Sendschreiben (Enzykliken, Hirtenbriefe) bezeichnet (zur Interpretation W. Koch, Comment l'empereur Julien tâcha de fonder une église païenne: RevBelgePhilHist 6 [1927] 123/48; J. Leipoldt, Der röm. Kaiser Julian in der Religionsgeschichte: SbLeipzig 110, 1 [1964] 27/60; Weis). – Man kann darüber diskutieren, inwieweit I., der eigens betont, daß er besonders in dem, was die Götter angeht, Neuerungen vermeide (Iulian. Imp. ep. 89a, 453b [153]), sich bei seinen Reformbemühungen von Christlichem beeinflussen ließ u. auf Heidnisches oder auch auf neuplatonische Gedanken, besonders auf *Jamblichos, zurückgriff. Doch wird man mit Sicherheit sagen können, daß es dem Kaiser, der offenbar nicht mehr dazu kam, ein mehrfach angekündigtes Schreiben (ep. 89a, 453a; 89b, 298a [153. 165]) an alle Oberpriester zu richten, um die Wiederbelebung des Heidentums bzw. seine Konkurrenzfähigkeit in der Auseinandersetzung mit den Christen ging. In diesem Sinne mahnt I. zur Vollendung der äußerlich erreichten Wende, die Tugenden der Menschenfreundlichkeit gegenüber Fremden (speziell soll der Oberpriester *Herbergen in den Städten errichten, die hellenisch Gesinnten zu Werken der Wohltätigkeit anleiten) u. der Vorsorge für die Bestattung der Toten sowie Reinheit des Lebenswandels zu üben (ep. 84a, 429d [144]). Priester (gewiß auch alle Gläubigen) sollen die Gesetze, eine Schöpfung der Götter, nicht übertreten, vor allem jedoch die Menschenliebe in ihren zahlreichen Formen üben: u. a. maßvolle Strafen, Abhelfen von Bedürfnissen aller Art, Verteilen von Gütern

an die Armen (ep. 89b, 289/91 [156/9]), eine Verpflichtung, die daraus resultiert, daß alle Menschen miteinander verwandt sind (ebd. 291d/2b [159f]). Mit Scheu vor den Göttern, Redlichkeit gegen die Menschen, Keuschheit des Körpers soll jeder fromm sein. Zu ehren sind auch die Priester, freilich nur solange sie ihres Amtes würdig sind. Die Priester, die vor allem ehrfürchtig vor den Göttern zu sein haben, sollen nicht nur beten, sondern sich unreiner Werke u. Handlungen enthalten; dazu gehört u. a. auch die richtige Auswahl der Lektüre oder das Meiden von Theatern (ebd. 299b/304d [167/73]). Zum Priester kann jeder gewählt werden, der die Liebe zu den Göttern mit der Liebe zu den Menschen vereint (ebd. 304d/5d [173f]). Der Oberpriester, der in erster Linie unparteilich, dazu gütig u. menschenfreundlich gegenüber allen, die es verdienen, sein muß, soll alle Heiligtümer in der Provinz leiten mit dem Auftrag, die Priester in jeder Stadt zu inspizieren u. jedem seine Pflichten zuzuweisen. Der Kaiser, der Einzelheiten noch in einem Schreiben an die Priester regeln will, empfiehlt in bezug auf die Götter, alle bei den Vorfahren geltenden von den Göttern gegebenen Satzungen zu bewahren. Als vorbildhaft in der Götterverehrung stellt I. die *Juden hin, die freilich dem Irrtum verfallen sind, nur einen Gott zu haben (ep. 89a, 453c/4a [154f]). Registriert sei schließlich die von I. angestrebte Trennung zwischen Bereichen der Beamten u. der Priester (84a, 431c [146]). Auch weitere Zeugnisse zu den Reformbemühungen (u. a. Liban. ep. 710. 712; Soz. h. e. 5, 16, 1/4; Greg. Naz. or. 4, 112) sprechen dafür, daß I. in Nachahmung christlicher Institutionen eine Art heidnischer ‚Reichskirche' mit einem einheitlichen, hierarchisch geordneten ‚Klerus' (pontifex maximus, Oberpriester, Priester verschiedener offizieller Kulte) schaffen wollte.

c. Der Apollon v. Daphne u. der jüd. Tempel in Jerusalem. Schwäche des Heidentums u. zugleich Stärke der Christen wurden I. verdeutlicht bei dem Versuch, das Apollonheiligtum in *Daphne bei Antiochia wiederzubeleben (Iulian. Imp. misop. 357. 361f [2, 2, 181f. 186/9 B./L.]). Als I. im Zusammenhang mit dem Perserfeldzug das dortige Orakel befragen wollte, wurde ihm erklärt, daß ein vor dem Tempel errichtetes Grab, eine Kapelle für den antiochenischen Märtyrer Babylas, das Orakel zum Schweigen gebracht habe. Da ließ I. die Christen, die daraus einen Protest- u. Triumphzug gestalteten, die Gebeine des Babylas nach Antiochia zum Friedhof bringen. Als kurz darauf am 22. X. 362 der Tempel niederbrannte, sahen die Christen dies als Strafe Gottes, glaubte der Kaiser an einen Anschlag der Galiläer u. ließ die Große Kirche von Antiochia schließen (zur teils widersprüchlichen Überlieferung [darunter Amm. Marc. 22, 13; Theodrt. h. e. 3, 10/2; Joh. Zonar. ann. 13, 12 (PG 134, 1152B); Joh. Chrys. paneg. Bab. 2, 81/109 (SC 362, 200/42); Pass. Artem. 53/7 (GCS Philostorg. 88/94)] s. G. Downey, A history of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab conquest [Princeton 1961] 380/97; Lieu 44f; DiMaio 106f; Brennecke 137f; Neri 130/4). – Spätestens um diese Zeit, als sich das Klima zwischen I. u. den Christen weiter verschlechterte, dürfte I. den von ihm auch in der Gesetzgebung wohlwollend behandelten Juden den Wiederaufbau ihres Tempels in *Jerusalem versprochen haben. Die Mitte Mai 363 begonnenen Arbeiten (S. P. Brock, A letter attributed to Cyril of Jerusalem on the rebuilding of the Temple: BullSchOrAfrStud 40 [1977] 267/86; zur Zurückhaltung jüdischer Quellen G. Stemberger, Art. Juden: o. Sp. 197; Adler 64. 69f. 81/8) wurden wohl infolge eines 363 zu datierenden Erdbebens bzw. eines Brandes bald wieder abgebrochen (Amm. Marc. 23, 1, 2f). Beginnend mit Greg. Naz. or. 5, 4 vJ. 364/65 sahen die Christen, teils auf Gregor zurückgreifend, hierin ein Wunder Gottes bzw. ein Zeichen seines Zornes (zB. Joh. Chrys. adv. Iud. 16; in Mt. hom. 4, 1; Ambr. ep. 74 [40], 12 [CSEL 82, 3, 61]; Pass. Artem. 58 [aO. 95]; Socr. h. e. 3, 20, 8/14; Soz. h. e. 5, 22, 4/11; dazu DiMaio 107f; C. Aziza, Julien et le judaïsme: Braun / Richer 141/58; Bowersock 89f; L. Lugaresi, ‚Non su questo monte, né in Gerusalemme'. Modelli di localizzazione del sacro nel IV° sec. Il tentativo di riconstruzione del Tempio nel 363 d. C.: Cassiodorus 2 [1996] 245/65; zu I.' Haltung gegenüber der jüd. Religion s. u. Sp. 474f).

d. Vorgehen gegen die Christen? Von Juni 362 an könnte I., teils durch die Christen provoziert, schärfer gegen die Christen vorgegangen sein (vgl. Theodrt. h. e. 3, 6/20). Vielleicht gehören in diese Zeit auch (freilich nur von Kirchenhistorikern erwähnte [Socr. h. e. 3, 13, 1f; Soz. h. e. 5, 18, 1; Rufin. h. e. 10, 32f (aO. 994)]) Verfügungen, welche die

Christen aus den Palasttruppen ausschlossen bzw. ihnen den Zugang zu Verwaltungs- u. Richterstellen verwehren sollten. Aus den Klagen Greg. Naz. or. 21, 32 oder Theodrt. h. e. 3, 15, 8, daß I. den Christen sogar das Martyrium vorenthalte, ist zu schließen, daß sie niemals auf seine Veranlassung hin wegen ihres Glaubens hingerichtet wurden. Nach etlichen christl. Quellen (zB. ebd. 3, 21, 4/7; Ephr. Syr. hymn. c. Iulian. 2, 10 [CSCO 175/Syr. 79, 72]; vgl. R. Braun: Braun / Richer 173 mit Anm. 61) war I. entschlossen, nach Beendigung des Perserkrieges den Kampf gegen die Christen in aller Schärfe aufzunehmen, doch könnte es sich da um tendenziöse Entstellung handeln. Aus dem immer wieder bezeugten Drang I.' zu blutigen Opfern (s. u. Sp. 467) könnten auch die einzigen religiös deutbaren Münzprägungen I.' resultieren, d. h. Prägungen mit einem Ochsen bzw. Stier (zB. RomImpCoin 8 [1981] 380 [Siscia] bzw. ebd. 500 [Kyzikos]), nach Ephr. Syr. hymn. c. Iulian. 1, 16f (aO. 68) Symbol des Heidentums.

X. Perserfeldzug u. Tod (363). Am 5. III. 363 brach der sich wohl als neuer *Alexander fühlende, den Gegner offenbar unterschätzende I. zum intensiv vorbereiteten Feldzug gegen das Perserreich auf, damals regiert von Schapur II (bester Bericht dazu Amm. Marc. 23, 2/25, 3; ergänzend u. a. Zos. hist. 3, 11/30, zurückgehend wahrscheinlich teils auf I.' Leibarzt Oreibasios; Liban. or. 18, 204/73; Joh. Mal. chron. 13, 21, 329. 23, 332 [PG 97, 492A. 496A]; Joh. Zonar. ann. 13, 13 [PG 134, 1152B/6A]; zur Interpretation u. bes. zur Frage der Quellen dieser Darstellungen Ch. W. Fornara, Julian's Persian expedition in Ammianus and Zosimus: JournHellStud 111 [1991] 1/15; Bleckmann 377/92). Obwohl I. vor dem Aufbruch aus Antiochia u. auch während des Feldzuges nach Notizen Ammians (23, 1, 4/7. 5, 4. 5, 7/14; 24, 6, 17; 25, 2, 7f) vor der Durchführung des Unternehmens, vor allem aufgrund ungünstiger Vorzeichen (PsAur. Vict. epit. 43, 8), aber auch durch einen Brief seines Freundes Salutius, gewarnt wurde, setzte er sich, inspiriert teils durch befreundete Philosophen, über die Warnungen, speziell der ihn begleitenden haruspices, hinweg (Übergehen von Warnungen spiegelt sich auch bei Joh. Zonar. ann. 13, 13 [1156A]; s. u. Sp. 465) u. lästerte sogar gegen Mars Ultor. Mag es auch tatsächlich zu solchen Warnungen u. gewissen Spannungen zwischen heidnischen Anhängern I.' gekommen sein (W. Liebeschuetz, Ammianus, Julian and divination: Roma renascens, Festschr. I. Opelt [1988] 198/213), so liegt jedoch bei Ammian mit aller Wahrscheinlichkeit eine in den Rahmen der Legendenbildung nach I.' Tod (s. u. Sp. 464/6) gehörende, sich an traditionelle röm. Muster der Erklärung einer Niederlage anlehnende (zB. die Berichterstattung des Livius [21, 63; 22, 1. 9] zur Niederlage des Flaminius am trasimenischen See iJ. 217) heidn. Deutung bzw. Apologetik des Geschehens vor. Jedenfalls scheint es zu gewagt, hier Gegensätze zwischen Ost u. West oder gar wie D. Conduché (Ammien Marcellin et la mort de Julien: Latom 24 [1965] 359/80 bzw. dt.: Klein [Hrsg.] 355/80) die Existenz verschiedener ,heidnischer' Parteien am Hof I.' (verkörpert durch haruspices u. Philosophen) als Hintergrund zu vermuten (zu haruspices u. Philosophen in den Jahren 362/63 vgl. R. L. Rike, Apex omnium. Religion in the Res Gestae of Ammianus [Berkeley 1987] 61/7; Matthews 126f). – I., dem es bei seinem Feldzug gewiß mehr als nur um die Sicherung der Ostgrenze ging, stieß unter schweren Strapazen für die Armee bis Ktesiphon vor (also so weit wie noch nie ein Kaiser), entschloß sich dann, nach Norden in Richtung Armenien zu marschieren (zu militärisch-geographischen Einzelheiten ebd. 130/79). Am 26. VI. 363 wurde er bei Marenga durch den Speer eines Persers, vielleicht auch eines Römers, tödlich verwundet u. starb nach dem glaubwürdigen Bericht Amm. Marc. 25, 3, 23 während eines Gespräches u. a. mit Maximos u. Priskos über die Unsterblichkeit der Seele (weitere Notizen zum Tod I.' Greg. Naz. or. 5, 13; Liban. or. 18, 272f; Zos. hist. 3, 29; zur Überlieferung noch immer grundlegend Th. Büttner-Wobst: Philol 51 [1892] 561/80 bzw.: Klein [Hrsg.] 24/47). I. wurde beigesetzt in Tarsos (Amm. Marc. 25, 9, 12. 10, 4f; Joh. Zonar. ann. 13, 13 [1156A]; zur vor 390 erfolgten Überführung nach Kpel u. zu Vermutungen über die Position des Sarges in der Apostelkirche Bleckmann 386_{235}), durch Statuen in Tempeln geehrt u. als divus bezeichnet (Eutrop. 10, 16, 2; vgl. Liban. or. 18, 304. 308; zur Frage, ob es zur förmlichen Divinisierung kam, J. Straub: Gymn 69 [1962] 310/26).

XI. Legendenbildung. Unmittelbar nach dem Tod setzt eine durch Zuneigung u. Haß geprägte, die Auseinandersetzung zwischen

Heiden u. Christen spiegelnde Legendenbildung ein (zu Ausgestaltung u. Tradierung der Legende zB. Büttner-Wobst aO.; Straub aO.; I. Hahn: Klio 38 [1960] 225/32; Bleckmann 384/92; Zitate von Texten aus dem 6./17. Jh. J. Richer u. a.: Braun / Richer 231/425), zuerst faßbar Ephr. Syr. hymn. c. Iulian. 1/4 (CSCO 175/Syr. 79, 64/86; s. o. Sp. 443), Greg. Naz. or. 4f u. in der Monodie sowie dem Epitaphios des Libanios auf I. (zu den eine heidn. Verklärung bietenden or. 17f [vermutlich vJ. 364/65] s. Wiemer 247/68). Haßerfüllt spricht Ephraem etwa davon, daß I., der Ziegenbock mit dem stinkenden Bart, den Tod herbeisehnte, als er seine Götter widerlegt sah u. Gott ihn wegen seiner Gottlosigkeit dem Satan übergeben habe (hymn. c. Iulian. 2, 1/9; 3, 14/7; 4, 9f [aO. 69/71. 79f. 82]). Ergänzt durch den Hinweis, daß ein christl. Soldat I. getötet haben könnte (vgl. Liban. or. 18, 272/5), betont das Eingreifen Gottes zB. auch Soz. h. e. 6, 1, 13/2, 2. Das berühmte Bekenntnis des sterbenden I.: ‚Du hast gesiegt, Galiläer', findet sich zuerst bei Theodrt. h. e. 3, 25, 7 (allzu gewagt schloß daraus auf Resignation I.' C. Dupont, La politique de Julien à l'égard du christianisme dans les sources littéraires des 4ᵉ et 5ᵉ s. après J.-C.: AttiAccadRomCost 3 [1979] 215). Zur christl. Legendenbildung gehört dann zB. auch der Ausspruch: ‚Sättige Dein Blut, Galiläer!' des sein Blut zum Himmel schleudernden I. (Georg. Cedren. hist. comp. 538f [PG 121, 585C]; Joh. Zonar. ann. 13, 13 [PG 134, 1156A]; dazu Bleckmann 385) oder die Vision des *Basilius v. Caesarea, wonach ein gewisser Merkurios den Feind der Christen auf Befehl Jesu getötet habe. In den Bereich heidnischer, von den Christen dann umgeprägter Legendenbildung gehört nicht nur, daß I. durch einen christl. Soldaten getötet wurde (vgl. schon Liban. or. 18, 274f), sondern zB. auch, daß I., sich bei seinem Tod an eine Erscheinung des Helios in einem Traum erinnernd, ausrief: ‚Oh Helios, du hast den I. zugrunde gerichtet' (Joh. Zonar. ann. 13, 13 [1156B]; Joh. Mal. chron. 13, 19, 327. 23, 332f [PG 97, 488C/9A. 496B/7A]; Bleckmann 389/92 bietet plausible Gründe dafür, daß dies ebenso wie I.' Fluch auf Helios bei Philostorg. h. e. 7, 15 auf eine heidn. Quelle des 4. Jh. zurückgehen könnte). Ein Stück heidnischer Geschichtsapologetik war es wohl auch, daß I. unterging, weil er aus Hybris Warnungen der Götter nicht beachtet hatte (s. o. Sp. 463f). – Ausgehend vom Perserfeldzug, bei dessen Planung u. Durchführung I. gewiß Irrtümer unterliefen, hat man das allzu negative, I. nicht gerecht werdende Bild eines den Tod suchenden totalen Versagers u. Psychopathen entworfen (bes. G. Wirth: Klein [Hrsg.] 455/507; ders., Jovian. Kaiser u. Karikatur: Vivarium, Festschr. Th. Klauser = JbAC ErgBd. 11 [1984] 353/84; ähnlich negativ zB. Pack; F. Paschoud, Trois livres récents sur l'empereur Julien: RevÉtLat 58 [1980] 107/23).

XII. Porträt. Das Porträt I.' (ab Oktober 361 fast stets mit Bart) ist uns im wesentlichen durch Münzen bekannt (RomImpCoin 8, 45f. 66. 220/30 u. a.; J. P. C. Kent / B. Overbeck / A. U. Stylow, Die röm. Münze [1973] Taf. 150f). Als mit Sicherheit I. zuzuordnen gelten heute im allgemeinen, aufgrund vor allem von Münzen u. eines Kopfes aus Thasos, zwei in Paris befindliche, aus Italien stammende Statuen eines bärtigen, schon etwas älteren Mannes mit priesterlichem (?) Diadem (ergänzt) u. Philosophenmantel (W. F. Volbach, Frühchristl. Kunst [1958] Abb. 48f; zum Porträt I.' u. auch zu Versuchen weiterer Zuordnungen A. Alföldi: Klein [Hrsg.] 298/304; P. Lévêque: ebd. 305/17; R. Calza, Iconografia Romana Imperiale [1972] 364/91 Taf. 124/33; M. Wegener: Das spätantike Herrscherbild von 284/361 [1984] 259/64; H. v. Heintze: Studien zur spätantiken u. byz. Kunst, Festschr. F. W. Deichmann 3 [1986] 31/41; M. E. Micheli, Eikonidia di Giuliano l'Apostata: Bisanzio e l'Occidente, Festschr. F. de'Maffei [Roma 1996] 3/16. Abb.).

B. Iulianus' Glaube u. die Auseinandersetzung mit den Christen. I. Der Hellene u. Kaiser der Römer. Gleich, ob u. wann I. vom Christentum abfiel (vgl. o. Sp. 446f), so hatte er zu dem Zeitpunkt, als er die Maske fallen ließ u. sich offen dem Heidentum zuwandte, eine umfassende, keineswegs nur auf Literatur u. Philosophie beschränkte Bildung erworben (zusammenfassend Bouffartigue, bes. 425/577; vgl. o. Sp. 445/9). Seine zum entscheidenden Fundament für die Entwicklung seines Glaubens u. seiner Auseinandersetzung mit den Christen gewordene Bildung entsprach ganz der hellenischen Paideia, einem Bildungsideal, dem sich seit dem frühen 3. Jh. auch immer mehr führende Christen (wie Clemens v. Alex., Origenes, Gregor v. Naz. oder Basilius v. Caesarea), keineswegs nur im Osten, verpflichtet fühlten (neben Athanassiadi-Fowden 121/60 u. Bouffartigue

aO. vgl. P. Stockmeier, Christlicher Glaube u. antike Religiosität: ANRW 23, 2 [1980] 871/909; R. P. C. Hanson, The Christian attitude to pagan religions up to the time of Constantine the Great: ebd. 910/73). In der Zeit, als er noch nicht daran denken konnte, römische Politik entscheidend zu gestalten, hatte der christlich erzogene, mit den Schriften der Christen bestens vertraute I. nach eigener Aussage vor, Philosoph zu werden. Dabei sah er Pythagoras, Platon u. Jamblichos als Leitfiguren an (s. o. Sp. 447). Beeinflußt durch den von ihm verehrten Maximos (s. o. Sp. 447f), gehörte für ihn zur Philosophie auch das Mystische. Gleich, ob man I. auch selbständiges philosophisches Denken zubilligt, so war für ihn die mit der Religion nicht im Widerspruch gesehene Philosophie die Krönung aller Studien. Wichtig waren für I. auch die in der Paideia integrierten moralischen Vorstellungen. – Ungeachtet seines Bekenntnisses zur griech. Paideia empfand sich I. als Römer, war er, wie er selbst betont, legitimiert, unter dem Schutz der Götter zum Herrscher der von diesen auf Ewigkeit zur Weltherrschaft bestimmten Römer aufgestiegen zu sein, besaß er als pontifex maximus die Legitimation u. die Pflicht, für die rechte Verehrung der Götter zu sorgen (Ch. Lacombrade: Klein [Hrsg.] 288f; Bouffartigue 658/65). Gerade weil es hier vornehmlich um die religiöse Haltung I.' geht, sei noch auf folgendes verwiesen: Nach dem Befund der Inschriften (Katalog: Arce 101/12) wurde I. gelegentlich als templorum restaurator (ebd. nr. 125; Bowersock 123f), als restitutor libertatis et Romanae religionis (Arce nr. 77; zu libertas zB. auch nr. 75. 87. 89) oder als philosophiae princeps bzw. philosophiae magister (InschrKleinas 17, 1, 3021 bzw. 24, 1, 816a; vgl. ebd. 28, 1, 14; Arce nr. 104. 108 mit den S. 156/8. 161) gefeiert (öfters erscheint pontifex maximus), scheint er jedoch besonderen Wert darauf gelegt zu haben, als Sieger u. Triumphator zu erscheinen. Nur schwer läßt sich fassen, was der vom christl. Glauben abgefallene u. heidnische Kultbräuche praktizierende I. persönlich glaubte (s. o. Sp. 450). Wegen der 362/63 deutlicher werdenden Neigung zum Erforschen von Vorzeichen u. zu blutigen Opfern nennt ihn der iuliantreue, zu heidn. Traditionen durchaus positiv stehende Ammian superstitiosus magis quam sacrorum legitimus observator (25, 4, 17; vgl. 21, 2, 4; 22, 12, 6f. 14, 3; dazu Neri 150/7). Libanios (or. 18, 127; 24, 336), dem es darum geht, I. Ende 361 als frommen Verehrer der Götter allgemein vorzustellen, scheint einen entscheidenden Hinweis zu geben, daß I. schon damals Helios (*Sol) als besonderen Schutzgott ansah (Errichtung eines Heiligtums für Helios in der Residenz; zur Heliosverehrung I.' s. u. Sp. 471f). I. besaß nach dem Befund der Quellen offenbar noch keine klare Konzeption für eine Neuordnung der religiösen Verhältnisse, es fehlte auch noch eine theologische Fundierung zur Wiederbelebung bzw. Kräftigung des Heidentums oder ein Plan, die so völlig verschiedenen Strömungen nichtchristlicher Religionen zusammenzuführen oder die Heiden zu einer geistigen Auseinandersetzung mit den Christen bzw. der auf hohem Niveau stehenden christl. Theologie zu befähigen. Möglicherweise hatte er aber bereits erkannt, daß es für eine Zurückdrängung der Christen bzw. für eine Koexistenz zwischen Heiden u. Christen nicht mehr genügen würde, die alten Kulte wieder voll ausüben zu lassen u. den Christen ihre Privilegien zu nehmen (dazu o. Sp. 454). Dies wird daraus ersichtlich, daß vermutlich im Frühjahr 362, ungefähr gleichzeitig mit den Schriften I.' gegen die Kyniker u. der Rede auf die Göttermutter (dazu u. Sp. 470), ein aller Wahrscheinlichkeit nach mit ihm abgesprochener 20seitiger Traktat seines engen Vertrauten Salutius (362 praefectus praetorio; s. o. Sp. 450) über die Götter entstand (ed. G. Rochefort, Saloustios. Des dieux et du monde [Paris 1960]): Man hat die offenkundig an die Gebildeten gerichtete Schrift, die u. a. Erörterungen zum Wesen der Götter oder den Ursprung von Gut u. Böse sowie etwa Hinweise zum rechten Verstehen der Mythen enthält, mit einigem Recht als eine Art Katechismus oder Lehrbuch des Heidentums bezeichnet (Athanassiadi-Fowden 154/60; Browning 205f).

II. Die Reden 7. 9 (6). 8 (5) u. 11 (4). a. Reden gegen Herakleios (or. 7) u. die ,ungebildeten Hunde' (or. 9 [6]). I.' persönliches Eingreifen in die ,theologische' Diskussion der Zeit resultiert nun aber nicht aus dem Plan, eine eigene Theologie zu entwickeln, sondern daraus, daß er sich im Frühjahr 362 veranlaßt sah, auf einen persönlich besuchten Vortrag des Kynikers Heraklios zu reagieren (or. 7 [2, 1, 43/90 B./R.]; es ist umstritten, ob I. die Rede selbst vortrug oder vortragen ließ). Durch den ganz im Sinne der

(wegen ihres Kampfes gegen heidnische Glaubenstraditionen bei führenden christl. Theologen [wie etwa Athanasios oder Gregor v. Naz.] angesehenen) sog. Kyniker des 4. Jh. sprechenden Heraklios fühlte sich I. wegen der pietätlosen Behandlung der Götter in seiner Frömmigkeit verletzt u. suchte, hier wohl von Jamblichos beeinflußt, darzulegen, wie die Mythen richtig zu erklären seien (zu dieser ‚Mythendoktrin' Bouffartigue 337/45). I. läßt u. a. seine Vertrautheit mit den Mysterien erkennen (or. 7, 222f [67/9]; s. o. Sp. 449) u. vergleicht die Kyniker mit Bettelmönchen, welche aus angeblicher Askese materielle Vorteile ziehen (or. 7, 224 [69/71]). In einem ‚autobiographischen' Mythos verurteilt dann I. Constantin u. seine Söhne wegen ihres Abfalls von den Göttern (u. a. auch für das Abreißen von Bauten u. Heiligtümern), sieht sich selbst hingegen auf Weisung des Zeus, vor allem durch Helios, seinen ‚Vater' (s. u. Sp. 471), Athena u. *Hermes auf den richtigen Weg gebracht, hin zu einem idealen, auf Vernunft u. nicht auf Gewalt basierenden, von den Göttern legitimierten Herrschertum (or. 7, 227/34 [74/84]). Hier u. besonders dann in der Rede auf die Göttermutter (s. u. Sp. 470) geht es I. offenbar darum, die Mythen als wichtigste Quelle des ‚wiederzuerweckenden hellenist. Glaubens durch ihre allegorisierende philosophisch-moralische Durchdringung u. das Weginterpretieren aller anstößigen Einzelheiten' (R. Asmus, Kaiser Julians philosophische Werke [1908] 178) gegen Angriffe der Christen zu retten. Die Polemik gegen die sog. Kyniker seiner Zeit (s. Smith 49/90) u. die Rechtfertigung des Kynismus (verkörpert durch Diogenes) ergänzt I. etwas später durch die in zwei Tagen entstandene Rede gegen die ‚ungebildeten Hunde' (or. 9 [6] [2, 1, 144/73 B./R.]), die meist nach or. 7 datiert wird. I., der hier vor allem unter christlichem Einfluß entstandenen Karikaturen ein Idealbild des Diogenes entgegensetzt, betont einleitend (ebd. 184/6 [148/52]), daß es ungeachtet der Notwendigkeit verschiedener Schulen nur eine, von den alle an Weisheit übertreffenden Göttern gelenkte u. zum Verstehen der Götter hinführende Philosophie gibt, deren Schutzherr Apollon ist.

b. Göttermutter u. Helios, das sog. theologische Redepaar. Stärker ‚theologisch' geprägt, Aussagen zu I.' Glauben enthaltend, sind die in das Frühjahr 362 (27. III. ?) bzw. den Winter (25. XII. ?) 362/63 zu datierenden Reden auf die Göttermutter (or. 8 [5] [2, 1, 103/31 B./R.]) u. den König Helios (or. 11 [4] [2, 2, 100/38 B./L.]; or. 8 u. 11 ed. C. Prato / A. Marcone, Giuliano Imperatore. Alla Madre degli dei e altri discorsi [Milano 1987] 46/169).

1. Rede auf die Göttermutter (or. 8 [5]). In der nach eigener Aussage während einer Nacht entstandenen u. als Resultat eigener Arbeit gesehenen Rede auf die Göttermutter (Iulian. Imp. or. 8 [5], 178d [2, 1, 129 B./R.]) beginnt I. mit einem Blick auf die Geschichte des Kultes u. unterstreicht damit die Bedeutung der Göttin für Rom (ebd. 161a [106]; zur Rede u. a. Bidez 266/71; Athanassiadi-Fowden 141/8; Bouffartigue 359/79). Anschließend bemüht sich I., das Wesen des *Attis u. der Göttermutter zu bestimmen (dazu M. J. Vermaseren, Cybele and Attis [London 1977]). Im Mittelpunkt steht eine neuplatonische, zugleich rationalistische u. metaphysische Deutung des Attismythos (or. 8 [5], 166b/73d [112/22]): Der Mythos symbolisiert nach I., gestützt wohl auf Jamblichos, den Abstieg der schöpferischen Intelligenz aus der transzendenten Welt in die Welt der Dinge u. ihre Rückkehr zum intelligiblen Gott, von dem sie ihr Sein empfing. Wohl um gegen den christl. Bericht über den einmaligen Abstieg Gottes auf die Erde zu polemisieren, betont I., daß es sich nicht um ein einmaliges, sondern um ein bis in alle Ewigkeit sich ständig wiederholendes Geschehen handelt. Gewiß bedenkend, daß man ihm vorwerfen könnte, einerseits eine durch strenge Satzungen gebundene Lebensführung der Christen zu verabscheuen, jedoch seinerseits im Grunde entsprechende Zwänge für die Gläubigen anzustreben, sucht I. in einem der folgenden Abschnitte die Speisevorschriften anläßlich des Festes der Göttermutter zu verteidigen. Hauptanliegen der Rede scheint, wie das abschließende Lobgebet an die Göttin unterstreicht (ebd. 179d/80c [130f]; vgl. 166ab [112f]), ein Bekenntnis zur Göttermutter zu sein, die vielleicht, wenn auch unausgesprochen, der christl. Muttergottes entgegengestellt sein könnte (*Muttergottheiten): Die Göttermutter, selbst mutterlose Jungfrau, die Attis nach seiner Aussetzung gerettet u. wieder ans Licht geführt hat, ist als Beisitzerin u. Throngenossin des gewaltigen Schöpfergottes Zeus in Wahrheit die Mutter aller Gottheiten, Quelle der intellektuellen u. schöpferischen Götter, welche die sichtbaren

Götter regieren. Die Göttin, Herrin über alles Leben u. Ursache allen Werdens, soll allen Menschen hauptsächlich auf Erkenntnis beruhende *Glückseligkeit gewähren, dem Römervolk noch lange bei der Regierung der Welt beistehen u. vor allem vergönnen, den Schandfleck der Götterlosigkeit wieder abzuwaschen. I. selbst wünscht sich Wahrheit im Glauben an die Götter, Vollkommenheit in der Theurgie sowie schließlich ein rühmliches Lebensende mit Aussicht auf eine glückliche Wanderung empor zu den Göttern.

2. Rede auf König Helios (or. 11 [4]). Das in der Rede auf die Göttermutter schon angedeutete ‚Göttersystem', d. h. den Versuch, mit dem Glauben an den einen im Mittelpunkt stehenden obersten Gott den Glauben an alle anderen Götter in Einklang zu bringen, ergänzt bzw. variiert (nicht zu erkennen, inwieweit dies geplant) I. in der vermutlich zum 25. XII. 362 an seinen Vertrauten Salutius gerichteten, also für einen ‚Theologen' des Heidentums (s. o. Sp. 450), nicht für die Masse bestimmten Rede an den or. 8 (5) nur gelegentlich erwähnten Helios (or. 11 [4] [2, 2, 100/38 B./L.]). Gleich zu Beginn der ebenso wie or. 7 durch Schriften Jamblichos' (nach Bouffartigue 355 vermutlich allein durch theologisch-mystologische Schriften vermittelt), ferner durch Eusebios, Chrysantios, Maximos u. Priskos inspirierten Rede bekennt sich I. als Gefolgsmann des Helios: Der Gott, in dessen Strahlen er sich schon in der Kindheit, als er noch in der Finsternis (d. h. Christ) war, gesonnt hat, ist für I. der gemeinsame Vater aller Menschen, hervorgegangen als ein einziger Gott aus dem einigen Gott, nämlich aus der einigen intelligiblen Welt. Helios, der der Natur die zeugende Kraft verleiht u. den ganzen Himmel mit seinem Lichterglanz erfüllt, ist Herr der intellektuellen Götter. Durch Helios, der mit dem ihm unterschiedslos wesensgleichen Zeus im Besitz der gleichen u. ungeteilten Herrschaft über die schöpferische Tätigkeit ist (or. 11 [4], 144. 149b [118/20. 125f]), erhalten die von den übrigen unsichtbaren Götter gespendeten Wohltaten ihre Vollendung (ebd. 133. 141d/2b. 151 [103f. 115f. 128f]). I. geht also in der gedanklich nicht immer klaren Rede, wiederum geprägt vom Neuplatonismus, vom Bild einer dreigegliederten, d. h. intelligiblen, intellektuellen u. sichtbaren Welt aus (s. o. Sp. 470). Helios (gegen Athanassiadi-Fowden nicht identisch mit Mithras [s. o. Sp. 451 u. or. 11 (4), 155b (134)]; nicht zu leugnen, daß durch den Einfluß des Jamblichos u. anderer Neuplatoniker in das Bild des iulianischen Helios mithraistische Züge eingeflossen sind) ist in der Rede ohne Zweifel zentraler Gott (nach Demandt 104 erinnert die Heliozentrik der Rede [bes. or. 11 (4), 138c/42b (111/6)] an die Mittlerfunktion Jesu im arianischen Christentum), in dessen Wesen eine Fülle von Göttergestalten zusammenfließt (zu Helios, bes. zur politischen Bedeutung des Sonnenkultes seit Aurelian, G. H. Halsberghe, The cult of Sol Invictus [Leiden 1972]). Stärker hervortretend sind etwa der (anders als *Mithras) mit Helios gelegentlich gleichgesetzte Apollon (or. 11 [4], 144b. 149c. 152d [119. 126. 131]), Dionysos (*Liber), Athena u. Aphrodite. Wichtig erscheint an dieser Rede auch das klare Bekenntnis zur Stadt Rom, zu den in ihrem Ursprung auf die Griechen zurückgehenden u. zu Herren der Welt gewordenen Römern (ebd. 152d/3d [131f]).

c. Rückschlüsse auf Iulianus' Religion. I.' Reden 7. 8f (5f) u. 11 (4) aus dem Jahr 362 (vielleicht auch zwischen März 362 u. März 363 entstanden) waren wohl im wesentlichen improvisiert, rasch konzipiert u. aus dem Gedächtnis bzw. dem Wissen des Kaisers heraus entstanden. Von daher überrascht es nicht, wenn gelegentlich Systematik fehlt oder sich gedankliche Schwächen feststellen lassen. Zeitlich parallel mit religionspolitischen Maßnahmen dieses Jahres u. mit öffentlich praktizierter Religiosität, die sich anders als die Reden auch an breitere Schichten richteten, läßt der Kaiser seine durch neuplatonische Schriften fundierte geistige u. religiöse Haltung erkennen: Er verteidigt etwa die kynische Lebenshaltung, polemisiert gegen die PsKyniker seiner Zeit u. legt Bekenntnisse zur Göttermutter u. zu König Helios vor, die zwar nicht völlig koordiniert sind, aber dennoch eine Basis zu weiterer Ausgestaltung bieten (so wie Helios in der Rede auf die Göttermutter nur am Rande eine Rolle spielt, kommt die Göttermutter in ‚König Helios' mit keinem Wort vor; das weibliche Element der Götterwelt verkörpern hier vornehmlich Athena u. Aphrodite). In dem Versuch, ein System zu entwerfen, in dem alle Götter ihren Platz haben, findet sich das Bemühen, den Glauben an eine über allen stehende Gottheit mit dem

Glauben an alle Götter miteinander vereinbar erscheinen zu lassen (zum Pantheon I.' Bouffartigue 648/51; Demandt 104; Smith 139/78). Solchem Bemühen, das gewiß noch der Perfektion bedurfte u. bei dem Zweifel am möglichen Erfolg angebracht sind, dienen auch I.' Anstrengungen, die alten Mythen durch rationalisierende u. andere Deutungen (vgl. das christl. Bemühen um die Deutung von in AT u. NT überlieferten Geschichten) als Quelle für den Glauben an die Götter zu bewahren. Gerade die Reden 7. 8f (5f) u. 11 (4) scheinen zu bestätigen, daß im Glaubensleben I.' zwar auch Mithras einen Platz hat, es jedoch nicht angeht, von einem bei I. erkennbaren Panmithraismus zu sprechen oder gar, wie etwa Athanassiadi-Fowden, Mithras als zentralen Gott I.' herauszustellen, I.' Persönlichkeit aus seinem Mithrasglauben zu erklären (so mit Recht K. Rosen: Gnomon 55 [1983] 247/9; weniger skeptisch Bouffartigue 648f; s. o. Sp. 451). Die betreffenden Reden enthalten noch wenig Auseinandersetzung mit den Christen, aber sie tangieren entscheidende Punkte, bieten neben Aufschlüssen zum Glauben des Kaisers in dieser Phase seines Lebens Material für eine Neuordnung des Heidentums, Ansätze zu einer dem christl. Lehrgebäude als Alternative entgegenzusetzenden, für die Masse der Gläubigen weithin nur schwer zugänglichen heidn. Theologie.

III. ‚Gegen die Galiläer'. Teils parallel mit or. 7. 8f (5f) u. 11 (4) entstanden in Antiochia (wohl im Winter 362/63) die drei Bücher ‚Gegen die Galiläer' (Ed. u. Übers. K. J. Neumann [1880]; mit Erg. u. teils neuer Anordnung der Frg. E. Masaracchia, Giuliano Imperatore. Contra Galilaeos [Roma 1990]; s. u. a. Malley; R. Braun: Braun / Richer 175/87; A. Meredith, Porphyry and Julian against the Christians: ANRW 2, 23, 2 [1980] 1138/49; J.-C. Fredouille, Art. Götzendienst: o. Bd. 11, 883/5; Smith 189/207). Bekannt sind Teile der offenbar auch über 70 Jahre nach ihrem Erscheinen einer Auseinandersetzung für wert erachteten Schrift fast nur durch Zitate in den um 435 entstandenen Büchern Cyrills v. Alex. gegen I. (ClavisPG 5233; bekämpft wurde I. um 430 auch in einer nicht mehr erhaltenen Schrift des Philippus v. Side; vgl. Socr. h. e. 7, 26, 5/7, 8). Von Cyrills Werk erhalten sind freilich nur die Bücher 1/10, d. h. die Antwort auf I.' Buch 1. Für alle Vermutungen darüber, mit welcher Systematik I. seine, nach Cyrill schlecht geordnete, Polemik anlegte, welche Akzente er setzte bzw. welche Themen er aufgriff oder wie er sein Werk aufbaute, sind wir, ungeachtet vereinzelter weiterer Frg. (Masaracchia aO. 347f), allein auf das Werk Cyrills angewiesen, der ja seinerseits gegen I. polemisierte u. in dessen Interesse es kaum lag, eine objektive Darstellung der Argumentation I.' zu bieten (zum lokalen u. zeitlichen Hintergrund sowie zur Arbeitsweise Cyrills Malley 239/417). Seine Zitate lassen erkennen, daß sich I. gerade in Contra Galil. als guter Kenner des AT u. NT, besonders der Bücher Mose, zeigt u. sich unter Beachtung zeitgeschichtlicher Erscheinungsformen des Christentums wie Märtyrerverehrung u. Mönchtum für seine Polemik vor allem auf Kelsos (*Celsus) u. Porphyrios stützte (Meredith aO.; Bouffartigue 685f). Wie wörtliche u. gedankliche Anklänge an Jamblichos, Plotin u. Platon sowie die eigenen Schriften zeigen, steht I. auch hier fest in der neuplatonischen Tradition seiner Zeit (zu den Anklängen Masaracchia aO. 195/243 bzw. 353/95). – I. beabsichtigte (frg. 1 Masaracchia: Cyrill. Alex. c. Iulian. 2, 39) darzulegen, warum die Lehren der Galiläer (so nennt er die Christen vielleicht in Anlehnung an Epict. 4, 7, 6) ein menschliches, aus kindlichen Fabeln u. Wundererzählungen bestehendes, nichts Göttliches enthaltendes Lügengewebe darstellen. Bereit, alle sog. Dogmen zu behandeln, fordert I. die Gegner zur sachlichen Auseinandersetzung auf (frg. 2 M.: Cyrill. Alex. aO. 2, 41e/2a). Davon ausgehend, daß alle Menschen eine Idee von Gott haben, sie alle zum Glauben an eine Gottheit gelangt sind, will I. die religiösen Traditionen der Griechen u. Juden vergleichen, sodann die Christen fragen, warum sie von beiden Traditionen abgewichen sind u. ihren eigenen Weg als beste Form der Religiosität bezeichnen (frg. 3 M.: aO. 2, 43a; vgl. frg. 7 M.: aO. 2, 52b). Durch die vergleichende Betrachtung wurde Contra Galil. auch zu einer ‚Bekenntnisschrift', d. h. I. äußert sich in dieser für eine breitere Öffentlichkeit bestimmten Schrift zu Grundfragen seines eigenen philosophisch geprägten Glaubens (frg. 7. 9f. 21. 37. 45. 49. 51. 71f M.: aO. 2, 52. 58. 65f; 4, 115; 5, 176; 6, 198. 208f; 7, 217f; 9, 305f; zu Anklängen an die eigenen Schriften Masaracchia aO. 369/74). Beim Vergleich zwischen hellenischer bzw. griechisch-römischer Welt u. dem Judentum verweist I.

zwar auf gewisse Gemeinsamkeiten der Divination, wie Opfer u. die allegorische Auslegung von Mythen (vgl. u. a. frg. 4. 17. 51. 54 M.: Cyrill. Alex. aO. 2, 44; 3, 94; 7, 218. 224), doch geht es im wesentlichen darum, die Überlegenheit der Griechen u. Römer (d. h. des Heidentums) aufzuzeigen. Den Gott der Juden lehnt I., der das Judentum verhältnismäßig gut kennt u. für das er aufgrund geistiger Berührungen zwischen (neuplatonischer) Philosophie u. jüdischem Gedankengut auch Sympathie empfand, ab, bei allem Respekt vor den Juden u. ihren Institutionen (zB. frg. 37/42 M.: aO. 5, 176/8; 6, 184. 190/3; zum Verhältnis I.' zu den Juden s. Aziza aO. [o. Sp. 462]; grundlegend immer noch Adler; o. Sp. 462). Er betont, daß die Juden entgegen den Aussagen des Moses, der Propheten, des Jesus, des Paulus u. a. kein auserwähltes Volk seien (frg. 19f M.: Cyrill. Alex. aO. 3, 99f. 106), sie von den Göttern, deren segensreiches Wirken sich im hohen Zivilisationsstand der griech.-röm. Welt manifestiere u. nach deren Willen die Römer zu Herren der Welt geworden seien, zu ewiger Knechtschaft verurteilt seien (frg. 49 M.: aO. 6, 209f). Überlegenheit der Griechen beweisen für I. besonders die Kosmogonien bei Moses (Gen.) u. Platon (Tim.); einer wohl durchdachten Idee des Universums steht nach I. eine sehr naive Vision bei Moses gegenüber. Gott ist nach Moses keineswegs Schöpfer von Geistigem, sondern nur Ordner eines vorhandenen Stoffes (frg. 5/11 M.: aO. 2, 45de. 48e/9e. 52. 57b/8e. 65f. 69). – Anhand der Geschichte von Adam u. Eva oder auch des Turmbaues von Babel (frg. 13. 17. 23f M.: aO. 3, 75ab. 94ab; 4, 134c/5d. 137d/8d) stellt I. zum einen die Frage, welcher Unterschied denn zwischen solchen Lehren u. den erfundenen Mythen der Griechen (frg. 4 M.: aO. 2, 44ab) bestehe, u. findet zum anderen einen entscheidenden Ansatz zu seiner Kritik am Gott der Juden, der dem angeblich von ihm geschaffenen Menschen nicht einmal die Fähigkeit vermittelt habe, zwischen Gut u. Böse zu unterscheiden (frg. 16 M.: aO. 3, 89ab). Der nur in undeutlichen Konturen erkennbare u. auch schon daher den griech.-röm. Göttern unterlegene Gott der Juden ist eifernd, rachsüchtig, mißgünstig, mit grausamen Gesetzen regierend (zB. frg. 20. 30/3. 36 M.: aO. 3, 106; 5, 155c/e. 160. 171c/2a). Dieser Gott ist für I. entsprechend einer Theorie, nach der jedes Volk aufgrund der Verschiedenheiten unter dem Schutz eines besonderen Gottes steht (frg. 21f. 26 M.: aO. 4, 115c/6c. 131b/d. 143), nur eine jener nationalen Gottheiten, der heidnischen (besonders kaiserzeitlichen) Tradition zufolge vom Schöpfer, ihrem gemeinsamen Vater u. König, eingesetzt. Ein wichtiger Ansatzpunkt, die göttliche Natur Jesu zu bestreiten, bestand für I. nach Cyrill offenbar darin, daß er das Gesetz Mose insgesamt lobte, jedoch in dem von ihm als Gotteslästerung betrachteten Gebot ‚Du sollst keine anderen Götter neben mir haben' nicht nur ein weiteres Indiz für Zorn u. Eifersucht Gottes fand, sondern vor allem dafür, wie falsch es war, daß die Christen diesem Gott einen Sohn unterschoben u. ihn anbeteten (frg. 30 M.: aO. 5, 155c/6a). Ausführlich erörtert I., daß entgegen den Behauptungen der Christen Jesus weder bei Moses noch den Propheten angekündigt ist (frg. 62. 64 M.: aO. 8, 253. 261f). Es gab, so betont I. (gewiß im Blick auch auf den um 360 aktuellen Streit um die Trinitätslehre), für Moses nur einen Gott, u. man kann daher nicht zugleich unter Anerkennung Mose den Befehl Jesu überliefern (vgl. Mt. 28, 19), die Heiden auf den Namen des Vaters, des Sohnes u. des Hl. Geistes zu taufen (frg. 67 M.: Cyrill. Alex. aO. 9, 290f). Es kann, so sagt I., die Jungfrau Maria nicht *Gottesgebärerin sein, wenn der Logos aus dem Wesen des Vaters hervorgegangen ist (frg. 65 M.: aO. 8, 276e). Jesus, nicht schon von Paulus, Matthäus oder Markus, sondern erst von Johannes (Joh. 1, 14) als Gott bezeichnet, war Untertan des Kaisers, ohnmächtig, für sein Volk etwas zu bewirken, hat nichts Bemerkenswertes getan (frg. 41. 50 M.: Cyrill. Alex. aO. 6, 191c/e. 213). Als Kontrast gleichsam erscheint der von seinem Vater Zeus durch Helios auf die Erde entsandte u. dort überall segensreich wirkende *Asklepios (frg. 46. 57 M.: aO. 6, 200a/c; 7, 235b/e). Seine Angriffe auf die Christen ergänzt I. durch den Vorwurf, nicht nur von den alten Göttern, sondern auch vom Gott Israels abgefallen zu sein (frg. 83. 85f M.: aO. 10, 343c/e. 351. 354a/c). Die Christen haben dabei nicht nur gute Traditionen aufgegeben, sondern von Hebräern u. auch den Hellenen lediglich Schlechtes übernommen (frg. 58 M.: aO. 7, 238). Sicher mit Blick gerade auf die eigene Gegenwart bezeichnet es I. als grundsätzlichen Irrtum der Christen, wenn sie glauben, durch die Taufe ihre Sünden (d. h. ihre Fehler u. Ge-

brechen) tilgen zu können (frg. 59 M.: aO. 7, 245). Den zeitgenössischen Christen hielt I. außerdem vor, daß ihre Schriften nicht zur Bildung taugten (frg. 55 M.: aO. 7, 229b/30b), sie sogar entgegen ihrer eigenen Tradition Gräber verehrten u. dort beteten (frg. 81 M.: aO. 10, 335). Die Christen, den Juden an Gehässigkeit nacheifernd, zerstörten Tempel u. Altäre, töteten Gegner ihres Glaubens u. auch Ketzer, die nicht auf gleiche Weise den toten Jesus beklagen (frg. 48 M.: aO. 6, 206ab). Die Christen verehrten nicht mehr das Heiligtum, in dem das von Zeus zum Schutz Roms gegebene Unterpfand bewahrt wurde, sie beteten vielmehr das Kreuzesholz an, bildeten das Zeichen des Kreuzes auf der Stirn nach u. ritzten es in ihre Hausmauern (frg. 43 M.: aO. 6, 194; vgl. Iulian. Imp. ep. 79 [1, 2^2, 86 B.]). – Sicherlich bestehen Lücken in der Auseinandersetzung mit den Christen, kann man auch fehlenden Tiefgang anmahnen, doch ist daran zu erinnern, daß in Contra Galil. in der Diskussion zwischen Christen u. Nichtchristen bis heute aktuelle Themen angeschnitten sind, wie zB. *Gottesbegriff, Gottheit Jesu, Schöpfungsgeschichte, Widersprüche zwischen den synoptischen u. dem *Johannes-Ev.

IV. Caesares (or. 10). In I.' Auseinandersetzung mit den Christen einzubeziehen sind schließlich auch die an die Tradition der menippeischen Satire anknüpfenden, wohl für die Saturnalien dJ. 362 (zur Datierung Bouffartigue 402f) bestimmten, dem Salutius gewidmeten Caesares (Iulian. Imp. or. 10, 306/36 [2, 2, 32/71 B./L.]): Anläßlich eines Mahles, das Romulus / Quirinus im Olymp den Göttern u. vergötterten Kaisern gab, läßt I. sich u. seinen Lehrer Maximos als Dionysos bzw. Silenos auftreten, übt er an den meisten Vorgängern herbe Kritik (vgl. G. W. Bowersock, The emperor Julian on his predecessors: YaleClassStud 27 [1982] 159/72). Als ideale Herrscher erscheinen Alexander u. vor allem der Philosophenkaiser Marc Aurel (Iulian. Imp. or. 10, 333/5 [66/70]). Der sehr verspottete gottlose Constantin (ebd. 329 [61f]) sucht Zuflucht bei den Göttinnen der Sinnenlust u. Verschwendung, wo er Jesus findet, der Verführer, Mörder, Tempelschänder u. a. herbeiruft, ihnen Reinigung durch Wasser verspricht (ebd. 336 [70f]; zu Polemik gegen die Taufe vgl. frg. 59 Masaracchia: Cyrill. Alex. c. Iulian. 7, 245c). – Wie R. Braun: Braun / Richer 175/87 zutreffend herausarbeitet, hatte I. bei seiner weitgehend auf Kelsos u. Porphyrios basierenden Polemik vier Hauptthemen: 1) Christentum ist Abfall von der hellenischen Tradition, aber auch von dem der griech.-röm. Religion bzw. Kultur weit unterlegenen Judentum u. schon daher gottlos (vgl. frg. 3. 25. 39. 48f M.: Cyrill. Alex. c. Iulian. 2, 43a; 4, 141d; 6, 184. 206. 209f; aber auch Iulian Imp. ep. 89a, 454ab; 90 [155. 174f]). – 2) Christentum ist betrügerisches Menschenwerk (zB. frg. 1. 13. 20. 23. 51 M.: Cyrill. Alex. aO. 2, 39ab. 75b; 3, 106e; 4, 135; 7, 218a). – 3) Christentum bedeutet Schande, d. h. Kult für einen Toten (vgl. frg. 43. 81 M.: ebd. 6, 194; 10, 335), u. Verletzung moralischer Reinheit, zB. zu leichtes Verzeihen durch Taufe u. Reue (frg. 3 M.: ebd. 2, 43; or. 10, 336ab [70f]). – 4) Das den Geist verdunkelnde Christentum ist dämonischer Wahn (zB. frg. 54 M.: Cyrill. Alex. aO. 7, 224e; Iulian. Imp. ep. 83. 89b, 288; 90 [144. 155f. 174]; s. J.-C. Fredouille: Art. Heiden: o. Bd. 13, 1135/9).

V. Iulianus Apostata, Gegner der Christen u. ‚Reformator' des Heidentums? Es wäre sicher ungerecht, der modernen Forschung eine allzu undifferenzierte Beurteilung der Religionspolitik u. der religiösen Bestrebungen I.' zu unterstellen (zB. Demandt, bes. 107/9), doch scheint weithin eine gewisse Einigkeit darin zu bestehen, daß Bemühungen I.', das Christentum wieder zurückzudrängen u. zugleich das Heidentum zu ‚reformieren', gescheitert sind. Man hält I. vor allem vor, die religiöse Situation völlig verkannt u. sich hier reinen Illusionen hingegeben zu haben. Man spricht von Hirngespinsten, theosophischem Wahn u. häufig vor allem davon, daß I.' Gedanken anders als die der Christen nicht den Massen, sondern nur einem kleinen Kreis verständlich waren, I. mit seiner Argumentation nicht auf der Höhe der Zeit stand, es ihm in der Auseinandersetzung mit den Christen nicht gelang, zwischen Grundsätzlichem u. Nebensächlichem zu unterscheiden. Es kann hier nicht etwa darum gehen, I.' Sicht der Religionsfrage zu verteidigen oder gar zu teilen, sondern unter möglichster Vermeidung von Spekulationen zu klären, was I. wollte, was er getan hat, inwieweit seine verschiedenen Aktionen u. Worte in einem Zusammenhang standen, sich daraus eine gewisse Logik seiner Religionspolitik erkennen läßt. – Als der vom Christentum abgefallene, jedoch ebenso wie

in den Schriften der Alten u. in der Philosophie auch in den christl. Lehren hochgebildete I. Ende 361 als alleiniger röm. Kaiser in Kpel einzog, fühlte er sich legitimiert durch die Gnade der Götter u. hatte bereits Maßnahmen zur Wiederbelebung heidnischer Kulte ergriffen (s. o. Sp. 452). Wir kennen kaum Details zum damaligen persönlichen Glauben I.' (s. o. Sp. 450) u. wissen nichts über ein religionspolitisches Konzept, doch läßt sich aus den Aktionen u. schriftlichen Äußerungen der nächsten 18 Monate erschließen, daß er sich, in der Tradition seiner Vorgänger stehend, als pontifex maximus befugt fühlte (s. o. Sp. 453), für den nach seiner Auffassung rechten Glauben der Untertanen, jedenfalls aber für die Einhaltung der Verpflichtungen gegenüber den Göttern u. damit das Heil des Staates zu sorgen. Alles spricht dafür, daß I. nicht die Illusion hegte, schnelle ‚Erfolge' zu erzielen, er sehr wohl um die Stärke des Christentums, den weit verbreiteten Niedergang traditioneller Kulte u. um die fehlende ‚Einheit' des Heidentums wußte. – Restitutionsedikt u. Toleranzerlaß (s. o. Sp. 453/5) zeigen, daß I. gegenüber den Christen zunächst nichts anderes beabsichtigte, als ihnen die in den letzten Jahrzehnten gewährten Vorrechte wieder zu nehmen, sie aber neben den übrigen Religionen zu tolerieren, u. daß er eine zusätzliche Schwächung der Christen ganz realistisch durch deren interne Auseinandersetzungen erhoffte. Ohne Zeugnisse zu haben, spricht man gerne davon, daß sich I. schon sehr bald in seinen Erwartungen getäuscht sah u. daher spätestens im Juni 362 eine härtere Gangart einschlug. Sowohl freilich das sog. Rhetorenedikt (s. o. Sp. 458f) als auch die nur fragmentarisch bekannte, vor allem in den Frg. der Schrift ‚Gegen die Galiläer' faßbare, durchaus wesentliche Punkte tangierende Polemik gegen die Christen (s. o. Sp. 473/7) sind letztlich nur konsequente Fortentwicklung u. notwendige Ergänzung des Versuches, die Christen zurückzudrängen bzw. eine aus heidnischer Sicht zu befürchtende, iJ. 361 noch keineswegs erreichte Monopolstellung des Christentums als allein gültiger Staatsreligion zu verhindern. Zu keinem Zeitpunkt hat I., von gewissen Schikanen abgesehen, die Christen verfolgt oder sie mit Beschränkungen ihres Kultes bedroht. Es scheint bis zum Ende gültig geblieben zu sein, was in einem Brief an Atarbios steht (ep. 83, 376cd [1, 2^2, 143f B.]): kein Unrecht (freilich nach den Maßstäben des Kaisers) den Galiläern, jedoch Bevorzugung für die Verehrer der alten Götter. – Unser Wissen über den Lebensgang I.' spricht dafür, daß er sich spätestens Ende 361 bewußt war, daß es zur Rettung der traditionellen Religion nicht mehr genügen würde, die alten Kulte wiederzubeleben u. sich persönlich durch Opfer oder etwa Befragung von Orakeln (bzw. Einweihung in Mysterien) dazu zu bekennen, sondern daß es angesichts der kirchlichen Organisation, der Entwicklung der christl. Theologie u. der sich allenthalben zeigenden Inanspruchnahme hellenischer Bildung durch die Christen galt, Gegengewichte zu schaffen. Die sog. Sendschreiben (dazu o. Sp. 459/61) zeugen davon, daß I. nicht etwa nur plante, eine Art hierarchisch geordneter heidn. (zumindest die alten griech.-röm. Kulte erfassender) ‚Kirche' zu schaffen, sondern er vor allem unter Einbeziehung des ihm am Christentum bzw. christl. Gemeindeleben positiv Erscheinenden (etwa im karitativ-sozialen Bereich) eine sittlich-moralische Erneuerung herbeizuführen suchte u. dafür sorgen wollte, daß die Jugend von moralisch hochstehenden Lehrern in alter geistiger Tradition u. Frömmigkeit erzogen werde. Der weitgehend von neuplatonischem Denken geprägte (s. o. Sp. 445/8) u. sich vermutlich in der Tradition neuplatonischer Christengegner (wie Kelsos [*Celsus] u. Porphyrios) sehende I. suchte eine Theologie (oder doch Ansätze dazu) vor allem in den wesentlich für private Adressaten bestimmten Reden 7. 8f (5f) u. 11 (4) zu entwickeln (s. o. Sp. 468/72). Ausgehend davon, daß er zwischen Philosophie u. Religion keinen Widerspruch sieht, versucht I. besonders in den Reden an die Göttermutter (durchaus im Trend der Entwicklung christlicher Theologie) nichtchristlichen Glauben u. speziell sein persönliches Bekenntnis auf eine philosophische Grundlage zu stellen. Dazu gehört auch der Versuch, die Mythen durch Umdeutung als Texte des Glaubens zu retten (s. o. Sp. 469). I., der offenbar zu scheiden wußte zwischen ‚Volksreligion' u. ‚philosophisch-theurgischen' Bekenntnissen, hat nirgends gefordert, bestimmte Götter besonders zu verehren oder sich gar an das sehr komplizierte System in den Reden an Göttermutter u. Helios als für den wahren Glauben verbindliche Richtlinie zu halten. Der sich gerade in die-

sen Reden vJ. 362 (u. Contra Galil.) zu Rom bekennende Kaiser, der in der Religionspolitik offenbar auf Zeit bzw. Überredung setzte, der auch Verbündete außerhalb des Heidentums suchte (etwa die Juden, s. o. Sp. 462; Berufung von Bischöfen an den Hof), spricht, was er für alle Untertanen wünschte, vielleicht auch forderte, aus im Gebet an die Göttermutter: Sie soll allen Menschen auf Erkenntnis der Götter beruhende Glückseligkeit vermitteln, dem Römervolk Beistand leisten, sich vom Schandfleck der Götterlosigkeit zu reinigen u. noch viele tausend Jahre das Reich zu regieren (zu I. als Philosoph u. religiösem Reformator H. Raeder: ClassMediaev 6 [1944] 179/93 bzw.: Klein [Hrsg.] 206/21). – Über mögliche Konzeptionen I.' kann man gewiß verschiedener Auffassung sein. Auf keinen Fall scheint es berechtigt, von einer ihn schließlich gar zum Tode treibenden Resignation wegen nur allzu raschen Scheiterns seiner religionspolitischen Absichten zu sprechen (s. o. Sp. 465). Zu behaupten, daß I.' Imperiumskonzeption ‚am Ende nichts als die einer theokratischen Herrschaft über die gesamte Oikumene' war (Wirth, Jovian aO. [o. Sp. 465] 354), scheint ebenfalls zu weit zu gehen. Allein schon der Blick auf Cyrills Schrift gegen I. (dazu o. Sp. 473) u. das noch lange Weiterleben des Heidentums in weiten Teilen des Reiches bzw. verschiedenen Schichten der Gesellschaft lassen fragen, inwieweit die durch seinen Tod so jäh abgebrochene u. nicht mehr fortgesetzte Religionspolitik nicht doch im Sinne der genannten Intentionen ‚richtige' Ansätze hatte.

M. Adler, Kaiser Julian u. die Juden: Klein (Hrsg.) 48/111. – P. Allard, Julien l'Apostat 1/3 (Paris 1906/10). – R. Andreotti, Il regno dell'imperatore Giuliano (Bologna 1936). – J. Arce, Estudios sobre el emperador Fl. Cl. Juliano. Fuentes literarias, epigrafía, numismática = Anejos de ArchEspArqueol 8 (Madrid 1984). – R. Asmus, Kaiser Julians philosophische Werke (1908). – P. Athanassiadi-Fowden, Julian and Hellenism. An intellectual biography (Oxford 1981). – J. Bidez, Julian der Abtrünnige (1940). – B. Bleckmann, Die Reichskrise des 3. Jh. in der spätantiken u. byz. Geschichtsschreibung = Quellen u. Forsch. zur ant. Welt 11 (1992). – E. Bliembach, Libanius. Oratio 18 (Epitaphios). Kommentar (§§ 111/308), Diss. Würzburg (1976). – R. C. Blockley, East Roman foreign policy. Formation and conduct from Diocletian to Anastasius (Leeds 1992). – E. v. Borries, Art. Iulianos nr. 26: PW 10, 1 (1918) 26/91. – J. Bouffartigue, L'empereur Julien et la culture de son temps = Études augustiniennes 133 (Paris 1992). – G. W. Bowersock, Julian the Apostate (Cambridge, Mass. 1978). – R. Braun / J. Richer (Hrsg.), L'empereur Julien 1. De l'histoire à la légende (331/1715) (Paris 1978). – H. Ch. Brennecke, Studien zur Geschichte der Homöer = BeitrHistTheol 73 (1988). – R. Browning, Julian der abtrünnige Kaiser (1977). – C. Colpe, ‚Civilitas Graeca' u. ‚Eupistia Hellenike'. Kennworte zur Religionspolitik des Kaisers Julian: Stimuli, Festschr. E. Dassmann = JbAC ErgBd. 23 (1996) 308/28. – A. Demandt, Die Spätantike = HdbAltWiss 3, 6 (1989). – M. DiMaio, The emperor Julian's edicts of religious toleration: Ancient World 20 (1989) 99/109. – W. Ensslin, Kaiser Julians Gesetzgebungswerk u. Reichsverwaltung: Klio 18 (1922/23) 104/99. – A.-J. Festugière, Antioche païenne et chrétienne = BiblÉcFranç 194 (Paris 1959). – H. Gärtner, Einige Überlegungen zur kaiserzeitl. Panegyrik u. zu Ammians Charakteristik des Kaisers Julian = AbhMainz 1968 nr. 10. – A. Gallinari, Il pensiero politico-educativo dell'imperatore Giuliano l'Apostata (Cassino 1995). – J. Geffcken, Kaiser Julianus = Das Erbe der Alten 8 (1914). – A. Guida, Un anonimo panegirico per l'imperatore Giuliano = StudAccTosc 107 (Firenze 1990); Teodoro di Mopsuestia. Replica a Giuliano Imperatore = Bibl. Patristica 24 (ebd. 1994). – C. Head, The emperor Julian (Boston 1976). – R. Klein, Julian Apostata. Ein Lebensbild: Gymn 93 (1986) 273/92. – R. Klein (Hrsg.), Julian Apostata = WdF 509 (1978). – W. Koch, Kaiser Julian der Abtrünnige = JbbKlassPhilol Suppl. 25 (1899) 329/488. – A. Kurmann, Gregor v. Naz. Oratio 4 gegen Julian = SchweizBeitrAltertWiss 19 (Basel 1988). – S. N. C. Lieu, The emperor Julian. Panegyric and polemic (Claudius Mamertinus, John Chrysostom, Ephrem the Syrian)[2] (Liverpool 1989). – W. J. Malley, Hellenism and Christianity. The conflict between Hellenic and Christian wisdom in the ‚Contra Galilaeos' of Julian the Apostate and the ‚Contra Julianum' of St. Cyril of Alexandria = AnalGreg 210 (Roma 1978). – J. F. Matthews, The Roman Empire of Ammianus (London 1989). – V. Neri, Ammiano e il cristianesimo = StudStorAnt 11 (Bologna 1985). – E. Pack, Städte u. Steuern in der Politik Julians = Coll. Latom. 194 (Bruxelles 1986). – G. Ricciotti, L'imperatore Giuliano l'Apostata secondo i documenti (Milano 1956). – K. Rosen, Kaiser Julian auf dem Weg vom Christentum zum Heidentum: JbAC 40 (1997) 126/46. – A. Rostagni, Giuliano l'Apostata (Torino 1920). – M. Sargenti, Aspetti e problemi dell'opera legislativa dell'imperatore Giuliano: AttiAccRomCost 3 (1977 [1979]) 323/81. – R. B. E. Smith, Julian's gods

(London 1995). – B. K. WEIS, Das Restitutions-Edikt Kaiser Julians, Diss. Heidelberg (1933). – H.-U. WIEMER, Libanios u. Julian = Vestigia 46 (1995).

Adolf Lippold.

Iulianus II (Julianos der Theurg) s. Chaldäer: o. Bd. 2, 1015; Oracula Chaldaica.

Iulianus III (Julianos der Arianer) s. Hiob: o. Bd. 15, 392f.

Iulianus IV (Iulianus von Aeclanum).

A. Leben u. Werke.
I. Bis zum öffentlichen Eintritt in den pelagianischen Streit iJ. 418 483.
II. Seit dJ. 418. a. Leben. 1. Bis zur Verbannung aus Italien 485. 2. Im Exil 486. b. Werke 487. 1. Schriften in der Auseinandersetzung mit Augustinus. α. Ad Turbantium u. Epistula ad Romanos 488. β. Ad Florum 488. 2. Exegetische u. theologische Werke 489.

B. Bildung 490.
I. Kenntnis nichtchristlicher Literatur 490. a. Cicero. 1. Übersicht 491. 2. Einzelheiten 491. b. Aristoteles 494. c. Sallust u. Nepos 494. d. Vergil 494. e. Weitere Autoren 495.
II. Kenntnis christlicher Literatur. a. Östliche Autoren 496. b. Westliche Autoren 497.
III. Weitere Kenntnisse 498.

C. Exegese u. Theologie.
I. Exegese 499.
II. Theologie. a. Grundlagen 500. b. Bedeutung der Vernunft 501. c. Gnade u. Gerechtigkeit 502. d. Übrige theologische Lehrmeinungen 503.

A. Leben u. Werke. I. Bis zum öffentlichen Eintritt in den pelagianischen Streit iJ. 418. I. wurde um 380 (M. Lamberigts, The date of birth of Julian of Aeclanum: JbAC [in Vorb.]) in Apulien, vielleicht in Aeclanum (Aug. c. Iul. op. imperf. 6, 18 [PL 45, 1542]: te Apulia genuit; J. Lössl: RevÉtAug 44 [1998] 223/39), geboren. Er war der Sohn des Memor (Paulin. Nol. carm. 25, 201. 213 u. ö.; Aug. c. Iul. 1, 12 [PL 44, 647]; Mar. Merc.: AConcOec 1, 5, 9, 26f) bzw. Memorius (Aug. ep. 101 tit. [CSEL 34, 539]), der zZt. von I.' Hochzeit Bischof eines ungenannten Ortes war (Paulin. Nol. carm. 25, 199; Bruckner 15_2), sowie der Iuliana (Mar. Merc.: 9, 27f) u. hatte zwei Schwestern (ebd. 9, 33). I. erhielt eine sehr gute Ausbildung (Gennad. vir. ill. 46 [TU 14, 1, 78]: Iulianus episcopus, vir acer ingenio, in divinis scripturis doctus, Graeca et Latina lingua scholasticus; s. u. Sp. 490/9). – Ziemlich jung hat er, damals Lektor (Paulin. Nol. carm. 25, 144), Titia (zum Namen Bruckner 2_2; J. A. Bouma, Het epithalamium van Paulinus van Nola [Assen 1968] 15) geheiratet, wahrscheinlich die Tochter des Bischofs Aemilius v. Benevent; zu diesem Anlaß dichtete Paulinus v. Nola ein Epithalamium (carm. 25; zwischen 400 u. 404 [Bouma aO. 17; Bruckner $18f_1$ aE.]). Über Dauer der Ehe u. mögliche Kinder ist nichts bekannt. Zur Zt. seiner Kontroverse mit Augustinus lebte I. wohl enthaltsam (Aug. c. Iul. 5, 46 [810]: quo [scil. opere concubitus] etiam continens nimium delectaris). – Vor I.' Eintritt in den pelagianischen Streit hat es 408/09 Kontakte zwischen seinem Vater u. Augustinus gegeben. Ersterer bat mit Blick auf I.' Erziehung Augustinus um eine Kopie von De musica (Aug. ep. 101, 1. 3f [539. 542f]). In seiner Antwort äußert sich Augustinus lobend über I., der zu diesem Zeitpunkt *Diakon ist, u. lädt ihn nach Africa ein (ebd. 4 [542f]). Dort ist I. vielleicht 409/10 gewesen u. hat in *Karthago einen Bekannten Augustins, den Manichäer Honoratus (Mandouze 564 [zögernd]), getroffen (Iulian. Flor.: Aug. c. Iul. op. imperf. 5, 26 [PL 45, 1464]). Ob es zu der von Augustinus gewünschten Begegnung gekommen ist, läßt sich (entgegen Bouma aO. 15) wegen fehlender Belege nicht sagen. – Von Papst Innozenz I (21. XII. 402 / 12. III. 417) wird I. zum Bischof geweiht (Mar. Merc.: 68, 29f). Er scheint ein freigebiger Unterstützer der Armen gewesen zu sein (Gennad. vir. ill. 46 [TU 14, 1, 78]). – Obwohl man aus I.' Schriften wenig über sein Verhältnis zu Pelagius erfährt (dieser wird nur einmal ausdrücklich genannt: Iulian. Flor.: Aug. c. Iul. op. imperf. 4, 112 [PL 45, 1405]) u. er ihn nach Mar. Merc.: 68, 30/3 zZt. des Innozenz verurteilte, kann man annehmen, daß I. von Pelagius' Auffassungen gewußt u. möglicherweise dennoch Sympathien gehegt hat (jedenfalls unterstellt dies Aug. c. Iul. 1, 13 [PL 44, 648]: cui [scil. occidentali] ecclesiae praesidentem beatum Innocentium si audire voluisses, iam tunc periculosam iuventutem tuam Pelagianis laqueis exuisses). Paulinus v. Nola, der in I.' Nähe wohnte, kannte Pelagius u. dessen Werk (Augustinus warnte ihn ep. 186, 29 [CSEL 57, 68] im Som-

mer 417 noch ausdrücklich vor in Kampanien sich aufhaltenden Pelagianern; Wermelinger 227; J. G. Prendiville, The development of the idea of habit in the thought of St. Augustine: Traditio 28 [1972] 91). Eine andere Möglichkeit ist, daß I. während seiner Ausbildung in Rom studiert u. dort Pelagius' Ideen kennengelernt hat (F.-J. Thonnard: S. Augustin, Premières polémiques contre Julien = Œuvres de s. Augustin 23 [Paris 1974] 11), doch fehlen hierfür Belege. Jedenfalls hat Pelagius' Lehre vor allem bei jungen Menschen aus dem Adelsmilieu Begeisterung erweckt, weshalb es verwunderlich wäre, wenn dies bei I. nicht der Fall gewesen sein sollte (G. R. Evans, Neither a Pelagian nor a Manichee: VigChr 35 [1981] 235). Vielleicht hat er sich auch vor Innozenz' Tod nicht öffentlich an der Debatte beteiligt. Wie ist es sonst zu erklären, daß er sich direkt nach Pelagius' Verurteilung, aA. des Sommers 418, an die Verteidigung gemacht u. zum Führer der abweichenden Bischöfe aufgeworfen hat?

II. Seit dJ. 418. a. Leben. 1. Bis zur Verbannung aus Italien. Seit dJ. 418 stand I. im pelagianischen Streit im Vordergrund (Augustinus nennt ihn geradezu den Architekten der pelagianischen Lehre [c. Iul. 6, 36 (PL 44, 842)]). Mit einer Reihe von Bischöfen, vor allem aus Kampanien u. **Aquileia (Wermelinger 220/6), weigerte er sich, die Epistula tractoria des Zosimus (ClavisPL[3] 1645; Verurteilung des Pelagius u. des Caelestius; Anfang Sommer 418) zu unterzeichnen (Bruckner 9/12). Ihr Widerstand war u. a. durch die Tatsache motiviert, daß Zosimus, der anfangs noch Pelagius u. Caelestius freigesprochen hatte, unter dem Druck des african. Episkopates u. des Hofes von Ravenna seine Meinung geändert hatte. Außerdem fürchteten sie, daß durch die Verurteilung eine faire Verhandlung auf einem Konzil unmöglich geworden sei (M. Lamberigts, Augustine and Julian of Aeclanum on Zosimus: Augustiniana 42 [1992] 311/30). Schließlich betonten sie, daß die Annahme der Existenz einer Erbsünde (mit ihren manichäischen Wurzeln) in Widerspruche stehe zur christl. Lehre von der Güte der menschlichen Natur, der Ehe, der Willensfreiheit u. Gerechtigkeit (s. u. Sp. 501/3; Lamberigts, Plea). – I. verteidigte sein Anliegen in einem Schreiben an den comes Valerius in Ravenna (CCL 88, 335; verfaßt nach der Verurteilung des Pelagius u. des Caelestius [s. oben] u. vor Augustins Rückkehr aus Caesarea [Africa], Anfang Oktober 418; vgl. Aug. nupt. concup. 1, 2 [CSEL 42, 213, 3f]), in zwei Briefen an Papst Zosimus (der erhaltene [CCL 88, 335f], geschrieben 2. H. 418, ist gemäßigt im Ton u. vage bzgl. der eigentlichen Streitpunkte; zum verlorengegangenen Iulian. Flor.: Aug. c. Iul. op. imperf. 1, 18 [CSEL 85, 1, 15]) u. in einer öffentlichen Diskussion in Rom (CCL 88, 336), ebenfalls 418 (Wermelinger 229 mit Anm. 62f; gegen A. Bruckner, Die vier Bücher Julians v. Aeclanum an Turbantius [1910] 104 u. Ch. Pietri, Roma Christiana 2 [Rome 1976] 946). Auch Rufus v. Thess. wurde (nach dem Tode des Zosimus [26. XII. 418]; vgl. den harten Ton frg. 2. 28 [CCL 88, 337. 340]; Thonnard aO. [o. Sp. 485] 23/5) von I. u. weiteren Bischöfen (insgesamt 18 Absender: Aug. c. Pelag. 1, 3 [CSEL 60, 424]) um Unterstützung ersucht (CCL 88, 336/40; eine Abschrift hat Bonifatius dem Alypius während dessen Besuches in Italien im Frühsommer 419 gegeben [Aug. c. Pelag. 1, 3 (425); Mandouze 63f]). Umstritten ist, ob I. der Autor eines Libellus fidei ist (ClavisPL[3] 775b. 778; Nuvolone 2907). – Die Bemühungen blieben erfolglos, I. wurde noch durch Zosimus verurteilt (Aug. c. Iul. 1, 13 [648]: tui damnatoris; Mar. Merc.: AConcOec 1, 5, 20, 15f. 68, 23/6), vielleicht im Anschluß an einen Brief des Kaisers u. ein entsprechendes Edikt des Präfekten v. Rom Volusianus über die Ausweisung der Pelagianer (PL 48, 404/9; zwischen Mai u. Dez. 418 [A. Chastagnol: RevÉtAnc 58 (1956) 245]). Nach einer neuerlichen Verurteilung der Pelagianer Frühjahr 419 war in Italien endgültig kein Platz mehr für I. (Collect. Quesn. 16 [PL 56, 493f]; Wermelinger 206f; vgl. ebd. 300f).

2. Im Exil. Während sich eine Reihe von Parteigängern, zB. Turbantius, Roms Entscheidung unterwarfen (Aug. ep. 10*, 1 [Œuvres de s. Augustin 46B, 166]; c. Iul. op. imperf. 1, 1 [CSEL 85, 1, 5]; Mar. Merc.: AConcOec 1, 5, 68, 26f. 70, 7/11; Possid. vit. Aug. 18, 5 [Vite dei santi 3^4, 176 Bastiaensen]; Bruckner 12), suchte I. Zuflucht bei Theodor v. Mops. (Mar. Merc.: 23, 24/6; vgl. ebd. 19, 26f; Bruckner 35. 46; I. selbst erwähnt Theodor ausdrücklich nur Flor.: Aug. c. Iul. op. imperf. 3, 111 [432] u. vielleicht in Job 16, 7 [CCL 88, 45; Text unsicher (ebd. XVI_{73})]), der gleichfalls ein Gegner der Erbsündenlehre war, wie seine Streitschrift zeigt, in der er Stellung für Pelagius u. gegen Hieronymus be-

zog (ClavisPG 3860; Mar. Merc.: 5, 30f [vgl. ebd. 23, 26/8] nennt ihn sogar einen der geistigen Väter der pelagianischen Lehre; vgl. aber R. Devreesse, Essai sur Théodore de Mops. = StudTest 141 [Città del Vat. 1948] 164). – Wenn wir Mar. Merc.: 23, 33f glauben können, wurde I. auf einer Synode in Kilikien von Theodor verurteilt. Diese Nachricht verwundert jedoch in Anbetracht der erwähnten Streitschrift u. der Tatsache, daß er I. als Gast aufgenommen hat (Wermelinger 252). Außerdem hat dieser später noch Theodors Pss.-Komm. übersetzt (s. u. Sp. 490). Des weiteren stellt sich die Frage, warum Nestorius, der zu seinem Lehrer Theodor gute Kontakte hatte, I. 428/29 hätte aufnehmen sollen (Mar. Merc.: 60, 6/9. 15/7), wenn dieser zuvor verurteilt worden war (ablehnend auch Bruckner 5; J. Gross: ZKG 65 [1953/54] 15). – 428/29, jedenfalls nach dem 10. IV. 428 (Nestorius' Amtsantritt als Patriarch v. Kpel), versuchten I. u. einige seiner Freunde in Kpel beim Kaiser u. bei Nestorius eine Revision ihres Falles zu erreichen, woraufhin letzterer in mehreren Briefen Papst Caelestinus um nähere Auskunft bat (Nest. Cpol.: AConcOec 1, 2, 12/5; ebd. 1, 2, 14, 5: saepe scripsi; Bruckner 68/70). Doch als Marius Mercator mit seinem Commonitorium super nomine Caelestii den Kaiser über I. u. Caelestius unterrichtete, wurden diese samt ihren Anhängern verbannt u. mußten die Stadt verlassen (Mar. Merc.: 65, 38/40). Auf dem Konzil v. Ephesus (431) erfolgte eine neuerliche Verurteilung (AConcOec 1, 1, 3, 9, 14/8; Mar. Merc.: ebd. 1, 5, 65, 40/2; M. Lamberigts, Les évêques pélagiens déposés, Nestorius et Ephèse: Augustiniana 35 [1985] 264/80; J. Speigl, Der Pelagianismus auf dem Konzil v. Ephesus: AnnHistConc 1 [1969] 1/14). Nach Prosp. chron. 1336 (MG AA 9, 477) hat I. iJ. 439 versucht, sein Bistum durch Täuschung wiederzuerlangen, was Sixtus III, auch auf Druck des späteren Papstes Leo I, vereitelt habe (F. Loofs, Art. Pelagius u. der pelagianische Streit: Herzog/H.[3] 15 [1904] 773, 50/74, 44). Leo I war auch 443/45 (R. Braun: SC 101, 17) nicht bereit, I.' Bitte anzuhören (Quodv. prom. 4, 12 [CCL 60, 198]). Noch in der Regierungszeit Valentinians III (gest. 16. III. 455) ist I. gestorben (Gennad. vir. ill. 46 [TU 14, 1, 78]).

b. Werke. Neben den o. Sp. 485f genannten Briefen hat I. mehrere Streitschriften sowie exegetische u. theologische Werke verfaßt.

1. Schriften in der Auseinandersetzung mit Augustinus. α. Ad Turbantium u. Epistula ad Romanos. Als I. Augustinus beschuldigte, mit seiner Erbsündenlehre die Ehe zu verurteilen, reagierte dieser darauf mit nupt. concup. 1 (418/19). I.' schnelle Replik, die vier Bücher Ad Turbantium (ClavisPL[3] 774; geschrieben im Sommer 419), versuchte zu zeigen, daß die Idee der Erbsünde manichäischen Ursprungs sei. I. verteidigte Gottes Güte als Schöpfer, auch der concupiscentia (P. Wilpert, Art. Begierde: o. Bd. 2, 70f), u. seine Gerechtigkeit als Richter. Im 2. u. 3. Buch befaßte er sich mit dem inneren Band zwischen concupiscentia u. ‚physischer' *Ehe. Für ihn war das Begehren eine Bedingung für die Geschlechtsgemeinschaft u. die Vermehrung, das Ziel des physischen Aspekts in der Ehe. Doch hielt er an der traditionellen Auffassung fest, daß die Ehe, obwohl in sich gut, auf niedrigerem Niveau stehe als ein Leben in Enthaltsamkeit (*Enkrateia). Das 4. Buch widmete er der Widerlegung der tradux-peccati-Lehre, nach der die Seele zusammen mit dem körperlichen Samen als ein seelischer fortgepflanzt werde u. dadurch zugleich mit der Erbsünde behaftet sei (H. Karpp, Probleme altchristlicher Anthropologie [1950] 41/91). – Ebenfalls 419, kurz nach der Beendigung von Ad Turb. (Iulian. ep. Rom. frg. 2 [CCL 88, 396]), schickte I. einen Brief an die Römer (ebd. 396/8). – Augustinus reagierte auf Ad Turb., das er nur aus zT. ungenauen Exzerpten eines Anonymus kannte (Bruckner 41/6; ders., Bücher aO. [o. Sp. 486] 5/16; Valerius hatte sie Alypius bei dessen Aufenthalt in Italien zugeleitet [Mandouze 63f]), mit nupt. concup. 2 u. auf die beiden Briefe an Rufus v. Thess. (s. o. Sp. 486) bzw. an die Römer mit Contra Pelag. (420/21). Erst durch den Bischof Claudius erhielt er den vollständigen Text von Ad Turb., worauf er 421/22 mit Contra Iul. antwortete (Aug. ep. 207 [CSEL 57, 341f]; retract. 2, 62 [CCL 57, 139]). Zur jener Zeit wußte er nicht, wo sich I. aufhielt (c. Iul. 2, 34 [PL 44, 697]). Um 421/22 scheint dieser nupt. concup. 2 in Händen gehabt zu haben (Iulian. Flor.: Aug. c. Iul. op. imperf. 1, 7 [CSEL 85, 1, 9]). Ob er das Werk noch in Italien erhielt oder an seinem Zufluchtsort, ist nicht festzustellen.

β. Ad Florum. Die acht Bücher Ad Florum (ClavisPL[3] 773) hat I. während seines Aufenthaltes bei Theodor v. Mops. (s. o. Sp. 486f) verfaßt (Mar. Merc.: AConcOec 1, 5, 23, 28f;

vgl. ebd. 19, 26f. 23, 32; nach 421/22 u. vor 427 [s. unten]); die ersten sechs Bücher sind Aug. c. Iul. op. imperf. 1/6 vollständig erhalten. Das Werk stellt zum größten Teil eine (mit mancherlei Polemik gespickte, zB. Bezeichnung des Augustinus als Poenus: Turb. frg. 52 [CCL 88, 352]; Flor.: Aug. c. Iul. op. imperf. 1, 7. 48, 2 [CSEL 85, 1, 9. 37] u. ö.; als Numida: ebd. 1, 16 [13]; als philosophaster Poenorum: s. u. Sp. 495; als Anhänger Manis: Flor.: Aug. c. Iul. op. imperf. 3, 180, 2. 187, 5 [481. 487] u. ö.; Hinweis auf die Ehe seiner Eltern, bes. auf die meribibula Monnica: ebd. 1, 68 [72f]; Bruckner 51/3) Reaktion auf Aug. nupt. concup. 2 dar (Inhaltsübersicht: Bruckner 49/51$_2$). Im 1. Buch definiert I. Begriffe wie *Gerechtigkeit (s. u. Sp. 502f), Sünde u. Willensfreiheit. Er ist überzeugt, daß ein gerechter Gott die Sünde eines anderen einem neugeborenen Kind, das noch ohne eigene Schuld ist, nicht anrechnet. Sünde ist stets die fehlerhafte Tat eines selbständig handelnden vernunftbegabten Erwachsenen. Das 2. Buch ist der Exegese von Rom. 5, 12/21 gewidmet. Im 3. Buch untermauert I. seine Sicht der Gerechtigkeit Gottes mit Hilfe der Hl. Schrift. Zugleich legt er dar, daß der Glaube an einen guten Schöpfer nicht mit der Erbsündenlehre zu versöhnen sei. Diese sucht er auch dadurch zu diskreditieren, daß er auf Ähnlichkeiten mit der manichäischen Lehre hinweist, u. a. mittels eines (nach I.) von Mani stammenden Briefes an eine gewisse Menoch (s. u. Sp. 498). Im 4. Buch steht die Frage im Mittelpunkt, ob Christus die concupiscentia carnis erfahren hat oder nicht. Das 5. Buch beschäftigt sich mit dem freien Willen. I. argumentiert, daß Augustins Erbsündenlehre das freie Handeln eines sittlichen Wesens ausschließt. Das 6. Buch enthält eine ausführliche Darstellung zur Natur Adams, zum Sündenfall, zur Antithese Adam - Christus u. den Folgen für die leibliche Auferstehung der Menschheit sowie zum Unterschied zwischen der Leiblichkeit Christi u. der der anderen Menschen. – Anscheinend hat I. das Werk in den Westen gesandt, denn es wurde von Alypius iJ. 427 in Rom entdeckt (Aug. ep. 224, 2 [CSEL 57, 452, 9/14]; O. Perler, Les voyages de s. Augustin [Paris 1969] 386). Augustinus antwortete mit Contra Iul. op. imperf. (428/30).

2. Exegetische u. theologische Werke. Vielleicht während seines Aufenthaltes bei Theodor v. Mops. (s. o. Sp. 486f) hat I. die folgenden Kommentare zum AT verfaßt: 1) Commentarius in Canticum canticorum bzw. Libellus de amore (ClavisPL^3 751. 775c; K. S. Frank, Art. Hoheslied: o. Bd. 16, 71 [s. v. Pelagius]; das Büchlein bildete vielleicht den Teil eines größeren, jetzt verlorenen Werkes, Commentaria super volumina Salomonis [Nuvolone 2906]); 2) Expositio libri Job (ClavisPL^3 777; A. Vaccari, Un commento a Giobbe di Giuliano di Eclana [Roma 1915]; E. Dassmann, Art. Hiob: o. Bd. 15, 403/5); 3) Explanationes duodecim prophetarum, wovon nur die Kommentare zu Amos, Joel u. Hosea vorhanden sind (ClavisPL^3 776; E. Dassmann, Art. Amos: RAC Suppl. 1 [1984] 341f; M. Stark, Art. Joel: o. Bd. 18, 398f; nach den Commentaria super volumina Salomonis [s. oben] entstanden: Iulian. in proph. praef.: CCL 88, 115, 13/8). Auch eine andere kleine Schrift, De bono constantiae (ClavisPL^3 752. 775d), datiert vielleicht aus dieser Zeit. – Am Ende seiner Zeit im Osten (s. u. Sp. 499) beschäftigte sich I. mit der Übersetzung des Pss.-Komm. des Theodor v. Mops. (ClavisPL^3 777a; Übersicht, inwieweit die aufgrund der Überlieferung verschiedenartigen Teile I. zuzuweisen sind: M.-J. Rondeau, Les commentaires patristiques du Psautier [3^e/5^e s.] 1 [Rome 1982] 173/88).

B. Bildung. I. hatte eine sehr gute Erziehung erhalten (s. o. Sp. 483f). Als Angehöriger eines aristokratischen Milieus rechnete er sich selbst zu den prudentes u. sah mit einer gewissen Verachtung auf die dumme Masse derer hinab, die sich für religiöse Fragen nicht interessierten oder darin verführen ließen (zB. Iulian. Turb. frg. 4. 251. 274. 314 [CCL 88, 341. 387. 394]; Flor.: Aug. c. Iul. op. imperf. 2, 1/3. 14; 5, 1. 3; 6, 2 [CSEL 85, 1, 164/6. 172; PL 45, 1431. 1434. 1507]; N. Cipriani, Aspetti letterari dell'Ad Florum di Giuliano d'Eclano: Augustinianum 15 [1975] 166f). – Insgesamt betrachtet, führt er die paganen klass. Autoren öfter an als die christl.; bzgl. der griech. Literatur ist er großenteils von Übersetzungen oder Informationen aus zweiter Hand abhängig (s. u. Sp. 491. 494. 496f. 498).

I. Kenntnis nichtchristlicher Literatur. (H. Hagendahl, Augustine and the Latin classics [Göteborg 1967] 433/6. 517/9. 523. 575f. 648.) I. benutzt Zitate aus den paganen Autoren bzw. Anspielungen auf sie zur Polemik gegen Augustinus oder um seine eigenen Ansichten zu untermauern bzw. zu illustrieren. Indirekt

bezeugt er damit auch seine Vertrautheit mit der klass. Literatur.

a. Cicero. 1. Übersicht. Aus I.' Schriften wird vor allem Vertrautheit mit Ciceros philosophischen Werken deutlich. Es finden sich Zitate aus bzw. Anspielungen auf Cic. nat. deor. 1, 71; 2, 128. 136/8 (Iulian. Turb. frg. 285. 138. 192 [CCL 88, 388. 369. 378]), phil. frg. 10, 3 Müller (Turb. frg. 180 [376]; M. Testard, S. Augustin et Cicéron [Paris 1958] 1, 214; 2, 79), off. 1, 7. 128 (Iulian. Flor.: Aug. c. Iul. op. imperf. 1, 78; 4, 43 [CSEL 85, 1, 93; PL 45, 1361]), Tusc. 4, 7. 17 (Flor.: Aug. c. Iul. op. imperf. 2, 4 [166]; epit. in Ps. 36, 1b [CCL 88A, 166]), fin. 2, 27 (Flor.: Aug. c. Iul. op. imperf. 6, 17 [PL 45, 1538]; vgl. auch Cic. dom. 34 u. Plaut. Most. 1112 [Testard aO. 2, 87]), Catil. 1, 1f (Flor.: Aug. c. Iul. op. imperf. 1, 22, 4 [19]; Turb. frg. 271a [387]) u. frg. incert. K 11 Müller bzw. vielleicht eher Flacc. 18 (Turb. frg. 271b [387]; J. Doignon: RhMus 125 [1982] 88/90). Daneben muß er andere Werke Ciceros gelesen haben, zB. die Academica, denn die Turb. frg. 148 (371) gegebene Liste antiker Philosophen findet sich in der gleichen Reihenfolge auch Cic. ac. 2, 118. Da I.' Kenntnisse über Philosophen wie Thales, Anaximander u. *Epikur (zB. Flor.: Aug. c. Iul. op. imperf. 2, 4 [166] bzgl. Epikur ausdrücklicher Verweis auf Cic. Tusc. 4, 7; W. Schmid: o. Bd. 5, 784) oder auch die Stoa (zB. Turb. frg. 138 [369] bzgl. der Stoa Verweis auf Cic. nat. deor. 2, 128) nirgends über die Angaben bei Cicero hinausgehen oder ihnen widersprechen, kann man (gegen Bruckner 89f) annehmen, daß sie nahezu alle aus Cicero stammen.

2. Einzelheiten. Wenn I. Cicero zitiert, geschieht dies gern aus rhetorischen u. polemischen Gründen (der Kontext ist ohnehin meist polemisch). So benutzt er Ciceros berühmten Ausruf ‚o tempora, o mores' (Catil. 1, 2), um zu kommentieren, daß nach Augustinus angeblich die *Genitalien anders als der Rest des Leibes nicht von Gott geschaffen seien (Iulian. Turb.: Aug. c. Iul. 6, 34 [PL 44, 841] bzw. Iulian. Turb. frg. 271a. 258 [CCL 88, 387. 386]; M. Stein, Bemerkungen zu Iulianus v. Aeclanum: JbAC [in Vorb.]; Augustinus weist im folgenden die Behauptung I.' zurück: libidinem culpo, non membra). – Als einen neuen Catilina stellt er Augustinus Flor.: Aug. c. Iul. op. imperf. 1, 22, 4 (CSEL 85, 1, 19) hin, indem er seinen Vorwurf, daß jener nupt. concup. 2, 3f mit den einfachen Gemütern u. der Unerfahrenheit der Gläubigen sein Spiel treibe, in Worte u. Formulierungen kleidet, die an Ciceros rhetorische Fragen Catil. 1, 1 eng angelehnt sind u. die in der Feststellung gipfeln, daß es angesichts eines solchen Verhaltens angebracht sei, ihn in der gleichen Weise anzugehen, wie in parricidam publicum eloquens consul infremuit (Iulian. Flor.: aO.). – In die Nähe Epikurs rückt er Augustinus zu Beginn von Flor. 2 (Aug. c. Iul. op. imperf. 2, 1/4 [164/6]; zum Vorwurf des Epikureismus als Kennzeichnung für Häretiker Schmid aO. 799/803). Dort beklagt I. nämlich, daß im gegenwärtigen Streit mit Augustinus die Richtigkeit der verschiedenen Standpunkte nicht nach Vernunftgründen beurteilt werde, sondern nach dem Erfolg bei der ungebildeten Masse. Dies verbindet er mit einer Anspielung auf eine ähnliche Klage Ciceros, wonach sich die Anhänger Epikurs wegen der weiten Verbreitung, die seine Lehre aufgrund der leichten Verständlichkeit bei jedermann fand, in ihrer Entscheidung bestätigt sahen (Tusc. 4, 7). – Nach Augustins Darstellung soll I. ihm unterstellt haben, die Taufe als eine Quasi-Reinigung zu bezeichnen (quasi innovari ... quasi liberari ... quasi salvari), um ihn, Ciceros Worte nat. deor. 1, 71 benutzend, mit Epikur vergleichen zu können, der Leib u. Blut der Götter ebenfalls nur als Schein bezeichnet habe (Aug. c. Iul. 6, 44 [PL 44, 847f]; Iulian. Turb. frg. 284f [388]). – Um Augustinus lächerlich zu machen, verwendet I. zwei Partien aus Cicero u. Nepos. Er setzt bei Augustins Argumentation an, wonach die libido, wenn sie von Gott geschaffen wäre, nicht hinter Schamgefühlen verborgen würde; deren Vorhandensein beweise vielmehr, daß die libido nicht von Gott stamme u. somit Sünde sei; anderenfalls wäre keinerlei Scham nötig (Iulian. Flor.: Aug. c. Iul. op. imperf. 4, 38. 43 [PL 45, 1357. 1362]; vgl. Aug. nupt. concup. 2, 22 [CSEL 42, 274f]). Im folgenden führt I. (nach dem das Schamgefühl ein Zeichen von prudentia et honestas ist [Flor.: Aug. c. Iul. op. imperf. 4, 41 (1360)]) aus, daß die concupiscentia, weil sie (auch nach Augustinus) im Falle der Tiere als von Gott geschaffen u. daher als gut betrachtet werde (hier läßt er mehrere Vergil-Reminiszenzen einfließen [s. u. Sp. 495]), bzgl. der Menschen ebenfalls gut sein müsse (Flor.: Aug. c. Iul. op. imperf. 4, 38/41 [1358/60]). Da dies nach I. bewiesen ist, bleibt für Augustinus, will er seiner Lehre treu bleiben, nur

übrig, jegliche Scham für unnötig zu halten. Somit gleicht er den Kynikern, die keinerlei Schamgefühl kennen u. deren Reden u. Handeln I. mit Cic. off. 1, 128 u. Nep. frg. 14 Marshall (vermutlich aus den Exempla, eine Zuweisung an Plutarch [Bruckner 89_5] ist unnötig) als entsprechenden Belegen illustriert (Flor.: Aug. c. Iul. op. imperf. 4, 42f [1361f]; möglicherweise eine spöttische Erinnerung an Aug. nupt. concup. 1, 24 [237]). – Auch um seine Ansichten zu untermauern, beruft sich I. auf Cicero. Am Anfang seiner Ausführungen über den freien Willen betont er, daß jede Erörterung gemäß der omnium doctorum disciplina mit einer Definition beginnen müsse, u. zitiert daraufhin als Beleg Ciceros gleichlautende Erklärung off. 1, 7 (Flor.: Aug. c. Iul. op. imperf. 1, 77f [93]). – Turb. frg. 138 (369; vgl. frg. 192 [378]) erklärt I., daß Scham nicht immer mit Sünde verbunden sei (s. o. Sp. 492), was schon die Heiden allein aufgrund der Vernunft erkannt hätten. Als Beweis führt er an, daß Balbus Cic. nat. deor. 2, 128 die stoische Lehre über die Verschiedenheit der Geschlechter, die Geschlechtsteile u. den Geschlechtstrieb bzgl. der Tiere vorträgt, dieses Thema aber bzgl. der Menschen ‚aus Anstand' (propter honestatem: Turb. frg. 138 [369, 247/9]) übergeht. Des weiteren zitiert er Balbus' Ausführungen Cic. nat. deor. 2, 136/8 über die inneren Organe des Menschen u. zieht daraus den Schluß, daß opifex noster nullum suae artis crimen agnovit, auch wenn er diese vitalia so sorgfältig verberge (Turb. frg. 138 [369, 259/61]). Beide Zeugnisse dienen als Argument in einem größeren Zusammenhang, in dem I. zu beweisen sucht, daß Gott nichts Sündiges erschaffen hat (Lamberigts, Plea). Sie sollen unterstreichen, daß Augustinus nicht verstehe, was für jeden vernunftbegabten Menschen offensichtlich sei. – Nach I. ist die concupiscentia ein Teil der Schöpfung, weshalb nichts Böses an ihr haftet; die anderen Sinne können dazu dienen, sie anzuregen oder zu beruhigen (Turb. frg. 178f [376]). Er belegt dies, indem er an die Episode Cic. phil. frg. 10, 3 Müller erinnert, wonach Pythagoras die durch Musik u. Wein hervorgerufene Erregung einiger junger Männer, die in das Haus einer sittsamen Frau einzubrechen suchten, dadurch abgekühlt habe, daß er die Flötenspielerin aufforderte, eine langsame Weise zu spielen (Turb. frg. 180 [376]).

b. Aristoteles. Außer Cicero hat I. auch Aristoteles gekannt, besonders dessen Categoriae (Übersicht: Bruckner $93f_2$; ebd. 90/6 zu seiner Verwendung der aristot. Kategorien in der theolog. Argumentation; *Kategorienlehre). Auf welchem Wege er dieses Werk kennengelernt hat, ist schwer zu beantworten (Vermutungen: Bruckner 93; Refoulé 244; N. Cipriani, Echi antiapollinaristici e aristotelismo nella polemica di Giuliano d'Eclano: Augustinianum 21 [1981] 386/8). Da seine Kenntnisse griechischer Philosophen auf eine lat. Quelle, Cicero, zurückgehen (s. o. Sp. 491) u. da er auch für die griech. christl. Literatur Übersetzungen benutzt zu haben scheint (s. u. Sp. 496f), ist es denkbar, daß er die Categoriae oder Porphyrios' Eisagoge (Cipriani aO. 386) ebenfalls in einer Übersetzung gelesen hat, zB. in der des Marius Victorinus (vgl. auch G. J. M. Bartelink, Die Beeinflussung Augustins durch die griech. Patres: J. den Boeft / J. van Oort [Hrsg.], Augustiniana Traiectina [Paris 1987] 10f mit Anm. 5a [Lit.]).

c. Sallust u. Nepos. Zweimal entlehnt I. Formulierungen aus Sall. Catil. Die Begründung seiner Klage, daß die Pelagianer sich nie verteidigen konnten, weil es an objektiven Richtern gefehlt habe, ist eng angelehnt an Caesars Worte Sall. Catil. 51, 1 über die Anforderungen an diejenigen, die gerecht über eine strittige Angelegenheit beraten wollen (Turb. frg. 2 [CCL 88, 341]). Seine Forderung, daß der Geist über den Körper herrschen muß, stützt I. mit einem nahezu wörtlichen Zitat von Sall. Catil. 1, 2, wonach der Mensch den Geist mit Gott u. den Leib mit den Tieren gemein hat (Turb. frg. 116 [366]). – Zu Nepos s. o. Sp. 492f.

d. Vergil. Von den Dichtern benutzt I. am meisten Vergil, entweder zur Polemik oder zur Unterstreichung eigener Ansichten (Bruckner $87f_1$; Hagendahl aO. [o. Sp. 490] 433/6). – Mit Verg. georg. 2, 135 bezeichnet er Augustinus als anhelus senex (Flor.: Aug. c. Iul. op. imperf. 5, 23 [PL 45, 1457]), der schlimmere Ausdünstungen von sich gibt als die Amsancti vallis oder der puteus Averni (ebd. 1, 48, 3 [CSEL 85, 1, 37f]; vgl. Verg. Aen. 7, 565: Amsancti valles; ebd. 6, 201: fauces grave olentis Averni); er ist caput horum et causa malorum (Flor.: Aug. c. Iul. op. imperf. 2, 104 [235]; Verg. Aen. 11, 361). Polemisch genutzt werden auch, zT. als wörtliche Zitate, zT. als Anspielungen, ebd. 10, 462f

(Flor.: Aug. c. Iul. op. imperf. 6, 15 [1533]) u. Verg. ecl. 1, 59 (Flor.: Aug. c. Iul. op. imperf. 4, 116 [1409]). Seine Bereitschaft, mit Augustinus zu einer Einigung zu kommen, bekundet I. mit Verg. Aen. 12, 109, wo Aeneas an einen bevorstehenden Frieden im Krieg zwischen Troern u. Rutulern denkt (Turb. frg. 254 [CCL 88, 385]). Seine Entschlossenheit, gegen die manichäische Lehre zu kämpfen, drückt er mit Worten aus, die an die des Turnus vor dem Kampf mit Aeneas erinnern (Verg. Aen. 12, 678f: stat, quidquid acerbi [bzw. acerbum] est | morte, pati; Iulian. Flor.: Aug. c. Iul. op. imperf. 5, 4 [1435]: stat, quidquid acerbum est in contumeliis et periculis, perpeti; Stein aO. [o. Sp. 491]), u. das Lärmen der Gegner schreckt ihn nicht mehr als der Anblick der Verwüstungen, die Schweine oder der Wind in einem Lupinenfeld (das nur dazu dient, die Fruchtbarkeit des Bodens zu wahren) anrichten, wobei er für das Lupinenfeld eine Formulierung aus Vergils Georgica wählt (1, 75f: tristis ... lupini | ... silvam ... sonantem; Iulian. Flor.: Aug. c. Iul. op. imperf. 3, 81 [406]: tristis lupini silvam sonantem). – Seine Ansicht, daß alle Lebewesen von Gott die concupiscentia erhalten haben, illustriert er Flor.: Aug. c. Iul. op. imperf. 4, 38 (1358) mit Versatzstücken aus Vergils Georgica (2, 324. 329. 331; 3, 248. 266; s. o. Sp. 492). Um zu unterstreichen, daß die voluptas für den Geschlechtsverkehr wichtig ist, verweist er Flor.: Aug. c. Iul. op. imperf. 5, 11 (1440) auf den Mantuanus poeta (d. h. Vergil), der sich in den naturalia besser auskenne als der philosophaster Poenorum (d. h. Augustinus; zu ähnlicher Polemik s. o. Sp. 489), u. führt, zT. paraphrasierend, zT. wörtlich zitierend, Verg. georg. 3, 129/37 an.

e. Weitere Autoren. Die aus dem Umstand, daß Adam u. Eva einst ihre Geschlechtsteile verborgen haben, von Augustinus gezogene Folgerung, daß die concupiscentia Sünde sei (s. o. Sp. 492), sucht I. lächerlich zu machen, indem er behauptet, daß Augustinus jene Bedeckung von Gemälden her kenne, u. ihn daraufhin an *Horazens Diktum über die künstlerische Freiheit von Malern u. Dichtern (ars 9f) erinnert (Turb. frg. 160 [CCL 88, 373f]). Zur Ausschmückung dient epit. in Ps. 106, 23 (CCL 88A, 346) eine Anspielung auf Horat. carm. 1, 3, 11f. – Zur Illustration, daß die Reichen sich nicht unter Mühen um ihr täglich Brot zu kümmern brauchen, sondern sogar ohne Rücksicht gegenüber den Ärmeren auf Delikatessen sinnen können, zitiert er die entsprechende Äußerung des wohlhabenden Alledius Iuvenal. 5, 119, dem es nur darauf ankommt, seine Trüffeln zu erhalten, mögen Roms Massen auch hungern (Flor.: Aug. c. Iul. op. imperf. 6, 29 [PL 45, 1577]: deiunge boves, dum tubera mittas). – Augustins Ansicht, daß Christus anders als die übrigen Menschen frei von der Erbsünde gewesen sei, setzt I. entgegen, daß er damit kein wahrer Mensch gewesen wäre u. uns deshalb gerechterweise auch nicht hätte auffordern können, ihm nachzueifern (s. u. Sp. 501); anderenfalls müßte man ihm vorhalten, wie I., auf Ter. Andr. 309 anspielend, bemerkt, daß der Gesunde leicht dem Kranken gute Ratschläge geben kann (Flor.: Aug. c. Iul. op. imperf. 4, 87 [1387]). – Die in der Dichtung öfters benutzte Junktur bibula harena (K. Münscher, Art. bibulus: ThesLL 2 [1906] 1968, 75/80) findet sich epit. in Ps. 113, 8 (357). – Ebd. 65, 3 u. 101, 23 (242. 330) wird als Beleg für die Macht Gottes auf Joseph. ant. Iud. 11, 285 verwiesen, wonach sich viele Völker haben beschneiden lassen, als Mordechai Vezir des Großkönigs war; ebenso dient *Josephus als Zeuge für das Verderben, mit dem Gott die Verfolger Christi schlägt (epit. in Ps. 109, 6 [353]; H. Schreckenberg: o. Bd. 18, 791/4). – Einen Albinus (Bruckner 80_6 denkt an den Platoniker des 2. Jh. nC.) erwähnt I. als Gewährsmann für die Nachrichten, daß das *Krokodil als einziges Tier den Oberkiefer bewegen könne u. der Salamander Vergnügen an Feuer habe (Turb. frg. 245 [CCL 88, 384]).

II. Kenntnis christlicher Literatur. a. Östliche Autoren. I. führt Turb. frg. 309f (CCL 88, 392f; vgl. frg. 308 [392]) in lateinischer Übersetzung unter *Basilius' Namen eine längere Partie aus der Schrift ‚Gegen die Manichäer' an (tatsächlich Serap. Thmuit. adv. Manich. 4f; N. Cipriani, L'autore dei testi pseudobasiliani riportati nel c. Iul. [1, 16/7] e la polemica agostiniana di Giuliano d'Eclano: Atti congr. intern. su S. Agostino nel XVI centenario della conversione 1 = Stud. Ephem. Augustinianum 24 [Roma 1987] 439f; weitere Gemeinsamkeiten: ebd. 440/9; von wem die Übersetzung, die Anklänge an pelagianische Gedanken ausweist, stammt, ist unklar: ebd. 439f) u. Turb. frg. 312 (393f; vgl. frg. 308. 311 [392f]) in einer lat. Übersetzung (wahrscheinlich des Anianus v. Celada: A. Wenger: SC 50, 32f; W. Wenk, Zur Sammlung

der 38 Homilien des Chrysostomus Latinus = WienStud Beih. 10 [Wien 1988] 12f; R. Brändle, Art. Johannes Chrysostomus I: o. Bd. 18, 494f]) ein Zitat aus dem Sermo ad neophytos des Joh. Chrysostomos (Anian. Joh. Chrys. catech. 3 [4], 5f [SC 50, 169f]). Aus seinen exegetischen Werken wird ersichtlich, daß I. auch allgemein Kenntnis von der exegetischen Methode des Joh. Chrysostomos besaß (dessen Erörterungen der Dodekapropheten seien eher moraltheologischer als exegetischer Art: Iulian. in proph. praef.: CCL 88, 116, 43/6; Brändle aO. 466f; Vaccari aO. [o. Sp. 490] 159f sieht einen Verweis auf ihn auch in Job 6, 9 [CCL 88, 19f]). Ob er dessen Schriften bereits in jüngeren Jahren kennengelernt hat, ist unklar; immerhin hat ca. 406 Aemilius v. Benevent, der wahrscheinlich sein Schwiegervater war (s. o. Sp. 484), eine röm. Gesandtschaft angeführt, die sich im Osten um die Rehabilitierung des Johannes bemühen sollte (Wermelinger 228). – Des weiteren kannte I. die exegetische Methode des Origenes (in proph. praef.: 116, 46/8. 52; in Hos. 2/5 [119, 92/121, 147]), die ihn möglicherweise bei seiner eigenen Exegese des Römerbriefs beeinflußt hat (Turb. frg. 83. 319f [361f. 394f]; Flor.: Aug. c. Iul. op. imperf. 1, 67, 3/8; 6, 15 [CSEL 85, 1, 66/9; PL 45, 1533]; Prendiville aO. [o. Sp. 485] 92).

b. Westliche Autoren. An erster Stelle stehen hier die AT-Übersetzungen (CCL 88, 424 s. v. editiones) u. die exegetischen Schriften des *Hieronymus, die I. in seinen eigenen exegetischen Schriften eingehend benutzt (ebd. 418 s. v. Hieronymus), wobei er ihn ausdrücklich nennt, wenn er Kritik an ihm übt, dies aber unterläßt, wenn er mit ihm gleicher Meinung ist. Das hängt mit der antipelagianischen Haltung des Hieronymus zusammen, dessen Adv. Pelag. ihm bekannt ist (Iulian. Flor.: Aug. c. Iul. op. imperf. 4, 88f. 121 [PL 45, 1389f. 1416]; Bruckner 85_2; s. o. Sp. 486f zu Theodor v. Mops.). Ebenso kennt er Rufins Kirchengeschichte (Rufin. h. e. 10, 22 [GCS Eus. 2, 2, 988]; Iulian. Flor.: Aug. c. Iul. op. imperf. 1, 75, 2/76 [CSEL 85, 1, 91f]; Bruckner 84_3; Y.-M. Duval, Julien d'Éclane et Rufin d'Aquilée: RevÉtAug 24 [1978] 265/7. 269f). Von Augustins frühen Werken erwähnt er ausdrücklich De duab. anim. (Flor.: Aug. c. Iul. op. imperf. 1, 44 [31]) u. die Confessiones (Flor.: Aug. c. Iul. op. imperf. 1, 25. 68 [22. 73]; weitere Zitate u. Erwähnungen: Bruckner $85f_3$). Des weiteren ist ihm Ambrosius bekannt, doch sind die Hinweise auf ihn ziemlich allgemein gehalten (zB. Flor.: Aug. c. Iul. op. imperf. 4, 108f. 112. 120 [1403/5. 1414]).

III. Weitere Kenntnisse. I. verfügte über breite Kenntnisse auf dem Gebiet der Tier- u. Menschenwelt, in der Mythologie u. der röm. Geschichte; außerdem bietet er mancherlei Informationen über das Leben zu seiner Zeit (Bruckner 78/82). – Auf theologischem Gebiet kennt er eine Reihe von Irrlehren (*Häresie) seiner u. früherer Epochen (Bruckner 82/4): Manichäer (in allen Streitschriften; s. unten), Sabellianer (Flor.: Aug. c. Iul. op. imperf. 5, 25 [PL 45, 1462]), Paternianer (eine wenig bekannte Sekte, über die I. als erster Nachrichten bietet: Turb. frg. 186 [377]; M. Lamberigts, A short note on the Paterniani: RevÉtAug 31 [1985] 270/4), *Apollinaris v. Laodicea (Turb. frg. 216 [CCL 88, 381]; Flor.: Aug. c. Iul. op. imperf. 4, 47. 50. 58 [1365. 1368. 1373]), Iovinianus (ebd. 1, 96. 98. 101; 3, 144, 3; 4, 121f [CSEL 85, 1, 111. 114f. 118. 450; PL 45, 1415. 1417f]), Markion (ebd. 1, 59 [56]; 5, 26 [1464]), Tertullians Traduzianismus (ebd. 2, 178, 1 [297]; s. o. Sp. 488) u. die *Arianer (Flor.: Aug. c. Iul. op. imperf. 1, 75, 2/76 [91f]; Bruckner 84_3). Seine Kenntnisse Markions (Flor.: Aug. c. Iul. op. imperf. 1, 59 [56]; 5, 26 [1464]; vgl. Rufin. symb. 37 [CCL 20, 172]), des arianischen Streites (Flor.: Aug. c. Iul. op. imperf. 1, 75, 2/76 [91f]; vgl. Rufin. h. e. 10, 22 [GCS Eus. 2, 2, 988]; Duval aO. 262/7) u. der traduzianistischen Seelenlehre (Flor.: Aug. c. Iul. op. imperf. 2, 178, 1 [297]; vgl. Rufin. apol. ad Anast. 6 [CCL 20, 27]; P. F. Beatrice, Tradux peccati [Milano 1978] 260/2) gehen über die Angaben bei Rufinus nicht hinaus, so daß man, wenn auch mit Vorbehalt, schließen kann, daß er dort seine Informationen gefunden hat. Andere scheint er aus der Lektüre ihrer eigenen Schriften zu kennen, zB. Iovinianus (Bruckner 83_3; W. Haller, Iovinianus = TU 17, 2 [1897] 96/102) oder die Manichäer (er zitiert reichlich aus einem Brief Manis an eine gewisse Menoch [Stein 6/25; Echtheit zweifelhaft: ebd. 28/43; s. o. Sp. 489] u. gelegentlich aus einem Brief an Patticius, womit vermutlich Manis epistula fundamenti gemeint ist [Stein 10. 51]). – Während I. in den Schriften gegen Augustinus kaum Kenntnis des Griechischen zeigt (Turb. hat er Übersetzungen benutzt [s. o. Sp. 496f]; auch Flor. fin-

den sich außer den damals geläufigen nur die folgenden griech. Wörter: asystaton: Flor.: Aug. c. Iul. op. imperf. 1, 71, 3 [81]; omonyma: ebd. 2, 51 [199]; ἀντίϑετα: 3, 145, 1 [451]; πό-ροι: 5, 15 [1445]; oxymora: ebd. 43 [1480]), verhält es sich in den Kommentaren anders (in Job 2, 11; 4, 2. 11; 5, 24 [CCL 88, 9f. 13f. 18]). Das spricht dafür, daß diese im Osten entstanden sind, wobei die Übersetzung des Pss.-Komm. des Theodor v. Mops. relativ spät anzusetzen sein dürfte, da I. sich wohl erst nach längerer Zeit zu einem solchen Unternehmen in der Lage gefühlt haben dürfte (vgl. auch Gennad. vir. ill. 46 [o. Sp. 484]).

C. Exegese u. Theologie. I. Exegese. In der *Exegese folgt I. der antiochen. Schule (W. E. Gerber: o. Bd. 6, 1220/3; J. Pépin, Art. Hermeneutik: o. Bd. 14, 765f; Bouwman 111/3; de Plinval 355) u. hält sich wörtlich an den Text, wie er ihm vorliegt. So bleibt er bei seiner Exegese der Propheten (s. o. Sp. 490) so nahe wie möglich am Text u. deutet die darin berichteten Ereignisse historisch, d. h. er versteht sie als wahre Begebenheiten (Beispiele: in Hos. 1, 1. 8 [CCL 88, 117f. 127f]; de Plinval 356/9). Er gibt kaum Interpretationen, die mehr in den Text hineinlegen, als auf den ersten Blick in ihm enthalten zu sein scheint. I. macht deshalb auch wenig Gebrauch von der allegorischen Methode (Bouwman 109/14; *Allegorese) u. warnt vor ihren Gefahren (in Hos. 1, 10 [130f]; de Plinval 359f). Bei der Schriftauslegung untersucht er genau die Wortstellung, wägt diverse Erklärungen gegeneinander ab, um schließlich aufgrund logischer Argumente einer bestimmten Auslegung den Vorzug zu geben (zB. Flor.: Aug. c. Iul. op. imperf. 1, 108; 2, 63. 182 [CSEL 85, 1, 127. 209f. 301]; Bruckner 118). Typisch für seine exegetischen Kommentare ist daher auch der häufige Gebrauch von Termini wie consequentia oder consequenter (Bouwman 80/7; de Plinval 354f). Eine Folge davon ist natürlich, daß der Eigencharakter zB. der Prophetenbücher u. die Kraft der Prophezeiungen gleichsam ausgehöhlt werden (in Joel 1, 2/5 [CCL 88, 228/31]; de Plinval 357/60). – Eine Schriftstelle ist nach I. angemessen erklärt, wenn sie zum Kontext paßt (Flor.: Aug. c. Iul. op. imperf. 4, 124 [PL 45, 1421]; Bruckner 118f). Texte müssen ausgelegt werden secundum regulas veritatis atque rationis (Flor.: Aug. c. Iul. op. imperf. 6, 41 [1604]). Da dies für einige Passagen nicht immer ohne weiteres gelingt, fügt I. für solche Fälle als hermeneutische Regel den Vergleich mit anderen Schriftstellen hinzu (zB. ebd. 2, 22, 1 [176]; Bruckner 119f; Pépin aO. [o. Sp. 499] 757/9). Wenn Worte mehrdeutig sind, muß man mit Hilfe der Vernunft ihren richtigen Inhalt innerhalb des Kontextes zu ergründen suchen (Flor.: Aug. c. Iul. op. imperf. 1, 69, 3. 87, 2; 2, 226, 2 [76. 99f. 340]; Bruckner 120). Ebenso sind Vernunft u. Parallelstellen nötig, falls unklar ist, ob ein Passus im wörtlichen oder übertragenen Sinne zu verstehen ist (Flor.: Aug. c. Iul. op. imperf. 3, 87, 2 [414]; Bruckner 120/2). – I. gesteht der Vernunft (neben dem Textvergleich) in der exegetischen Interpretation einen äußerst hohen Rang zu (ohne deshalb seine eigenen ethisch-theologischen Prämissen [s. u. Sp. 500f] in Frage zu stellen), was vor allem für solche Fälle gilt, in denen ein Text aus sich heraus keine Deutung bietet; dann ist die ratio das letzte Kriterium. Insgesamt betrachtet, liegen für I. Vernunft u. Schrift auf gleicher Ebene (zB. Flor.: Aug. c. Iul. op. imperf. 2, 42. 84 [193. 221]), sie konvergieren (zB. ebd. 2, 104. 110 [235f. 242]) u. widersprechen einander nicht (ebd. 2, 144, 2; 3, 49. 55 [266f. 388f. 394f]; in Joel 2, 28/31 [CCL 88, 249]; Bouwman 128), u. in den Fällen, in denen die Schrift unklar ist, können sowohl die Vernunft als auch andere Schriftstellen eine Lösung bieten (zB. Flor.: Aug. c. Iul. op. imperf. 1, 3/5. 69; 2, 144. 158; 3, 49. 60 [7f. 75f. 266f. 280. 388f. 399]; Bruckner 101/6). All dies verleiht seiner Exegese einen distanzierten u. kühlen Charakter.

II. Theologie. a. Grundlagen. I. besitzt einen starken Glauben an die Güte Gottes u. seiner Schöpfung. Diese Überzeugung ist biblisch untermauert (Turb. frg. 26 [CCL 88, 347]; Flor.: Aug. c. Iul. op. imperf. 1, 130; 4, 55; 5, 15; 6, 16. 26 [CSEL 85, 1, 141; PL 45, 1371f. 1445/7. 1535. 1561f]). Alles wurde von Gott ex nihilo geschaffen, u. alles Geschaffene ist hinsichtlich seiner Substanz gut (Lamberigts, Plea 8/13). Außerdem erweist sich I. (wie *Lactantius, *Hilarius, *Ambrosius u. *Hieronymus) als Anhänger des Kreatianismus: Die Seele jedes Neugeborenen wird durch Gott jeweils neu geschaffen (Turb. frg. 75 [359]; Flor.: Aug. c. Iul. op. imperf. 2, 25. 28, 2; 3, 44 [179. 182. 384]; Lamberigts, Origin 244/9). Die menschliche Natur in ihrer Geschaffenheit wird definiert als unveränderlich, unvergänglich u. notwendig

(Turb. frg. 246 [385]; Flor.: Aug. c. Iul. op. imperf. 1, 61; 3, 109, 2f [58. 429]; 5, 46 [1489]). Obgleich in dieser Definition möglicherweise aristotelische Reminiszenzen anklingen (Refoulé 239), ist sie doch in erster Linie christlich-theologisch zu deuten u. muß im Zusammenhang der theologischen Diskussion mit Augustinus bewertet werden (F.-J. Thonnard, L'aristotélisme de Julien d'Éclane et de s. Augustin: RevÉtAug 11 [1965] 298/300). So kann I. u. a. aufgrund der Kombination von Güte u. Unveränderlichkeit der menschlichen Natur nicht akzeptieren, daß Menschen mit einer Erbsünde, einem peccatum naturale, geboren werden. Sünde ist vielmehr immer das Resultat der Handlung eines freien u. vernunftbegabten Wesens, nicht seiner geschaffenen Natur: Die res arbitrii hat nichts zu tun mit der condicio seminum, Schuld wird nicht durch den Samen weitergegeben (Lamberigts, Plea 13f). I. betont zudem aufgrund von Gen. 1, 28, daß es Gottes Wunsch gewesen sei, daß die Menschen sich fortpflanzen (die concupiscentia carnis ist die natürliche Vorbedingung zur Fortpflanzung, gehört sie doch der menschlichen Natur an u. ist in sich gut), u. daß es undenkbar sei, daß ein ausdrücklicher Wunsch des Schöpfers das Mittel sein sollte, mit dem die Erbsünde weitergegeben werde. I.' Schlußfolgerung war daher, daß die Existenz der Erbsünde in einer von Gott gewollten Einrichtung unmöglich sei, um so mehr, als die Sünde auf der Ebene der Seele anzusiedeln sei, die ja gerade eine Schöpfung Gottes ist (Lamberigts, Plea 16/9; ders., Origin 247f). Außerdem ist nach I. die Auferstehung der Toten nur gewährleistet, wenn Christus dieselbe Natur besessen hat wie alle Menschen, was jedoch nicht gegeben ist, wenn er, wie Augustinus meint, frei von der Erbsünde war, sondern nur dann, wenn diese gar nicht existiert (Flor.: Aug. c. Iul. op. imperf. 6, 33/5 [1586/9]; Bruckner 155/7; s. o. Sp. 496).

b. Bedeutung der Vernunft. Innerhalb des biblisch-theologisch begründeten Schöpfungsoptimismus (s. o. Sp. 500) erhält die menschliche Vernunft eine wichtige Stellung. Gerade wegen der Vernunft, einer gratia dei, ist der Mensch imago dei (Iulian. Flor.: Aug. c. Iul. op. imperf. 1, 94, 5f; 4, 39. 43. 59 [CSEL 85, 1, 109; PL 45, 1359. 1361. 1374f]). Dadurch unterscheidet er sich von den Tieren u. übertrifft sie (ebd. 5, 38 [1473]; zum stoischen Ursprung dieses Gedankens M. L. Colish, The stoic tradition from antiquity to the early MA 1 [Leiden 1985] 129). Der Geist beherrscht u. leitet den Körper u. seine Begierden (Iulian. Turb. frg. 116. 233 [CCL 88, 366. 383]; in Cant. frg. 6 [ebd. 399]). Alle Tugenden haben ihren Ursprung im vernunftbegabten Geist, sind eingeboren (Turb. frg. 85. 108. 116 [362. 365f]; Flor.: Aug. c. Iul. op. imperf. 1, 36 [26]; 4, 129 [1425f]; I. kennt diese stoischen Ideen aus Cicero [gegen Refoulé]). Dadurch weiß jeder Mensch, was er zu tun hat, u. da jeder (durch die Gnade Gottes: Flor.: Aug. c. Iul. op. imperf. 1, 78. 94, 5 [93. 109]) als freies Wesen geschaffen ist, kann er auch tun, was er tun muß (in Cant. frg. 9 [400]; Turb. frg. 322 [395]; Flor.: Aug. c. Iul. op. imperf. 1, 24. 81; 3, 82 [21. 95. 406]), wobei I. hier mit einem Wachstumsprozeß rechnet (ebd. 3, 165 [469]). Auch aus dieser Perspektive lehnt er ein peccatum originale oder einen manichäischen Dualismus ab (ebd. 3, 68/71. 197 [403. 496]; 4, 129 [1425f]). I. zeigt sich hier als christlicher Aristokrat, der davon überzeugt ist, daß wahre Sittlichkeit u. Seelengröße von jedem Menschen verwirklicht werden kann, sofern er es tatsächlich will u. sich entsprechend bemüht. Dabei verweist er als Beispiel für Gerechte auf berühmte Gestalten der röm. Geschichte, Fabricius, Fabius, Scipio u. Regulus, d. h. auf Heiden, um zu belegen, daß alle Menschen in der Lage sind, ethisch hochwertig zu handeln (Turb. frg. 106 [364]; vgl. frg. 111f. 114 [365f]; inspiriert haben wird ihn Cicero, zB. off. 1, 121; 3, 99/115).

c. Gnade u. Gerechtigkeit. Nach I. sind Schöpfung, Vernunft, Freiheit, Welt, Taufe, Sündenvergebung, Hilfe zum guten Handeln u. Zugang zum Himmelreich Gaben Gottes (Flor.: Aug. c. Iul. op. imperf. 1, 94, 5/95 [CSEL 85, 1, 109f]; M. Lamberigts, Julian of Aeclanum on grace: StudPatr 27 [Leuven 1993] 342/9). Eine fatum-Gnade, eine blinde, zwingende Gnade, bei der der Mensch Spielball eines willkürlich handelnden Gottes wäre, weist er zurück, denn eine solche Sicht widerspricht gänzlich der Idee von einem guten Gott, einer guten Natur, menschlicher Vernünftigkeit u. Freiheit, Autonomie u. Verantwortung (H. O. Schröder, Art. Fatum: o. Bd. 7, 619f; A. Schindler, Art. Gnade: o. Bd. 11, 424f). Außerdem wäre eine solche Sicht gegen sein Verständnis von *Gerechtigkeit, das auf der klass. Idee beruht, daß jedem das Seine zuerkannt wird. I.' Sicht ähnelt sehr

Ciceros Definition der Gerechtigkeit (Cic. nat. deor. 3, 38: iustitia, quae suum cuique distribuit; fin. 5, 65: animi affectio suum cuique tribuens ... iustitia dicitur; Iulian. Flor.: Aug. c. Iul. op. imperf. 1, 35 [26]: iustitia est ... virtus ... fungens diligenter officio ad restituendum sua unicuique; vgl. ebd. 1, 38. 131, 1f; 3, 2 [28. 143. 352]; Th. Mayer-Maly, Gemeinwohl u. Naturrecht bei Cicero: K. Büchner [Hrsg.], Das neue Cicerobild = WdF 27 [1971] 384/6). Wie Cicero betrachtet I. die Gerechtigkeit als die höchste aller Tugenden, wobei er die stoische Idee der Gleichheit der vier Haupttugenden nicht übernimmt (Cic. off. 1, 20; Iulian. Flor.: Aug. c. Iul. op. imperf. 1, 35f [26]). Wie für Cicero muß auch für I. Gerechtigkeit Großzügigkeit (benignitas, liberalitas) nicht ausschließen (Cic. off. 1, 20; Iulian. Flor.: Aug. c. Iul. op. imperf. 3, 27 [367]; vgl. 2, 210 [320]; A. E. McGrath, Divine justice and divine equity in the controversy between Augustine and Julian of Eclanum: DownsRev 101 [1983] 312/4). Nach I. hat die Gerechtigkeit ihren Ursprung in Gott, der mit ihr unauflöslich verbunden ist (Flor.: Aug. c. Iul. op. imperf. 1, 37. 57, 1; 2, 124; 3, 2 [27. 54. 254. 352]; Bruckner 132f); zahlreiche Stellen der Hl. Schrift zeugen von der göttlichen Gerechtigkeit (Flor.: Aug. c. Iul. op. imperf. 1, 27 [23]). – Dieses Konzept der Gerechtigkeit verwendet I. ausgiebig in der Kontroverse mit Augustinus, vor allem um zu zeigen, daß dessen Erbsündenlehre nicht plausibel sei, da sie Gott zu einem ungerechten Richter mache, indem er (obendrein aufgrund der Schuld anderer) kleine Kinder als schuldig bezeichne, noch bevor sie im Stande seien, sittlich zu handeln. Für I. ist unbegreiflich, wie eine Sünde, die getauften Eltern vergeben worden ist, in ihrem Kind noch vorhanden sein kann (McGrath aO. 312/9; Lamberigts, Origin 247f). Damit hat er indes die Notwendigkeit der Kindertaufe nicht geleugnet, vielmehr meinte er, daß die *Kinder sie empfangen, damit sie geheiligt werden, in die Kirche aufgenommen werden u. Zugang finden zum Ewigen Leben (zB. Iulian. Turb. frg. 16 [CCL 88, 344f]; Bruckner 158/63).

d. Übrige theologische Lehrmeinungen. Wie andere Pelagianer ist I. auf dem Gebiet der großen theologischen Lehrmeinungen, wie Trinität, Erlösungslehre oder Auferstehung, orthodox (J. Rivière, Hétérodoxie des Pélagiens en fait de rédemption?: RevHistEccl 41 [1946] 5/43). Er erkennt ausdrücklich an, daß diese Gegebenheiten die menschliche Vernunft übersteigen (Flor.: Aug. c. Iul. op. imperf. 1, 94, 5f [109]; Lamberigts, Grace aO.). Außerdem betont er, daß dem Menschen in seinem sittlichen Leben auf vielerlei Weise von Gott geholfen wird (zB. Flor.: Aug. c. Iul. op. imperf. 3, 106 [CSEL 85, 1, 425f]). Die Offenbarung ist für den vernunftbegabten Menschen eine Hilfe u. eine Verdeutlichung (ebd. 1, 30. 94, 5f; 2, 84. 117 [24. 109. 221. 248f]; Refoulé 46f). Wenn die Vernunft durch anhaltende Sündhaftigkeit geschwächt wird, ist das Gesetz eine Hilfe, den Betroffenen wieder auf den rechten Weg zu bringen (in Job praef.: CCL 88, 3; Flor.: Aug. c. Iul. op. imperf. 1, 94, 5f [109]), auch wenn nicht alle diese Hilfe benötigen (ebd. 2, 160 [282]).

PH. L. BARCLIFT, In controversy with St. Augustine. Julian of Eclanum on the nature of sin: RechThéolAM 58 (1991) 5/20. – G. BECHTJÖRDENS, ‚Und dieser erregt die Herzen mit campanischem Gras ...‘ Zu den drei Epigrammen des Prosper Tiro v. Aquitanien gegen Pelagianer, Nestorianer u. ‚Semipelagianer‘: Mousopolos Stephanos, Festschr. H. Görgemanns = BiblKlassAltWiss NF 2, 102 (1998) 278/308. – G. BOUWMAN, Des Julian v. Aeclanum Kommentar zu den Propheten Osee, Joel u. Amos = AnalBibl 9 (Roma 1958). – P. BROWN, Sexuality and society in the 5th cent. A. D. Augustine and Julian of Eclanum: Tria corda, Festschr. A. Momigliano (Como 1983) 49/70. – A. BRUCKNER, Julian v. Eclanum. Sein Leben u. seine Lehre = TU 15, 3 (1897). – N. CIPRIANI, La controversia tra Giuliano d'Eclano e s. Agostino nell'Opus imperfectum (Roma 1992). – E. A. CLARK, ‚Adam's only companion‘. Augustine and the early Christian debate on marriage: RechAug 21 (1986) 139/62. – F. CLODIUS, El libre albedrío según Julian de Eclano: AnalFacTeolSantiago 14 (1962) 99/134. – Y.-M. DUVAL, I. Aeclanensis restitutus. La 1ère édition - incomplète - de l'œuvre de Julien d'Éclane: RevÉtAug 25 (1979) 162/70. – R. JAKOBI, Emendationen zu den exegetischen Schriften des Julian v. Aeclanum: RhMus 137 (1994) 97/9. – M. LAMBERIGTS, Augustine, Julian of Aeclanum and E. Pagel's ‚Adam, Eve and the serpent‘: Augustiniana 39 (1989) 393/435; Julien d'Éclane et Augustin d'Hippone. Deux conceptions d'Adam: ebd. 40 (1990) 373/410; Julian and Augustine on the origin of the soul: ebd. 46 (1996) 243/60; Julian of Aeclanum. A plea for a good creator: ebd. 38 (1988) 5/24; Some remarks on the critical edition of the preserved fragments of Julian of Aeclanum: RechThéolAM 54 (1987) 238f. – A. MANDOUZE, Prosopographie de l'Afrique chrétienne

(303/533) = Prosopographie chrétienne du Bas-Empire 1 (Paris 1982). – Y. DE MONTCHEUIL, La polémique de s. Augustin contre Julien d'Éclane d'après l'Opus imperfectum: RechScRel 44 (1956) 193/218. – F. G. NUVOLONE, Art. Pélage et Pélagianisme: DictSpir 12, 2 (1986) 2902/8. – E. PAGELS, Adam, Eve, and the serpent (New York 1988) 98/150. 167/75. – F. PERAGO, Il valore della tradizione nella polemica tra S. Agostino e Giuliano d'Eclano: AnnFacLettFilosNapoli 10 (1962/63) 143/60. – Ch./L. PIETRI, Prosopographie de l'Italie chrétienne (313/604) 1 = Prosopographie chrétienne du Bas-Empire 2, 1 (Paris 1999) 1175/86. – G. DE PLINVAL, Julien d'Éclane devant la Bible: RechScRel 47 (1959) 345/66. – F. REFOULÉ, Julien d'Éclane, théologien et philosophe: ebd. 52 (1964) 42/84. 233/47. – M. STEIN, Manichaica Latina 1. epistula ad Menoch = Papyrologica Coloniensia 27, 1 (1998). – O. WERMELINGER, Rom u. Pelagius = Päpste u. Papsttum 7 (1975).

Mathijs Lamberigts (Übers. Alois Greiler / B. I. a. 2. c/e: Markus Stein).

Iulianus V (Iulianus Pomerius): s. Gallia II: o. Bd. 8, 947. 958.

Iulianus VI (Julianos von Halikarnassos).

I. Leben u. Lehre 505.
II. Werke. a. Echtes 506. b. Unechtes 507.
III. Iulianisten, Aphthartodoketen, Phantasiasten, Gaianiten 507.

I. Leben u. Lehre. I., Bischof v. Halikarnassos, erscheint zum ersten Mal als Mitstreiter des *Severos, des späteren Patriarchen v. Ant., bei den Angriffen auf den Patriarchen Makedonios v. Kpel, die iJ. 511 zu dessen Absetzung führten (Hist. eccl. epit. 484 [GCS Theod. Lect.^{2} 138]; Honigmann 125f). Infolge der von Kaiser *Iustinus I (518/27) betriebenen Religionspolitik, die auf eine Durchsetzung des Glaubensbekenntnisses des Konzils v. Chalkedon (451) zielte, floh er ebenso wie Severos u. andere Monophysiten nach Ägypten (ebd. 126; K. Rosen: u. Sp. 766/8. 770). Hier kam es um 520 (Draguet, Controverse 24f) zu einer heftigen Auseinandersetzung (u. a. Vorwurf der *Fälschung; W. Speyer: o. Bd. 7, 268) zwischen I. u. Severos, die bis zu I.' Tod angedauert haben wird (s. u. Sp. 506; Draguet, Controverse 73f). Anlaß des Streites war die von I. vertretene ἀφθαρσία des Leibes Christi bereits vor der Auferstehung. Dabei hat er diesen Begriff mit einem neuen Sinn versehen. Aufgrund der Annahme nämlich, daß der Leib des Menschen seit Adams Sünde (nicht vorher) zwingend der Verderblichkeit unterworfen ist, kann Jesu Leib nur unverderbt (ἄφθαρτος) sein, weil er selbst ohne diese Sünde ist; Leiden u. Tod nimmt er aus freier Entscheidung auf sich (Grillmeier 103/11). Die Vorstellung einer solchen ἀφθαρσία Christi, der Freiheit von der sündenbedingten Notwendigkeit der Verderbnis u. des Leidens, war mißverständlich u. ist in der Tat von I.' Anhängern (s. u. Sp. 507) sowie von Severos (nach dem der Leib des Menschen von Natur aus u. nicht aufgrund jener Sünde der Verderblichkeit unterliegt [Grillmeier 107_{253}. 157] u. Leiden u. Tod Christi freiwillig erfolgen, indem der göttliche Logos dies dem mit ihm hypostatisch geeinten Fleisch gestattet [ebd. 176f. 181. 183]) u. den übrigen Gegnern nicht immer ausreichend beachtet worden (ebd. 83f. 111f). – Gestorben ist I. vor dJ. 527, falls der Brief, in dem Severos (gest. 8. II. 538) von I.' Ableben spricht (epp. select. 6, 5, 14 [2, 349f Brooks]), vor 527 verfaßt worden ist (so E. W. Brooks: ebd. 2, 345. 347_1. 358_1; zweifelnd Draguet, Controverse 74_2; zustimmend ders., Pastorale 79_1). Dazu würde passen, daß Paulos v. Kallinikos eine syr. Übersetzung von Schriften der Severos-I.-Kontroverse angefertigt hat, die im April dJ. 528 abgeschlossen war (Cod. Vat. syr. 140 fol. 145v [S. E. / J. S. Assemanus, Bibliothecae apostolicae Vaticanae codicum manuscriptorum catalogus 1, 3 (Romae 1759) 232]). Die allein Hist. patr. Alex. 1, 13 (PO 1, 456) überlieferte Angabe, I. habe an der Weihe des Gaianos iJ. 535 (s. u. Sp. 507) teilgenommen, ist zweifelhaft (Honigmann 127_3; nach Mich. Syr. chron. 9, 21 [2, 193 Chabot] war ein einziger, namentlich nicht genannter Bischof an der Ordination beteiligt). Die Notiz der Hist. patr. Alex. ließe sich vor dem Hintergrund erklären, daß die Iulianisten Bischofsweihen mittels der Hand des verstorbenen I. bzw. seiner Handreliquie vornahmen (Narr. de reb. Armen. 57/9 [CSCO 132/Subs. 4, 34]; weitere Belege: G. Garitte zSt. [ebd. 126/8]).

II. Werke. a. Echtes. I.' Schriften sind fast nur in syrischen Übersetzungen erhalten: a) vollständig drei Briefe an Severos (ClavisPG 7125); b) nur fragmentarisch, aus Zitaten bei Severos u. anderen gegnerischen Werken

wiederzugewinnen, folgende Schriften (Draguet, Controverse 1*/78*; weitere frg.: Sever. Ant. c. add. Iulian. 30 [CSCO 296/Syr. 125, 85]; AConcOec 2. ser. 2, 1, 366): 1) der sog. Tomus (frg. 6/49 [Draguet, Controverse 46*/56*]), 2) eine um präzisierende Zusätze vermehrte zweite Auflage des Tomus (frg. 50/6 [56*/8*]), 3) die Apologia (frg. 57/74 [58*/62*]), 4) Adversus blasphemias Severi (frg. 75/129 [62*/73*]), 5) Disputatio adversus Achillem et Victorem Nestorianos (frg. 130f [73*]); bei frg. 132/54 (73*/8*) ist unklar, zu welchem der genannten Werke sie gehören. Von einem Kommentar zur Genesis, den I. verfaßt haben will, behauptet Severos nichts erfahren zu haben, lediglich aus *Evagrius habe jener einige Kapitel (der Kephalaia gnostika bzw. des Pseudosupplements [A. u. C. Guillaumont: o. Bd. 6, 1095f]?) erklärt (adv. apol. Iulian. 23 [CSCO 302/Syr. 127, 262]; c. add. Iulian. 27 [70]; Draguet, Controverse 7).

b. Unechtes. Zu Unrecht ist der *Hiob-Kommentar eines Iulianos von H. Usener: H. Lietzmann, Catenen (1897) 28/34 (vgl. H. Usener: RhMus 55 [1900] 321/40 bzw.: ders., Kl. Schriften 4 [1913] 316/33) I. zugeschrieben worden, vgl. D. Hagedorn, Der Hiobkommentar des Arianers Julian = PTS 14 (1973) XXXIV/XXXVII; E. Dassmann: o. Bd. 15, 392f; H. G. Gundel / A. Kehl, Art. Horoskop: o. Bd. 16, 651.

III. Iulianisten, Aphthartodoketen, Phantasiasten, Gaianiten. I.' Lehre hat im ganzen Reich u. auch außerhalb zT. regen Zulauf gefunden, noch bis ins 9. Jh. (Hainthaler 45/8; Honigmann 127/31; G. Klinge, Art. Armenien: o. Bd. 1, 687; W. M. Müller, Art. Himyar: o. Bd. 15, 319f; S. A. Harvey, Art. Joh. v. Eph.: o. Bd. 18, 554; H. Brakmann, Art. Axomis [Aksum]: RAC Suppl. 1, 777f. 791f), jedoch wurde sie verändert, indem unter der ἀφθαρσία des Leibes Christi nunmehr die Freiheit von Verderbnis u. Leiden überhaupt verstanden wurde, nicht mehr die von der sündenbedingten Notwendigkeit dazu. Das führte seitens der Gegner zum Vorwurf eines Scheinleibes, des Doketismus, woraus sich die Bezeichnungen Aphthartodoketen u. Phantasiasten erklären (Honigmann 127_7; A. Grillmeier, Art. Aphthartodoketismus: LThK^3 1 [1993] 803f). Der Name Gaianiten geht zurück auf Gaianos, der nach dem Tode des Timotheos IV (III) iJ. 535 von I.' Anhängern zum Patriarchen v. Alex. erhoben wurde, sich aber nach anfänglichem Erfolg nur kurze Zeit gegenüber dem vom Kaiser unterstützten Theodosios der Severianer halten konnte (Liberat. brev. 20 [AConcOec 2, 5, 135]; Vict. Tonn. chron. zJ. 538/39 [MG AA 11, 199]). – Zu dem Aphthartodoketismus, den *Iustinianus in dem Edikt vJ. 564 vertreten habe, s. Grillmeier 489/95; M. van Esbroeck, The aphthartodocetic edict of Justinian and its Armenian background: StudPatr 33 (Leuven 1997) 578/85; K. L. Noethlichs: u. Sp. 700f.

R. P. Casey, Julian of Halicarnassus: HarvTheolRev 19 (1926) 206/13. – R. Draguet, Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ (Louvain 1924); Art. Julien d'Halicarnasse: DThC 8, 2 (1925) 1931/40; Une pastorale antijulianiste des environs de l'année 530: Muséon 40 (1927) 75/92. – A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche 2, 2 (1989) 25f. 83/116. 223/41. 489/95. – Th. Hainthaler, Das Ringen zwischen Chalcedoniern u. Antichalcedoniern: A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche 2, 4 (1990) 45/52. – E. Honigmann, Évêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au 6e s. = CSCO 127/Subs. 2 (Louvain 1951) 125/31. 142/54. – J. Lebon, Le monophysisme sévérien (Lovanii 1909). – A. Vööbus, Entdeckung neuer Handschriften des antijulianischen Pastoralschreibens: OrChr 66 (1982) 114/7.

Charles Kannengiesser / Markus Stein.

Iulianus VII (Julianos der Ägypter) s. Epigramm: o. Bd. 5, 547/52; Aegypten II: RAC Suppl. 1, 77.

A. Luciani, La produzione epigrammatica di Giuliano d'Egitto: Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia, Università di Macerata 29 (1996) 23/41; H. Schulte, Julian von Ägypten = BochumAltWissColl 3 (1990).

Iulianus VIII (Iulianus von Toledo) s. Hispania II: o. Bd. 15, 681f.

Iulius Africanus.

A. Leben u. Schriften 509.
I. Name 509.
II. Vita 509.
III. Überlieferung u. Datierung seiner Schriften. a. ‚Chronographiai' 510. b. ‚Kestoi' 511. c. Epistula ad Aristidem 511. d. Epistula ad Origenem 511. e. Spuria 512.

B. Bedeutung seiner Werke 512.
I. ‚Chronographiai' 512.
II. Bibelkritik 514.
III. ‚Kestoi' 515.
C. Iulius Africanus im Rahmen seiner Zeit 515.
D. Nachwirkung 517.

A. Leben u. Schriften. Die besten Informationen geben Kroll / Sickenberger; Amann; Vieillefond 13/70; Crehan; T. Rampoldi, Giulio Africano e Alessandro Severo: RendicIst-Lomb 115 (1984) 73/84; doch sind einige ihrer Angaben korrekturbedürftig.

I. Name. Nomen gentile u. Cognomen sind sicher belegt (Selbstbezeugung: Iul. Afric. cest. 7, 20 = frg. 1, 20, 66 Vieillef. u. cest. 18: POxy. 412, 69; Eus./Hieron. chron. zJ. 221 [GCS Eus. 7, 214]). Ansonsten wird, dem späteren Usus entsprechend, nur das Cognomen gebraucht (Iul. Afric. epistulae; Eus. h. e. 1, 7, 1. 17; 6, 31; dem. ev. 8; praep. ev. 10; cest. frg. I Pinax. IIIf. VI/IX Vieillefond; Basil. spir. 29; Georg. Sync. ecl. chron. 251, 28; 434, 15; 439, 17f. 21; 446, 5 Mosshamer; Phot. bibl. cod. 34 [1, 19f Henry]). Nur die Suda vermerkt s. v. Ἀφρικανός (1, 433f Adler), daß I. A. den Beinamen Sektos führte (ὁ Σέκτος χρηματίσας), der bislang noch keine überzeugende Erklärung gefunden hat (s. Vieillefond 14/7; Crehan 635).

II. Vita. Die wenigen Testimonia werden in der Forschung unterschiedlich gedeutet. Geburts- u. Todesjahr sind nicht bekannt (Vorschläge zB. Crehan 635: ‚nicht viel später als 160 geboren'; Finegan 140: geb. ca. 170, gest. nach 240, der Abfassung der Antwort des Origenes auf Iul. Afric. ep. ad Orig. [s. u. Sp. 511]). Euseb (h. e. 6, 31) setzte I. A.' Blütezeit in die Regierung des Kaisers Gordianus III (238/44), Georgios Synkellos (ecl. chron. 434, 15 Mossh.) in den Beginn der Regierung des Septimius Severus (193/211). – In POxy. 412, 59/61 nennt I. A. Colonia Aelia Capitolina (*Jerusalem) die ἀρχαία πατρίς. In einem für die Allgemeinheit verfaßten Werk ist das als ‚meine alte Vaterstadt' zu verstehen. Die Angabe der Suda (aO.), I. A. sei Libyer (φιλόσοφος Λίβυς), ist aus dem Cognomen gefolgert. Aus Iul. Afric. cest. 7, 20 (183. 185 Vieillef.) ist zu entnehmen, daß I. A. am Hof des Königs Abgar IX v. Osrhoene (179/216) weilte, Erzieher des Prinzen Mannos war u. auch *Bardesanes kannte. Das muß also vor 216 gewesen sein. Über einen Aufenthalt in Alexandreia ‚wegen des großen Rufes des Heraklas' berichtete I. A. in seinen ‚Chronographiai' (Eus. h. e. 6, 31). Diese wurden 221/22 abgeschlossen. Heraklas wurde 215 Nachfolger des Origenes. Damit sind die Grenzdaten für den Aufenthalt gegeben. Laut Crehan 636 gibt die Olympiadenliste (s. Rutgers) Anhaltspunkte für eine Erarbeitung in Alexandreia. Für die Erhebung von Emmaus-Nikopolis (s. F.- M. Abel, Géographie de la Palestine 2 [Paris 1938] 314/6. 192f) zur Stadt fungierte I. A. als Botschafter beim Kaiser (Eus./Hieron. chron. zJ. 221 [GCS Eus. 7, 214]), woraus wohl auch auf seinen Wohnsitz zu schließen ist. I. A. war weitgereist, kannte Kelainai (Phrygien), den Ararat (Georg. Sync. ecl. chron. 22, 7f Mossh.), Nysa (Karien) u. hatte in Rom die *Bibliothek im Pantheon bei den Alexanderthermen eingerichtet (ἠρχιτεκτόνησα: POxy. 412, 39. 62/8; Bibliothekar laut A. v. Harnack, Julius Afrikanus, der Bibliothekar des Kaisers Alexander Severus: Aufsätze F. Milkau gewidmet [1921] 142/6, vgl. Thee 78; Baumeister laut Crehan 631f). Die Alexanderthermen waren um 227 erbaut (Eus./Hieron. chron. zJ. 227 [GCS Eus. 7, 215]; s. Ch. Hülsen, Art. Alexandrinae thermae: PW 1, 1 [1893] 1398f). – Vieillefond 41/9 schloß auf jüdische Herkunft des I. A.: Anknüpfend an F. Blass: ArchPapForsch 3 (1903) 297 verstand er POxy. 412, 59/61 als ‚unsere Vaterstadt = Wiege unseres Volkes'. In Iul. Afric. cest. 7, 5 (303 Vieillef.) sei das auf die Araber bezogene οἱ παρ' ἡμῖν eine jüd. Sicht. Ebd. frg. 4 (55) heiße es, daß ‚wir' das Maß ‚Kabos' verwenden. In den ‚Kestoi' sei das Hexagon neben dem Pentagon als magisches Zeichen in Gebrauch. Keines dieser Argumente deutet ausschließlich auf einen Juden (s. Crehan 638, 1/14).

III. Überlieferung u. Datierung seiner Schriften. a. ‚Chronographiai'. Die Χρονογραφίαι (so der Titel laut Eus. h. e. 6, 31, 2; zu anderen Bezeichnungen Gelzer 26f) sind nur in Fragmenten bei Euseb (praep. ev. 10, 10 u. dem. ev. 8, 2 = Iul. Afric. chron. frg. 22 u. 50 Routh) u. vor allem Georgios Synkellos überliefert. Die Doxologie des Werkes, in der sich I. A. eindeutig als Christ erweist, zitierte Basileios (spir. 29, 73 = frg. 55 R.). Zum vermutlichen Anfang des Werkes s. Alexakis 307. 86f. M. J. Routh stellte 56 Frg. zusammen (Reliquiae sacrae^2 2 [Oxonii 1846] 238/309). Zusätzliche Stücke findet man bei Georgios Synkellos (ecl. chron. 71, 4; 217, 18; 257,

34; 277, 15; 334, 3 Mossh.). Die Erfassung der Characteristica dieses Werkes ist also nur auf schmaler Materialgrundlage möglich. Mit Recht hebt Mosshammer 147f in Kritik an Gelzer den methodischen Grundsatz hervor, daß nur auf Texte rekurriert werden dürfe, die in den Quellen eindeutig als Zitate aus dem Werk des I. A. bezeichnet werden. Photios kannte noch die vollständige Ausgabe in fünf Büchern (bibl. cod. 34 [1, 19f Henry]). Laut Iul. Afric. chron. frg. 17 Routh (= Georg. Sync. ecl. chron. 123, 10/2 Mossh.) reichte das Werk bis zur Zeit des Kaisers *Elagabal (218/22). Photios gab an, daß ein Zeitraum von 5723 Jahren erfaßt werde. Das ergibt ab Adam 5723 = Ol. 250, 1 = 221/22 nC. (s. Finegan 145).

b. ,Kestoi'. Auch von den Κεστοί (κεστός = Zauber-*Gürtel der Aphrodite nach Il. 14, 214/7. 219f; A. Hug, Art. Κεστός: PW Suppl. 4 [1924] 902; W. Speyer: o. Bd. 12, 1241f. 1254; ,Amulettes ou Talismans': Vieillefond 37. 29/39; ,Verzierungen auf einem Gürtel': Crehan 637) sind nur Fragmente in byzantinischen Taktika u. Handbüchern der Veterinär- u. Agrarwissenschaften überliefert (Ed. aller Frg.: Vieillefond). Laut Photios (bibl. cod. 34 [1, 19f Henry]) hatte das Werk 14, laut der Suda 24 Bücher. Dieses scheint richtig zu sein, da POxy. 412 aus dem 18. Buch zitiert. Georgios Synkellos, der von nur 9 Büchern spricht, gibt an, daß das Werk dem Kaiser Alexander Severus (222/35) gewidmet war (ecl. chron. 469, 18/20 Mossh.). Vieillefond 68 meint, daß Photios u. Synkellos Kurzfassungen vorliegen hatten. Er nimmt ebd. 60/4 als Terminus post quem die Errichtung der Alexanderthermen in Rom (s. o. Sp. 510) u. als Terminus ante quem 231 (Sieg der Römer über die Perser; Iul. Afric. cest. 7, 1, 1/4 ist davon noch nichts bekannt, sondern wird behauptet, Rom habe nie über die Perser gesiegt) an.

c. Epistula ad Aristidem. Den Brief an Aristeides (TU 34, 3, 53/62 Reichardt) überliefern einige Hss. der Lukaskatene des Niketas v. Herakleia vollständig (Reichardt 9/18) u. längere Zitate bei Eus. quaest. ev. (s. ClavisPG 3470) u. h. e. 1, 7, 2/16. Der Adressat ist ansonsten unbekannt. Eine Datierung des Briefes ist nicht möglich.

d. Epistula ad Origenem. Der Brief an Origenes (TU 34, 3, 78/80 Reichardt; SC 302, 514/20 de Lange) ist vollständig erhalten in Handschriften der Danielkatene (Reichardt 66/74; M. de Lange: SC 302, 502/8). Als Abfassungszeit ist 240 nC. (Reichardt 65; Sikkenberger 125; ca. 238: Crehan 638) oder 248 nC. (M. de Lange: SC 302, 498/501) aus dem Antwortbrief des Origenes (ep. 1 [SC 302, 522/72]) zu erschließen.

e. Spuria. Unter den Spuria wird ClavisPG 1695 ein syr. Frg. De apparitione Moysis et Eliae aufgeführt (ed. J. B. Pitra, Analecta sacra spicilegio Solesmensi parata 4 [Parisiis 1883] 71; lat. Übers. ebd. 337).

B. Bedeutung seiner Werke. Die ,Kestoi' weichen in ihrem Charakter so stark von den übrigen Schriften ab, daß man zwei Autoren gleichen Namens annahm u. den Verfasser der ,Kestoi' für einen Heiden hielt (zB. J. A. Fabricius / G. Ch. Harles, Bibl. Gr. 4 [1795] 243). Die Testimonia Eusebs u. Photios' zeigen aber, daß man zu ihrer Zeit keinen Anstoß nahm. Heute wird allgemein von einem Verfasser ausgegangen. Da die ,Kestoi' nach den ,Chronographiai' verfaßt sind, kann man auch nicht ein heidn. Frühstadium des Autors als Erklärung anführen. – Laut Sokrates (h. e. 2, 35, 10) gehörte I. A. neben Klemens u. Origenes zu den bedeutenden Christen seiner Zeit. Man kann dem insofern zustimmen, als jeder der Genannten in einer von antiker Kultur bestimmten Gesellschaft eine eigenständige christl. Position vertrat. I. A. war ein gebildeter, in höchsten Schichten angesehener Christ, der sich gleicherweise in der christlichen wie in der antiken Kulturwelt beheimatet fühlte, weitgehend von missionarischen Bestrebungen frei war u. eine tolerante Haltung einnahm (s. auch Gelzer 16f).

I. ,Chronographiai'. ,Durch sein Geschichtswerk ist er der Vater der christl. Chronographie geworden' (Gelzer 1; anders B. Croke, The originality of Eusebius' Chronicle: AmJournPhilol 103 [1982] 195/200). Von den Werken früherer christl. Chronographen haben wir nur Testimonia (s. Eus. h. e. 6, 7; A. Schlatter, Der Chronograph aus dem 10. Jahr Antonins = TU 12, 1 [1894]), doch läßt sich so viel erkennen, daß I. A. eine neue Qualitätsstufe erreicht hat. Laut Photios (bibl. cod. 34 [1, 19 H.]) begann sein Werk ἀπὸ τῆς Μωϋσαϊκῆς κοσμογενείας u. führte bis zu Christi Geburt. Dieser Teil sei zwar σύντομος, übergehe aber nichts der Informationen der antiken Historiker. In knapper Form werde auch die Periode von Christus bis zu Kaiser Macrinus (217/18) behan-

delt. Zum richtigen Endpunkt s. o. Sp. 511. Auch über den Ausgangspunkt ist die Bemerkung des Photios nicht ausreichend. Das Werk begann wohl mit der Weltschöpfung (Iul. Afric. chron. frg. 1 Routh = Georg. Sync. ecl. chron. 3, 1f Mossh.), doch fußte die gesamte *Chronologie auf der Rechnung ἀπὸ Ἀδάμ (s. Gelzer 34f; J. Sirinelli, Les vues historiques d'Eusèbe de Césarée [Paris 1961] 42). Darin erweise sich I. A.' ‚historischer Sinn' (Gelzer 35f). – Charakteristisch ist die chiliastische Struktur des Werkes (s. bes. chron. frg. 50 Routh = Eus. dem. ev. 8, 2, 46/54, vor allem 47, u. Georg. Sync. ecl. chron. 392, 1/393, 30 Mossh.; zu den Gliederungssystemen der Weltgeschichte s. L. Koep, Art. Chronologie: o. Bd. 3, 53f; F. Winkelmann, Art. Historiographie: ebd. 15, 749; *Chiliasmus). Sie hebt auch Georgios Synkellos hervor (ecl. chron. 299, 25f Mossh.), weiter eine Notiz der Excerpta Latina barbari post Scaligerum (C. Frick, Chronica minora 1 [1892] 264, 16/8): et Africanus dinumerans ipsam prophetiam (Dan. 9, 24/7) septem ebdomadarum et septuagesimum numerum extendens ad Christi adventum. Auch eine nicht erhaltene Schrift I. A.' Περὶ ἑβδομάδων (Hinweis I. A.' in chron. frg. 50 Routh = Georg. Sync. ecl. chron. 393, 23 Mossh.) läßt aus dem Titel auf ein besonderes Interesse an chiliastischen Berechnungen schließen. – Die Hauptdaten des chronologischen Gerüstes der ‚Chronographiai' u. deren Berechnungsgrundlagen hat am übersichtlichsten Finegan herausgearbeitet. – Die Festlegung der Geburt Jesu auf ab Adam 5500 hat I. A. mit umfassenden chronologischen Berechnungen u. historischem Material zu begründen versucht (s. chron. frg. 10 [246 Routh] = Georg. Sync. ecl. chron. 18, 7/10 Mossh.; frg. 51 Routh = Georg. Sync. ecl. chron. 395, 19f; zu Vorgängern s. Strobel 401). Für Tod u. Auferstehung berechnete er ab Adam 5531 (= 16. Jahr des Tiberius; s. chron. frg. 50 [306 Routh] = Georg. Sync. ecl. chron. 393, 28/30 Mossh.). Lc. 3, 1 folgend (Taufe Jesu im 15. Jahr des Tiberius), war er also Repräsentant einer einjährigen Wirksamkeit Jesu (s. Gelzer 50; weitere Zeugen für diese Theorie: Strobel 101/4). – Iul. Afric. chron. frg. 22 Routh (= Eus. praep. ev. 10, 10, 1f) läßt die Methode I. A.' erkennen: Erst mit der Einführung der Olympiadenrechnung haben die griech. Quellen Genauigkeit erreicht. Für I. A. bildet die atl. Darstellung den Leitfaden. Aus den griech. u. oriental. Quellen füge er Daten in Auswahl hinzu (zB. Eus. praep. ev. 10, 10, 3/23 nannte er eine Reihe seiner Quellen; seine Meinung zu den ägypt. Quellen s. chron. frg. 10 Routh = Georg. Sync. ecl. chron. 17, 28/18, 10 Mossh.). Daraus zog Mosshammer 154. 36f. 146/57 den Schluß, I. A. sei vor allem an der chiliastischen Chronologie der biblischen Geschichte interessiert gewesen. Daher sei die Angabe des Photios, I. A. habe eine annalistische Chronik erarbeitet, zu korrigieren. Trotzdem bleibt auch die These Gelzers (23) in Geltung: ‚die genaue Fixierung aller chronologischen Einzelposten wird Selbstzweck'. Das bezeugt ja die Übernahme der Olympiadenrechnung (s. Rutgers) u. der Herrscherlisten (s. Schwartz). Auf Fehler verweist N. B. Crowther, Greek equestrian events in the late republic and early empire: Nikephoros 8 (1995) 111/23. – Zusammenfassung: I. A. verband jüdisch-christliche Intentionen (chiliastische Berechnungen; Beginn der Weltgeschichte mit Adam; alttestamentliche Geschichte als Leitfaden; kirchenpolitische Tendenz, einer aktuellen Naherwartung entgegenzutreten; apologetische Motivation, den Altersbeweis zu führen, s. Adler 19f; Andrei) mit Anregungen, Methoden, Material, die er der hellenist. Chronographie entnommen hatte (in Alexandreia?).

II. Bibelkritik. Sie ist uns in den beiden Briefen überliefert. I. A. erweist sich hier als ein in seinem Urteil unabhängiger, scharfsinniger u. selbstbewußter Christ. Im Brief an Aristeides löste er die Differenz der *Genealogien Jesu Mt. 1, 1/16 u. Lc. 3, 23/38 durch die Unterscheidung der Stammbäume κατὰ φύσιν u. κατὰ νόμον (P. Vogt, Der Stammbaum Christi [1907] 1/34: ‚Der Brief des Julius Africanus über den Stammbaum Christi'; W. Speyer, Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld [1989] 209/12. 214/8; P. Nagel, Art. Joseph II: o. Bd. 18, 749). Im Brief an Origenes bestritt er die Echtheit der Susannageschichte (s. Blakeney). Das Wortspiel ὑπὸ πρῖνον - πρίσειν u. ὑπὸ σχῖνον - σχίσθῆναι (79, 11/3 Reichardt) deute auf ein griech. Original. In seinem Antwortbrief hielt Origenes I. A. für nicht genügend kompetent in theologischen Fragen (ep. 1, 23 [SC 302, 572]). In der Forschung hat I. A.' Brief unterschiedliche Beurteilung gefunden, zB. ‚ein wahres Kleinod geistvoller, von einem leisen Zuge heiterer Ironie durchwehter Kritik' (Gelzer

17) oder ‚der Ton des Briefes ist recht selbstherrlich' (Crehan 639).

III. ‚Kestoi'. Sie sind eine *Enzyklopädie militärtaktischer, agrar- u. veterinärwissenschaftlicher, medizinischer, magischer Themen. Es sei verwiesen auf die ausführlichen Analysen von Kroll: ders. / Sickenberger 118/23 u. Vieillefond 29/70 (Spezielles s. Björck; Lammert; Chantraine; H.-I. Marrou: CRAcInscr 1976, 249/51; H. Wada, Über den Ursprung des griech. Feuers: JournClassStud 24 [1976] 67/74; zu Quellen s. Wellmann; W. Kroll, Bolos u. Demokritos: Hermes 69 [1934] 228/32; Waszink). Vor allem das ausgeprägte Interesse an der *Magie (s. Thee; E. L. Wheeler: E. Dambrowa [Hrsg.], Donum amicitiae [Kraków 1997] 209/20) könnte gegen einen christl. Autor sprechen. Doch findet sich keine direkte Anrufung von Göttern. Crehan 638 schließt aus einem von Michael Psellos überlieferten Text (frg. 9 Vieillef.; vgl. unten): ‚daß er noch kein überzeugter Christ gewesen sein kann, als er dies schrieb'. Wenig überzeugend ist der Vorschlag Vieillefonds (41), daß I. A. als Jude für ein jüd. Publikum, ohne die Heiden ausschließen zu wollen, geschrieben habe.

C. Iulius Africanus im Rahmen seiner Zeit. Nur im Rahmen der spätantiken Geisteswelt kann I. A. eine zutreffende Beurteilung finden. Moralisierende Urteile über die ‚Kestoi' helfen nicht weiter. Zum B. nannte Gelzer 16 diese Schrift ein ‚Magazin der tollsten, theilweise tief unsittlichen Superstition'. A. v. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit.^{2} 1, 2 (1958) 511 hob den krassen Aberglauben ‚wie nicht wenige anstössige u. obscöne Stellen' hervor, kam aber immerhin zu dem Schluß, daß I. A. ‚in einer Zeit des ärgsten Synkretismus lebte u. dass auch er nur ein Kind seiner Zeit war'. Bardenhewer 2^2, 267 machte die ‚befremdende Wahrnehmung', daß man in den Kestoi ‚recht rohen Aberglauben', ‚gar aphrodisische Geheimmittel' finde, daß ein Frg. ‚von Obszönitäten wimmelt'. Gemeint ist ein umfangreiches Exzerpt aphrodisischer Lehren, das Michael Psellos überliefert hat (opusc. 32 [1, 110, 13/111, 64 Duffy]). I. A. beschreibt hier Empfängnismethoden, mit denen entweder Jungen oder Mädchen gezeugt werden können, u. gibt Hinweise auf Mittel der Empfängnisverhütung. Für ihn gehörte das in die Rubrik der medizinischen Wissenschaft. Der Hang zur Magie ist nicht zu verkennen (vgl. bes. POxy. 412; zu magischen Zeichen wie Penta- oder Hexagramm u. a. Vieillefond 42/9; zum ganzen Komplex Thee). Da uns nicht das gesamte Werk überkommen ist, ist ein Urteil über die Relationen der Interessen I. A.' nicht möglich. – Die ‚Kestoi' gehören zur beliebten enzyklopädischen Literaturgattung, deren Werke unter den verschiedensten phantasievollen Namen im Umlauf waren (vgl. E. Méhat, Étude sur les Stromates de Clément d'Alex. [Paris 1966] 96). I. A. wertete für sein Werk (soweit die überlieferten Frg. einen Einblick erlauben) aus: Geoponika (vgl. W. Gemoll, Untersuchungen über die Quellen, den Verfasser u. die Abfassungszeit der Geoponica [1883] 78/92), Hippiatrica (vgl. Björck 13/25), griechische Paradoxographie, zB. Schriften des PsDemokrit (vgl. cest. frg. 2, 4; 8; 9, 1 Viellef.; zu Bolos v. Mendes u. seinen Schülern s. Wellmann; Kroll, Bolos aO.; Waszink). In den erhaltenen Frg. berief er sich namentlich auf Homer (frg. 1, 8. 17; 5 Vieillef.), Euklid (ebd. 1, 15), Herodot (ebd. 8), die Geoponica des Quintilius (ebd. 2, 3), die Physica des Neptunianos (ebd. 2, 4), Maurosios (ebd. 3, 3), Inaros u. Phobios (ebd. 3, 22). – Auch in seiner Chronographie erweist sich I. A. als ein wohlinformierter Autor. In von Euseb überlieferten Frg. aus dem 3. Buch der Chronik I. A.' (praep. ev. 10, 10, 1f [GCS Eus. 8, 1^2, 591/5] = chron. frg. 22 Routh) erwähnt er neben alttestamentlichen Schriften Berossos aus Babylon, die Bibliotheke des Diodor, die Chronographen Thallos u. Kastor, Polybios u. Phlegon (v. Tralleis), Hellanikos (aus Mytilene), Philochoros (aus Athen), Alexander Polyhistor, die Hellenika Polemons, die Aigyptiaka Apions, Herodot, Ptolemaios v. Mendes (FGrHist 611 T 2b), Theopomp. Man erhält den Eindruck, daß er doch weitgehend aus einer Kenntnis der Werke urteilte. Das Frg. erlaubt nur einen kleinen Einblick in die Werkstatt I. A.', zeigt ihn aber als belesen in der historiographischen Literatur. Schürer $1^{3/4}$, 61f. 286. 354 vermutete, daß er auch die verlorene Chronik des Justus Tiberias benutzte. – I. A.' literarisches Schaffen gibt uns für eine unter kirchenhistorischen Aspekten mit Quellen nicht reich gesegnete Zeit das Beispiel eines gebildeten Christen, der seiner geistigen Existenz keine engen Grenzen setzte, sondern im zeitgenössischen Bildungsgut lebte. Mit den Maßstäben einer zB. durch Eirenaios (*Irenaeus) repräsentierten Gemeinde-

frömmigkeit ist er gewiß nicht zu messen. Eher schon weisen Alexandriner wie Clemens u. Origenes den Weg zu einer gerechten Beurteilung. Unser Bild der geistigen Situation der Christen in der 1. H. des 3. Jh. wird durch I. A. jedenfalls vollständiger.

D. Nachwirkung. Die beiden Briefe fanden immer Interesse (s. Reichardt 2f. 63f). Augustinus (retract. 2, 7, 2 [CCL 57, 95]) zB. schloß sich der im Brief an Aristeides vorgeschlagenen Lösung an. Rufin (h. e. 6, 31, 1 [GCS Eus. 2, 2, 585/7]) bewertete den Briefwechsel mit Origenes anders als Eus. h. e. 6, 31, 1 oder Hieron. vir. ill. 63, 2 (166/8 Ceresa-Gastaldo). Die ‚Kestoi' waren für eine vollständige Überlieferung zu umfangreich (Testimonia in Byzanz u. Abendland: Vieillefond 311/23). Später wurden I. A. auch allerlei Curiosa zugeschrieben (ebd. 28_{31}). – Bedeutender war die Wirkung der ‚Chronographiai'. Hippolyt, Euseb, Georg. Synkellos, Joh. Malalas benutzen sie (für Georg. Sync. s. E. M. Jeffreys: G. Clarke [Hrsg.], Reading the past in Late Antiquity [Sydney 1990] 123/33; für Joh. Malalas s. H. Gelzer: ByzZs 3 [1894] 394f; E. Jeffreys: dies. [Hrsg.], Studies in John Malalas [Sydney 1990] 111/20. 172f; Wirkung auf Euseb nur gering: Mosshammer 150f; R. Helm: Eranos 22 [1924] 39f). Georgios Synkellos (ecl. chron. 65, 18/20. 69, 1/7 Mossh.) hielt I. A. für genauer u. zuverlässiger als Euseb. Dieser wollte durch seine Chronographie das Werk I. A.' verdrängen, doch griffen die byz. Chronographen auch auf I. A. zurück, vor allem in der Rechnung ab Adam (s. Adler) u. der Berechnung des 5500-Jahr-Schemas (s. Strobel 401/6). Jedoch blieb der Teil post Christum natum wegen der besseren u. umfassenderen Informationen in Eusebs Chronik u. Historia ecclesiastica ohne Wirkung. Im Decretum Gelasianum werden unter den verbotenen Büchern die opuscula Africani genannt (5, 7, 4 [TU 38, 4, 55]).

W. ADLER, Time immemorial. Archaic history and its sources in Christian chronography from Julius Africanus to George Syncellus (Washington 1989). – A. ALEXAKIS, Codex Parisinus Graecus 1115 and its archetype = DumbOStud 34 (ebd. 1996). – E. AMANN, Art. Jules Africain: DThC 8, 2 (1925) 1921/5. – O. ANDREI, La formazione di un modulo storiografico cristiano: Aevum 69 (1995) 147/70; The 430 years of Ex. 12, 40, from Demetrius to Julius Africanus. A study in Jewish and Christian chronography: Henoch 18 (1996) 9/67. – G. BJORCK, Apsyrtus, Julius Africanus et l'hippiatrique grecque = Uppsala Univ. Årsskrift 1944 nr. 4. – E. H. BLAKENEY, A letter to Origen on the history of Susanna: Theology 29 (1934) 164/9. – E. CASPAR, Die älteste röm. Bischofsliste (1926). – M. CHANTRAINE, Der metrologische Traktat des Sextus Julius Africanus, seine Zugehörigkeit zu den Κεστοί u. seine Authentizität: Hermes 105 (1977) 422/41. – J. CREHAN, Art. Africanus, Julius: TRE 1 (1974) 635/40 – J. FINEGAN, Handbook of biblical chronology (Princeton 1964). – H. GELZER, Sextus Julius Africanus u. die byz. Chronographie 1 (1880). – W. KROLL / J. SICKENBERGER, Art. Julius nr. 47 Africanus: PW 10, 1 (1917) 116/25. – F. LAMMERT, Julius Africanus u. die byz. Taktik: ByzZs 44 (1951) 362/9. – A. MOSSHAMMER, The Chronicle of Eusebius and Greek chronographic tradition (Lewisburg / London 1979). – W. REICHARDT, Die Briefe des Sextus Julius Africanus an Aristides u. Origenes = TU 34, 3 (1909). – J. RUTGERS, Ὀλυμπιάδων ἀναγραφή adiectis ceteris quae ex Olympionicarum fastis supersunt (Lugd. Bat. 1862). – G. SALMON, Art. Africanus, Julius: DictChristBiogr 1 (1877) 53/7. – E. SCHWARTZ, Die Königslisten des Eratosthenes u. Kastor mit Exkursen über die Interpolationen bei Africanus u. Eusebios = AbhGöttingen 11, 2 (1894). – A. STROBEL, Ursprung u. Geschichte des frühchristl. Osterkalenders = TU 121 (1977). – F. C. R. THEE, Julius Africanus and the early Christian view of magic = Hermeneut. Unters. zur Theol. 19 (Tübingen 1984). – J.-R. VIEILLEFOND, Les ‚Cestes' de Julius Africanus. Étude sur l'ensemble des fragments avec édition, traduction et commentaires = Publ. de l'Inst. Franç. de Florence 1, 20 (Florence / Paris 1970). – J. H. WASZINK, Art. Bolos (demokriteische Literatur): o. Bd. 2, 502/8, bes. 507f. – M. WELLMANN, Die ΦΥΣΙΚΑ des Bolos Demokritos u. der Magier Anaxilaos aus Larissa: AbhBerlin 1928 nr. 7, 1/80.

Friedhelm Winkelmann.

Iulius Capitolinus s. Historia Augusta: o. Bd. 15, 687/723.

Iulius Obsequens.

A. Römisches Prodigienwesen u. römische Prodigienliteratur 518.

B. Der Liber prodigiorum.
I. Literarische Einordnung 520.
II. Datierung u. Intention 520.
III. Rezeption 521.

A. Römisches Prodigienwesen u. römische Prodigienliteratur. Das Prodigienbüchlein

eines unbekannten I. ist als Text ebenso eigenartig wie inhaltlich bedeutsam: *Prodigien (prodigia, ostenta, portenta, monstra), vergleichbar den auspicia oblata im Kompetenzbereich der Auguren (Linderski 613f), bedeuten für das religiöse Verständnis der Römer (in der Regel negative) Signale der Götter, u. die entsprechenden Systemkonsequenzen sind überaus kennzeichnend. Die als Anzeichen des Götterzorns verstandenen Phänomene umfaßten 1) natürliche, aber in Unkenntnis der spezifischen Kausalität schockierende Erscheinungen wie Mißgeburten, Sonnen- u. Mondfinsternisse, 2) ‚normale' Vorfälle wie Blitze, Stürme, Seuchen oder Überschwemmungen, die erst durch den Ort (zB. einen Tempel) u. das Ausmaß ihres Auftretens als Götterzeichen verstanden wurden. Je nach politischer Großwetterlage seltener oder häufiger einem Oberbeamten gemeldet, wurden sie auf ihre Relevanz hin vom Senat geprüft u. gegebenenfalls zurück- bzw. einer Priesterschaft zur Interpretation u. Entsühnung, d. h. der Wiederherstellung der pax deorum, zugewiesen. Dies galt nicht nur domi, sondern auch foris: Die Forschungen von MacBain haben auf die Bedeutung der Anerkennung von Prodigien aus dem italischen Bereich als besondere Berücksichtigung von nicht-römischen Verbündeten in Krisenzeiten das Augenmerk gelenkt u. damit auf die kommunikative wie herrschaftsstabilisierende Bedeutung der Abfolge von Meldung, Anerkennung u. Entsühnung verwiesen. In innen- wie außenpolitischer Hinsicht werden die Prodigien dementsprechend als wichtige Motivlinie in den historischen Quellen berücksichtigt, beginnend wohl mit den commentarii pontificum, die erst seit 249 vC. kontinuierlich geführt u. um 120, soweit sie bis dahin vorlagen, auch in den annales maximi berücksichtigt wurden. Aus beiden Textsammlungen finden die Prodigien ihren Weg, möglicherweise zumal über Valerius Antias (Drews 294f), in die annalistische *Historiographie, die Prodigienkatalogen eine feste Stelle im annalistischen System reservierte. Listen von Prodigien als eigene Quellengruppe sind demgegenüber zunächst nicht nachzuweisen (MacBain 8/10. 19/23), vielmehr verweist Plinius im Zusammenhang mit Blitzprodigien ausdrücklich auf annalium memoria u. zitiert Lucius Piso (n. h. 2, 140/5); auch die Liste von Fällen, in denen der Senat dem Votum der *Haruspices folgte (Cic. div. 1, 97f), dürfte auf die (ebd. 1, 99 zitierten) historiae des L. Sisenna zurückführen, der sie seinerseits aus annalistischen Quellen kompiliert haben wird.

B. Der Liber prodigiorum. I. Literarische Einordnung. In diese Reihe, angefangen von den commentarii pontificum über Valerius Antias zu Livius, reiht sich auch I. ein, dessen Werk 249 vC. einsetzt (Iulii Obsequentis ab anno urbis conditae DV prodigiorum liber). Das Anfangsdatum ist bewußt gewählt (P. L. Schmidt 76f; Rüpke 158/60): Im ersten punischen Krieg dürften Prodigien gehäuft gemeldet worden sein, wurden jedenfalls in den als Konsequenz der Säkularspiele von 249 vC. einsetzenden priesterlichen Aufzeichnungen regelmäßig berücksichtigt. Auf der anderen Seite sammelt der unvollständig (ab 190 vC.) erhaltene Text des I. Prodigien bis 11 vC., also bis gegen Ende des livianischen Werkes. Der Livius-Bezug ist also allgemein gegeben, doch unterscheidet sich das Büchlein von anderen Auszügen, wie etwa Florus (K. Sallmann: Herzog / Schmidt 4, 327/35) oder den Periochae (P. L. Schmidt: ebd. 5, 192f), durch den Umfang, andererseits von dem Livius-Chronikon des 3. Jh. (ders.: ebd. 4, 337f) durch seine thematische Eingrenzung: a) Datumsangabe u. b) Prodigienbericht werden c) regelmäßig durch ein knapp referiertes historisches Ereignis als Folge u. Konsequenz ergänzt u. mit ihm konfrontiert. Beide Materialgruppen (Prodigien u. Ereignisse) sind, wie schon der Titel andeutet, auf Livius bezogen, der in den Prodigienkatalogen direkt benutzt (P. L. Schmidt 11/22) u. in den historischen Notizen indirekt vermittelt ist (über die erwähnte Livius-Chronik ebd. 29/64), deren einfacher Stilisierung sich I. in der Tat durchgehend anpaßt.

II. Datierung u. Intention. Bereits die Benutzung der Livius-Chronik u. die Parallele der Periochae verweisen auf die Spätantike u. besonders auf das 4. Jh. als wahrscheinlichen Zeitraum der Entstehung des undatierten Textes (ebd. 9f. 77/82); auf den Zeitpunkt der ‚letzten paganen Erhebung' von 394 legt sich Picone fest. – Die Spätdatierung wird dadurch bestätigt, daß zwischen Berücksichtigung oder Mißachtung der Prodigien u. dem positiven bzw. negativen Folgeereignis implizit ein Zusammenhang angedeutet wird, daß also Prodigien u. historische Notizen in einer Art von Kausalbeziehung verstanden werden sollen (P. L. Schmidt 72/

5). Mommsen 169 hatte in dem Verfasser einen Christen sehen wollen, der der ‚felicitas christianorum temporum' die ‚ethnicorum inmania prodigia' entgegensetzen wolle, doch sprechen gegen eine solche Deutung die zahlreichen Fälle, in denen eine rituelle Entsühnung mit einem positiven Resultat in Verbindung gebracht wird. Es handelt sich also um ein Bild der röm. Geschichte vom ersten punischen Krieg bis zu Augustus, das in sehr eigenartiger Weise das erfolgreiche Funktionieren des traditionellen religiösen Systems zur Anschauung bringen soll, eine pagane Interpretation, die in der Historiographie der lat. Spätantike einzig dasteht u. am ehesten als Kontrastprogramm zu bestimmten heilsgeschichtlichen Positionen christlicher Geschichtstheologie verstanden werden sollte, wie sie sich etwa bei Orosius finden (zu Prodigien bei ihm Fabbrini 148. 161. 228_6; Moure Casas 10/4). Im übrigen scheint das Prodigienwesen als spezifisches Phänomen der röm. Republik u. als literarisches Motiv die Christen der Zeit nicht sonderlich interessiert zu haben, im Gegensatz zu den zeitgenössischen Wahrsagern, wie Auguren (J. H. Waszink, Art. Augurium: o. Bd. 1, 980f) u. *Haruspices (J. ter Vrugt-Lentz: o. Bd. 13, 659/61), die die pagane Religion konkret u. bedrohlich repräsentierten.

III. Rezeption. Das geringe Interesse der Christen am Prodigienwesen erklärt wohl auch, warum das Büchlein bei den Autoren der Spätantike wie des frühen MA keinerlei Spuren hinterlassen hat. Seine geschichtstheologische Intention wird also erst durch eine, wiederum religiös motivierte, Rezeption im späteren Humanismus (Moure Casas 18/36) gleichsam ratifiziert: Die Überlieferung wirkt über eine von der Editio princeps (A. Manutius [Venedig 1508]) verwertete, verschollene Handschrift; über die Aldine hat der Text im 16. Jh. einige Verbreitung erfahren u. ist bei den durch die religiösen Auseinandersetzungen der Reformationszeit aufgewühlten Gemütern auf besonderes Interesse gestoßen (Schenda 649/74; P. L. Schmidt 82f). So ergänzt die Ausgabe des Baseler Theologen K. Wolffhart (Lycosthenes [Basel 1552]) die im Text verlorenen bzw. fehlenden Prodigien zu einer Gesamtschau der röm. Götterzeichen, ‚quo aliorum tandem exemplo moniti evitandorum periculorum rationes eo diligentius iniremus', eine Erweiterung, die sowohl den Diskurs seiner Epoche bestimmt wie über die Aufklärung hinweg als editorische Konvention bis ins frühe 19. Jh. konserviert worden ist.

R. Bloch, Les prodiges dans l'antiquité classique = Mythes et religions 46 (Paris 1963) 77/157. – J. Céard, La nature et les prodiges. L'insolite au 16[e] s., en France = Travaux d'Humanisme et Renaissance 158 (Genève 1977) 161/91. – R. Drews, Pontiffs, prodigies, and the disappearance of the Annales maximi: ClassPhilol 83 (1988) 289/99. – F. Fabbrini, Paolo Orosio uno storico (Roma 1979). – R. Herzog / P. L. Schmidt (Hrsg.), Hdb. der lat. Lit. der Antike 4/5 = HdbAltWiss 8, 4/5 (1997. 1989). – J. H. W. G. Liebeschuetz, Continuity and change in Roman religion (Oxford 1979) 7/29. – J. Linderski, Roman religion in Livy: W. Schuller (Hrsg.), Livius. Aspekte seines Werkes (1993) 53/70 bzw. (mit Ergänzungen): J. Linderski, Roman questions. Selected papers 1958/93 = HeidelbAlthistBeitrEpigrStud 20 (1995) 608/25. 679 (danach zitiert). – M. Luchino Chionetti, Corrado Licostene e le antiche osservazioni sui fenomeni naturali d'interesse geografico (Torino 1960) 8/10. 26/30. 201/3. – F. Luterbacher, Der Prodigienglaube u. Prodigienstil der Römer[2], Progr. Burgdorf (1904). – B. MacBain, Prodigy and expiation. A study in religion and politics in Republican Rome = Coll. Latom. 177 (Bruxelles 1982). – P. Mastandrea, La fortuna di Giulio Ossequente e due emendazioni al testo di Livio: AttiMemAccPatavina 86 (1973/74) 195/206. – Th. Mommsen, Ges. Schriften 7 (1909) 168/174. – A. Moure Casas, Julio Obsecuente. Libro de los prodigios restituido a su integridad en beneficio de la historia por Conrado Licóstenes (Madrid 1990). – G. Picone, Il problema della datazione del Liber prodigiorum di Giulio Ossequente: Pan 2 (1974) 71/7. – V. Rosenberger, Gezähmte Götter. Das Prodigienwesen der röm. Republik (1998). – O. Rossbach (Hrsg.), T. Livi periochae omnium librorum. Fragmenta Oxyrhynchi reperta. Iulii Obsequentis prodigiorum liber (1910) XXVIII/XXXVI. 149/81. – J. Rüpke, Livius, Priesternamen u. die annales maximi: Klio 75 (1993) 155/79. – C. Santini, Letteratura prodigiale e ‚sermo prodigialis' in Giulio Ossequente: Philol 132 (1988) 210/26. – R. Schenda, Die dt. Prodigiensammlungen des 16. u. 17. Jh.: ArchGeschBuchwesen 4 (1963) 637/710. – P. G. Schmidt, Supplemente lateinischer Prosa in der Neuzeit = Hypomnemata 5 (1964) 11/3. – P. L. Schmidt, I. u. das Problem der Livius-Epitome. Ein Beitrag zur Geschichte der lat. Prodigienliteratur = AbhMainz 1968 nr. 5. – L. Wülker, Die geschichtliche Entwicklung des Prodigienwesens bei den Römern. Studien zur Geschichte u. Überlieferung der Staatsprodigien, Diss. Leipzig (1903).

Peter L. Schmidt.

Jungfräulichkeit.

Vorbemerkung 523.

A. Griechisch-römisch.
I. Jungfräulichkeit in der Religion. a. Priesterschaften mit dem Erfordernis der Jungfräulichkeit. 1. Allgemein 524. 2. Vestalinnen 526. b. Prophetie 531. 1. Pythia 531. 2. Sibyllen 531. 3. Kassandra 532.
II. Philosophie 533.
III. Medizin 534.
IV. Jungfräulichkeit bis zur Eheschließung. a. Allgemein 537. b. Rechtsquellen 538. c. Virginitätssimulation u. Jungfräulichkeitsproben 539. d. Liebesromane der Kaiserzeit 540.

B. Judentum.
I. Jungfräulichkeit bis zur Eheschließung 541.
II. Lebenslange Jungfräulichkeit. a. Allgemein 542. b. Essener 542. c. Therapeuten 544. d. Rabbinisches Judentum 546.

C. Christlich 547.
I. Erstes bis drittes Jh. a. Neues Testament 547. b. Apostolische Väter u. Apologeten 548. c. Clemens v. Alex. 550. d. Origenes 551. e. Anfänge des Jungfrauenstandes 553. 1. Tertullian 553. 2. Traditio apostolica 555. 3. Cyprian 555. 4. Synoden. α. Elvira (frühes 4. Jh.) 556. β. Ancyra (314?) 557. 5. Ergebnis 557. f. Apokryphe Apostelakten 558. 1. Andreasakten 558. 2. Johannesakten 559. 3. Paulusakten 559. 4. Petrusakten 560. 5. Thomasakten 561. g. Enkratismus u. Verwandtes 562. h. Jungfräulichkeit u. Prophetie 564.
II. Zeit der Reichskirche. a. Allgemein 565. b. Methodius v. Olympus 567. c. Gregor v. Nyssa 570. 1. Theologisches Konzept 570. 2. Soziale Dimension 571. d. Ambrosius 573. e. Jungfrauenstand. 1. Allgemein 575. 2. Motive 575. 3. Lebensformen 577. 4. Liturgie u. Kirchenrecht 579. 5. Virgo lapsa 580. 6. Staatliches Recht 582. f. Exklusives Jungfräulichkeitsideal. 1. Allgemein 583. 2. Eustathianer 583. 3. Apostolische Konstitutionen 584. 4. Hierakas 585. 5. Weitere 586. 6. Syrien 586. g. Widerstand gegen die Dominanz des Jungfräulichkeitsideals 587.

Vorbemerkung. Im Mittelpunkt des Art. steht das religiöse Ideal lebenslänglicher J., das die Christen im 3./4. Jh. theologisch entwickelt u. im Jungfrauenstand institutionalisiert haben. Ein vergleichbares J.ideal fehlte in der nichtchristl. Antike. Das Christentum wurde jedoch mit einer Fülle sehr unterschiedlicher J.vorstellungen in Religion, Philosophie, Medizin, Literatur u. Recht konfrontiert, die in Kaiserzeit u. Spätantike an Bedeutung gewannen u. ältere Traditionen überlagerten, doch nie das Gewicht des J.ideals in der Kirche erreichten. Die christl. Auseinandersetzung erfolgte überwiegend durch polemische Herabsetzung paganer J.vorstellungen, was jedoch nicht ausschloß, daß viele Einzelelemente in das christl. Konzept eines J.ideals einflossen. Behandelt wird im folgenden nur programmatische J. aus religiösen, philosophischen oder medizinischen Gründen sowie gesellschaftlicher Konvention, nicht lediglich faktische sexuelle Unberührtheit. Dem christl. Sprachgebrauch entsprechend wird J. auf Frauen u. Männer bezogen.

A. Griechisch-römisch. I. Jungfräulichkeit in der Religion. a. Priesterschaften mit dem Erfordernis der Jungfräulichkeit. 1. Allgemein. In der Religion der griech.-röm. Antike spielte sexuelle *Abstinenz eine wichtige Rolle. Grundlage war die Forderung nach kultischer Reinheit (ἁγνεία) im Umgang mit der Gottheit, die durch Befleckung (μίασμα) zerstört wurde (R. C. T. Parker, Miasma [Oxford 1983] 74/103; W. Burkert, Griech. Religion [1977] 132/5; H. Cancik, Reinheit u. Enthaltsamkeit in der röm. Philosophie u. Religion: F. v. Lilienfeld [Hrsg.], Aspekte frühchristlicher Heiligenverehrung = Oikonomia 6 [1977] 1/15). Neben *Geburt, Tod u. Mord galt der *Geschlechtsverkehr als eine solche Befleckung, u. die Forderung nach sexueller Enthaltsamkeit diente der Wahrung bzw. Wiederherstellung der kultischen Reinheit. In den meisten Fällen wurde lediglich eine temporäre Enthaltsamkeit von unterschiedlicher Dauer gefordert (Belege: Fehrle 155/60; Parker 90/2); für einige männliche u. besonders weibliche Priesterschaften gab es jedoch auch die Voraussetzung der J., wie sie besonders Pausanias für griechische Kulte belegt (Turner 181/205). – Überwiegend handelte es sich dabei nicht um lebenslange J., vielmehr wurden Jugendliche zum vorübergehenden Tempeldienst bis zum Eintritt der Geschlechtsreife bzw. ihrer Heirat geweiht (U. Pestalozza, Sacerdoti e sacerdotesse impuberi nei culti di Athena e di Artemide: StudMatStorRel 9 [1933] 173/202). Jungfräuliche Priester (-innen) dienten häufig, aber nicht ausschließlich jungfräulichen Göttinnen (Fehrle 99. 112 hat Bedenken hinsichtlich der Ableitung der J. der Priesterinnen aus der J. der Göttin). So versah in Aigeira eine παρθένος das Amt einer Priesterin der Artemis, bis sie heiratete (Paus. 7, 26, 5); derselben Göttin diente eine jungfräuliche Priesterin beim Laphriafest in Patrai (ebd. 7, 18, 12); Pausanias kennt auch eine

jungfräuliche Artemispriesterin aus Kreta (3, 18, 4). Mehrere Belege gibt es für die J. der Artemispriesterinnen in Ephesus (Strab. 14, 33; Heliod. Aeth. 1, 22). Auf den hohen Wert der J. deutet eine Legende, die Pausanias im Zusammenhang mit der jungfräulichen Priesterin der Artemis Triklaria in Patrai wiedergibt: Die schöne Priesterin Komaitho verliebte sich in einen attraktiven Verehrer; nachdem der Vater die Heirat verbot, liebte sich das Paar wiederholt im Tempel der jungfräulichen Artemis, worauf die Göttin aus Rache die Stadt mit *Hungersnot u. Seuchen schlug. Auf Geheiß des delphischen Orakels mußten zur Abwendung des Unheils Menschenopfer dargebracht werden: nicht nur die beiden Täter, sondern auch weiterhin jedes Jahr die schönste Jungfrau u. der schönste Jüngling, bis der Zorn der Göttin besänftigt war (Paus. 7, 19, 1/6). Als Priester der Athene, der zweiten jungfräulichen Göttin, ist für Tegea ein Junge belegt, der sein Amt nur bis zur Pubertät versah, worauf offensichtlich besonders geachtet wurde (ebd. 8, 47, 3; vgl. 10, 34, 8), desgleichen eine jungfräuliche Priesterin derselben Göttin für Tritaia in Achaia (7, 22, 8f; vgl. Tert. castit. 13 allgemein zu virgines Minervae; weitere Belege: Turner 183). Am Aphroditetempel in Sikyon fungierte ein weiblicher Neokoros mit der Auflage der Abstinenz von jeglichem Geschlechtsverkehr neben einer Jungfrau, die ihr Priesteramt für ein Jahr übernahm; nur diese beiden durften den Tempel betreten (Paus. 2, 10, 4); ,nur diejenigen können unbefangen der Göttin des Geschlechtslebens nahen, die von ihren 'Werken' ausgeschlossen sind' (Burkert aO. 162). In Sparta waren die Priesterinnen der Apollotöchter Hilaeira u. Phoibe Jungfrauen; sie wurden wie die beiden Göttinnen Leukippiden genannt (Paus. 3, 16, 1). Häufig erwähnt wird die J. der Priesterinnen der *Iuno v. Lanuvium; dort wird auch von einer J.probe berichtet: Ein *Drache forderte ein jährliches Opfer aus der Hand einer Jungfrau, die nur in die Stadt zurückkehrte, wenn sie sich tatsächlich als Jungfrau erwiesen hatte (Cic. div. 2, 66; Propert. 4, 8, 3/14; M. Rothstein, Propertius Sextus. Elegien 2^2 [1924] 307/11: Keuschheitsprobe als ,Gottesurteil'; Ael. nat. an. 11, 16; Stahlmann 114; Sissa 84). Auch männliche Götter hatten jungfräuliche Priester (-innen) (Turner 186/8). So berichtet Pausanias, daß in früheren Zeiten derjenige Junge Priester des Zeus in Aigion wurde, der einen Schönheitswettbewerb gewonnen hatte, u. daß er dieses Amt bis zum ersten Bartwuchs behielt (7, 24, 4). Achilleus Tatios belegt eine jungfräuliche Panpriesterin (8, 6). Für die Insel Kalaureia ist eine jungfräuliche Priesterin des Poseidon belegt, die ihr Amt mit der Heirat abgab (Paus. 2, 33, 2; zu weiteren Priesterschaften mit dem Zugangskriterium der J. Fehrle 75/112). – Neben Priesterschaften mit der Auflage temporärer J. finden sich, allerdings wesentlich seltener, Belege für lebenslang jungfräuliche Priester (-innen). So bezeugt Pausanias eine Priesterin u. einen Priester am Tempel der Artemis Hymnia im Gebiet von Orchomenos in Arkadien, die beide lebenslang jungfräulich blieben u. ein zurückgezogenes Leben führten, das sich in einer nicht genauer beschriebenen Weise von dem der Normalbürger unterschied, mit denen sie kein Bad besuchten u. deren Privathäuser sie nie betraten (8, 13, 1; christliche Parallelen u. Sp. 555f. 577). Auch für das Heiligtum des Herakles in Thespiai (Böotien) ist eine lebenslang jungfräuliche Priesterin bezeugt. Pausanias referiert eine ätiologische Herleitung, die er selbst aber für unglaubwürdig hält: Sie verstand die J. der Priesterin als eine Strafe, die Herakles gegen diejenige der fünfzig Töchter des Thestios verhängt habe, die als einzige den Geschlechtsverkehr mit ihm verweigerte (9, 27, 6; weitere Belege: Fehrle 162; Parker 92/4). – Auch frühchristliche Autoren, wie Hieronymus u. besonders Tertullian (s. u. Sp. 530), berichten von paganen jungfräulichen Priesterinnen, um Christinnen nach dem Quanto-maius-Prinzip zur sexuellen Enthaltsamkeit bzw. J. anzuhalten oder die höherwertige christl. J. polemisch davon abzusetzen. Zwar sind sie ebenso wie manche nichtchristl. Quelle keine sicheren Belege für J. als Zugangsvoraussetzung konkreter Priesterschaften, spiegeln aber um so mehr die geläufige Vorstellung einer Verbindung von J. u. paganem Kult wider (Hieron. adv. Iovin. 1, 41 [PL 23, 282/5]; Tert. uxor. 1, 6, 3/5; castit. 13, 1/3; monog. 17, 1/5; E. Bickel, Diatribe in Senecae philosophi fragmenta [1915]; H. Pétré, L'exemplum chez Tertullien [Dijon 1940] 67/71; C. Moreschini / J.-C. Fredouille: SC 319 [Paris 1985] 193 zur Abhängigkeit des Hieronymus von Tertullian; s. auch u. Sp. 530).

2. Vestalinnen. Die Ursprünge der in der heidn. Antike hoch angesehenen u. in der

christl. Spätantike bekanntesten Priesterschaft mit dem Erfordernis der J. lassen sich kaum noch fassen; genetische Erklärungen bleiben in hohem Maße hypothetisch (H. Cancik-Lindemaier, Kultische Privilegierung u. gesellschaftliche Realität: Saeculum 41 [1990] 2f). Die Quellen (zusammengestellt ebd. 3/6) deuten die J. sehr unterschiedlich. Die zuerst vier, später sechs Vestalinnen wurden im Alter von 6/10 Jahren durch captio rekrutiert (C. Koch 1744/7; zu den begleitenden Riten [Abschneiden der Haare, Wechsel der Kleidung u. der Frisur] M. C. Martini, Carattere e struttura del sacerdozio delle Vestali 2: Latom 56 [1997] 477/90; christliche Parallelen u. Sp. 555. 579) u. lebten von ihren Familien getrennt ständig im Atrium des Vestatempels (Martini aO. 259/63); mit vielen Privilegien (unter anderem fasces u. Ehrenplätze im Theater; zu den Ehrenplätzen für christl. Jungfrauen u. Sp. 575. 581) versehen u. finanziell wohlversorgt (Stahlmann 138f), unterstanden sie nicht mehr der patria potestas, waren damit von jeder Gewalt frei (M. Kaser, Das röm. Privatrecht^2 = HdbAltWiss 10, 3, 3, 1 [1971] 84_8) u. hatten das ius testamenti faciundi (christliche Parallelen u. Sp. 582); starb eine Vestalin ohne Testament, erbten nicht die Verwandten, sondern der Staat (A. Staples, From good goddess to Vestal virgins [London 1998] 138/45). – Die Vestalinnen mußten die J. 30 Jahre lang bewahren, danach durften sie heiraten oder eine andere Lebensform wählen. Nach Dion. Hal. ant. 2, 67, 2 u. Plut. vit. Num. 10, 4 haben aber nur wenige von dieser Möglichkeit, die im Ruf stand, Unglück zu bringen, Gebrauch gemacht; die meisten Vestalinnen blieben also lebenslang jungfräulich (zur Hochachtung einer Vestalin nach 57 Dienstjahren Tac. ann. 2, 86). Der Stellenwert der J. war sehr hoch; allerdings galt die J. der Vestalinnen in der nichtchristl. Antike nie als vorbildlich für andere Frauen (Stahlmann 118). Daß das jungfräuliche Leben der Vestalinnen jedoch durchweg ‚als beschwerlich u. wenig attraktiv angesehen wurde' u. ihre hohe gesellschaftliche Stellung auf Mitleid beruhte (ebd. 138/40), läßt sich mangels einschlägiger Belege nicht nachweisen u. ist eher unwahrscheinlich. Während die Vestalinnen bei der Vernachlässigung ihrer eigentlichen Aufgabe, des Hütens des Vesta-Feuers, mit dem Auspeitschen durch den pontifex maximus eine vergleichsweise milde Strafe traf, obwohl man das Verlöschen des Feuers als akute Gefährdung Roms verstand (G. Wissowa, Art. Vesta: Roscher, Lex. 6, 253), wurde der Verlust der J. ungleich schärfer geahndet (christliche Parallelen u. Sp. 556f. 580f): Der Liebhaber wurde ungeachtet seiner sozialen Stellung öffentlich zu Tode gepeitscht (eine typische Sklavenstrafe), die Vestalin nach einer Untersuchung durch den pontifex maximus auf rituellem Wege lebendig begraben. Die Deutung der J. wie der Bestrafung ihres Verlustes war in der Antike sehr unterschiedlich. Plutarch stellt zwei Erklärungen vor (vit. Num. 9, 10): Nach der einen kann man das reine unvergängliche Wesen des Feuers nur reinen u. unbefleckten Körpern anvertrauen (vgl. Dion. Hal. ant. 2, 66, 2), nach der anderen besteht eine Ähnlichkeit zwischen der Unfruchtbarkeit des Feuers u. der vestalischen J. Ovid leitet die J. der Vestalinnen aus der J. der Göttin Vesta ab, die nur keuschen Händen den Zutritt zu ihren Opfern gestatte, spielt daneben aber auch auf das Motiv der Unfruchtbarkeit an (fast. 6, 287/94; C. Korten, Ovid, Augustus u. der Kult der Vestalinnen [1992] 122f; vgl. allerdings Stahlmann 119f zu Elementen der Vestalinnentradition, die auf ein Verständnis von Unberührtheit als aufgespeicherter Fruchtbarkeit hinweisen könnten). Livius meint, Numa habe die Vestalinnen durch das J.kriterium venerabiles ac sanctas machen wollen (1, 20, 3); ihren Gebeten schrieb man übernatürliche Kräfte zu (Stahlmann 123/5). Insgesamt wurde das Gebot der J. in engem Zusammenhang mit der auch in vielen anderen leges sacrae geforderten kultischen Reinheit gesehen; während diese bei Priesterschaften ohne ständige kultische Präsenz meist durch ein- oder mehrtägige sexuelle Enthaltsamkeit wiederhergestellt wurde, erforderte der ständige Dienst am Vestafeuer ununterbrochene Reinheit u. damit den gänzlichen Verzicht auf Geschlechtsverkehr (anders M. Beard, The sexual status of Vestal virgins: JournRomStud 70 [1980] 12/27 unter Hinweis auf Elemente des antiken Vestalinnenbildes, die als matronal [captio, Kleidung, Haartracht] bzw. männlich [fasces, Rechtsstellung] interpretiert worden seien, was auf geschlechtliche Rollenambivalenz hinweise; ähnlich J. Scheid, Le flamine de Jupiter, les Vestales et le général triomphant: Le temps de la réflexion 7 [1986] 224f). Darüber hinaus

ist die strikte, nicht nur örtliche, sondern auch rechtliche Herauslösung der Vestalinnen aus ihren Familien wohl auch im Sinne einer gänzlichen Übereignung an die Gottheit zu verstehen (C. Koch 1734; anders Staples aO. 131/56; Stahlmann 121; christliche Parallelen [Übereignung der Jungfrau an den himmlischen Bräutigam Christus] u. Sp. 561. 574; eine wohl eher einen Nebenaspekt erfassende sozialgeschichtliche Deutung bei Cancik-Lindemaier aO. 14f: Ablösung aus der Familie zur Verhinderung von Untergruppen in der Kleingruppe der Vestalinnen), die nach Plut. vit. Num. 10, 4 auch über die dreißigjährige Dienstzeit hinaus Wirkung zeigte. So wird auch verständlich, warum die Verletzung der Keuschheit den für Rom so folgenschweren Zorn der Gottheit hervorrief, der wiederum durch lebendiges Begraben der nun unrein gewordenen Vestalin besänftigt werden sollte (A. Fraschetti, La sepoltura delle Vestali e la città = CollÉcFrançRome 79 [Rome 1984] 110/2). Möglicherweise wurde die in den Pontifikalannalen im einzelnen festgehaltene Maßnahme anders als beim männlichen Partner nicht als Bestrafung durch Tötung verstanden (Martini aO. 247f), sondern als Übereignung an die Erdgottheit Vesta (die Vestalin wurde in einen unterirdischen Raum mit Lampe u. verschiedenen Nahrungsmitteln gebracht, bevor der Einstiegsschacht zugeschüttet wurde; das ist aber nicht notwendig als ‚Heilige Hochzeit' zu deuten [so F. Hampl, Zum Ritus des Lebendigbegrabens von Vestalinnen: Festschr. R. Muth = Innsbr. Beitr. z. Kulturwiss. 22 (Innsbruck 1983) 165/82]; andere Interpretationen [unter anderem die Prodigienthese Wissowas u. die Opferthese] bei C. Koch 1747/53; Stahlmann 132/6 mit der wohl kaum beweisbaren Hypothese, alle Vestalinnen seien ursprünglich nach ihrer 30jährigen Amtszeit lebendig begraben worden). Daß die J. der Vestalin in der Spätantike als unabdingbare Voraussetzung ihrer hohen Stellung galt, zeigt auch Hist. Aug. vit. Valer. 6 mit der Bemerkung, daß die virgo Vestalis maxima nur, solange sie incorrupta sei, der Zensur nicht unterliege. – Die kaiserzeitlichen u. spätantiken Deutungen der Lebensform u. der J. der Vestalinnen zeigen bei allen Unterschieden im Detail enge Berührungspunkte mit dem frühchristl. J.ideal, dem Jungfrauenstand u. dem weiblichen *Mönchtum. Hier lag wohl auch die Ursache dafür, daß sich christliche Autoren erstaunlich häufig mit den Vestalinnen beschäftigten, meist, um das christl. J.ideal an ihnen zu messen (C. Leveleux, Des prêtresses déchues. L'image des Vestales chez les pères de l'église [Paris 1995]; C. Krumeich, Hieronymus u. die christl. feminae clarissimae [1993] 247/50). Ihre Enthaltsamkeit konnte mit Respekt (im Sinne eines Tadels für weniger enthaltsame Christen) zur Kenntnis genommen werden (Tert. monog. 17, 4), auch wenn man sie als Nachahmung christl. Ideale durch den Teufel verstand (Tert. uxor. 1, 6, 3; castit. 13, 2); meist jedoch wurde die J. der Vestalinnen polemisch von der überlegenen, asketisch geprägten christl. J. abgesetzt (zB. Ambr. ep. 73 [18], 11f [CSEL 82, 3, 40f]; virginit. 13; virg. 1, 15; Prud. c. Symm. 2, 911/1113 [CCL 126, 243/9]). Der captio im Kindesalter bei den Vestalinnen wurde der freiwillige Entschluß der christl. Jungfrauen gegenübergestellt, den Privilegien u. finanziellen Vorteilen die Armut, der Teilnahme an grausamen spectacula der Verzicht darauf, der zeitlich auf 30 Jahre begrenzten J. die immerwährende, der nur äußerlich-körperlichen Reinheit die geistliche (R. Schilling, Vestales et vierges chrétiennes dans la Rome antique: RevScRel 35 [1961] 113/29; Desanti, Vestali; Stahlmann 143/9). Anlaß der andauernden Polemik gegen die Vestalinnen war wohl zum einen die Irritation über religiös motivierte J. paganer Provenienz angesichts der Vorstellung vom genuin christl. Charakter des J.ideals (A. D. Nock, Essays on religion and the ancient world 1 [Oxford 1972] 252/70 mit Indizien für eine steigende Bedeutung der Vestalinnen im paganen Bereich im 3. Jh.), zum anderen die auch von christlichen Zeitgenossen nicht zu übersehenden Parallelen zwischen den Vestalinnen u. dem christl. Jungfrauenstand (Desanti, Vestali 480/3. 486/8; Stahlmann 143/9 betont dagegen die Differenz zwischen den beiden Keuschheitskonzepten); der direkte Übergang der virgo Vestalis maxima Claudia in den Jungfrauenstand mag dies illustrieren (4. Jh.; Prud. perist. 2, 527f [CCL 126, 275]; CIL 6, 32422; H. Leclercq, Art. Vestale chrétienne: DACL 15, 2, 2988f; ProsLatRomEmp 1, 206 s. v. Claudia nr. 4; Desanti, Vestali 487_{66} sieht una linea di continuità). Das Institut der Vestalinnen hat sich erstaunlich lange gehalten; nach der endgültigen Streichung der Staatszuwendungen iJ. 382, gegen die sich Symma-

chus (rel. 3, 11 [MG AA 6, 282]) unter mehrfachem, offensichtlich berechnendem Hinweis auf die Keuschheit u. die dem Wohl des Staates geweihte J. der Vestalinnen an den christl. Kaiser wandte, hören gegen Ende des 4. Jh. die Nachrichten allerdings auf (C. Koch 1760).

b. Prophetie. Nach weit verbreiteter Vorstellung eigneten sich Jungfrauen in besonderer Weise als Prophetinnen (Th. Hopfner, Art. Askese: PW Suppl. 7 [1940] 57; Turner 198/205 mit Belegen). Nach Diod. Sic. 16, 26, 6 sind ‚in alten Zeiten Orakel von Jungfrauen gegeben worden, weil sie körperlich rein waren u. so der Artemis glichen'.

1. Pythia. Die in der christl. wie nichtchristl. Antike bekannteste Prophetin war die delphische Pythia, die in den Quellen zumeist als Jungfrau gilt (Sissa 7/70; W. Fauth, Art. Pythia: PW 24 [1963] 519; Fehrle 7/9. 75/89 mit Belegen; Leisegang 32f; H. W. Parke / D. E. W. Wormell, The Delphic oracle 1 [Oxford 1956] 35 mit Rekonstruktionsversuch der tatsächlichen Verhältnisse in Delphi). Plutarch stellt die J. als wichtige Voraussetzung ihrer prophetischen Tätigkeit heraus (def. orac. 51, 438BC). Sie ist für ihn Ausdruck einer durch nichts, d. h. durch keine weiteren Bindungen, gestörten Empfänglichkeit für die Vereinigung mit dem Pneuma des Gottes, die erst zum *Enthusiasmos u. damit zur Fähigkeit der Prophetie führt. J. wird also als Voraussetzung der göttlichen Besitzergreifung gedacht; ob dies allerdings im Sinne einer Art sexueller Vereinigung der jungfräulichen Prophetin als Braut mit dem Gott als Bräutigam gemeint war (Sissa 27. 37 im Anschluß an Fehrle 7; kritisch Turner 179f), muß offenbleiben. Christliche Kritiker des Orakels haben diese Besitzergreifung durch das Pneuma in diesem Sinne dinglich-polemisch dargestellt: Der als Dämon verstandene Gott steige in Form von Dämpfen aus der Erdspalte unter dem Tripus in der kastalischen Höhle auf, dringe durch die Genitalien in die Prophetin ein, vereinige sich mit ihr u. inspiriere sie zu ihren Orakeln (Joh. Chrys. in 1 Cor. hom. 29, 1 [PG 61, 242]; Orig c. Cels. 7, 3); deshalb sprach ihr Origenes die J. ab (ebd. 7, 5).

2. Sibyllen. Auch die Sibyllen galten traditionell als Jungfrauen; häufig trugen sie den Beinamen virgo (A. Rzach, Art. Sibyllen: PW 2 A, 2 [1921] 2079; Fehrle 9. 77f; D. S. Potter, Prophecy and history in the crisis of the Roman empire [Oxford 1990] 115f). Mit Apoll verband sie ein in den Quellen sehr unterschiedlich konzipiertes, gelegentlich ambivalentes Verhältnis. Nach Ovid. met. 14, 130/44 hat er die Sibylle v. Cumae ohne Erfolg mit verlockenden Geschenken zu überreden versucht, ihm ihre J. zu opfern. Pausanias dagegen berichtet, daß eine in Delphi lozierte Sibylle sich im Zustand der Raserei u. Ergriffenheit durch Apoll Herophile, Artemis u. auch Frau, Schwester u. Tochter des Gottes genannt habe. Auf ihrem Grabstein wiederum habe sie sich als παρθένος bezeichnet (10, 12, 1/6; weitere pagane Belege zur J. der Sibyllen: Potter aO. 116_{59}). Anders als Pythia standen die Sibyllen bei den Christen in hohem Ansehen (M. Haidenthaller, Tertullians zweites Buch ‚Ad nationes' u. ‚De testimonio animae' [1942] 169/74; H. W. Parke, Sibyls and sibylline in classical antiquity [London 1988] 152/73). Dies lag in erster Linie daran, daß sich die Christen im Anschluß an die Juden ihre Prophetien adaptierend, interpolierend u. fortschreibend im Sinne eines nichtchristl. Zeugnisses für die Wahrheit des Christentums als Propagandainstrument zunutze machten (W. Speyer, Art. Fälschung: o. Bd. 7, 259). Doch auch die J. trug zu ihrem Ansehen unter Christen bei; für Hieron. adv. Iovin. 1, 41 (PL 23, 283) war es die virginitas, die die Sibylle auszeichnete; ihre Fähigkeit zur divinatio sei geradezu praemium virginitatis. In diesem Zusammenhang ist wohl auch die sicher christlich interpolierte Vorhersage Orac. Sibyll. 2, 49f zu verstehen, daß Gott denen, die ihre J. bis zum Ende bewahren, einen unvergänglichen Preis geben wird.

3. Kassandra. Als jungfräulich galt auch die Unheilsprophetin Kassandra, die sich entgegen ihrem Versprechen Apoll verweigerte (Sissa 39: rebellious virginity), der, in Liebe zu ihr entbrannt, sie mit der Sehergabe ausgestattet hatte. Zur Strafe konnte sie nur Unheil prophezeien u. stieß dabei ständig auf Unglauben (Fehrle 78f mit Belegen; Sissa 37f; J. Davreux, La légende de la prophétesse Cassandre [Paris 1942] 51; D. Neblung, Die Gestalt der Kassandra in der antiken Literatur [1997] 81 [zu Lykophron]. 234f; Turner 200). – Insgesamt (weitere Beispiele jungfräulicher Prophetinnen: Hopfner aO. 57) scheint die Verbindung von Prophetie u. J. zwei Wurzeln gehabt zu haben. Selten belegt ist das Motiv der kultischen Rein-

heit. Häufig dagegen ist eine besonders intensive Beziehung zum Orakel gebenden Gott, bei der die J. eine Voraussetzung der Aufnahme der göttlichen Inspiration etwa durch ein Pneuma im Sinne eines Enthusiasmos darstellt; daß dies, abgesehen von der christl. Polemik, als eine Liebesvereinigung zwischen Gott u. Prophetin gedacht worden sei, bleibt trotz aller erotischen Konnotationen unbelegt (anders W. Speyer, Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld 1 [1989] 364; J. Schmid, Art. Brautschaft, heilige: o. Bd. 2, 536).

II. Philosophie. Lebenslängliche J. als Ideal läßt sich in der griech.-röm. Philosophie nicht nachweisen. Auch diejenigen Schulen, die wie Epikureismus (*Epikur) u. Kynismus die *Ehe als der philosophischen Lebensform abträglich ablehnten, propagierten nicht die J. (Foucault 3, 202/8; K. Gaiser, Für u. wider die Ehe [1974]; Lohse 54f). Im Zuge der zunehmenden Betonung der Askese in der kaiserzeitlichen Philosophie (Francis) bildete sich jedoch in einzelnen Schulen, bes. in Stoa, Platonismus u. Neupythagoreismus, eine Reihe von Elementen, die in christlichen J.theorien wieder aufgegriffen wurden. Hier ist die Tendenz zur ‚Konjugalisierung' (Foucault) der Geschlechtsbeziehungen zu beobachten: Nicht nur der Frau, sondern zunehmend auch dem Mann wird empfohlen, den *Geschlechtsverkehr auf die Ehe zu beschränken, d. h. vor der Ehe jungfräulich zu bleiben u. damit unter Beweis zu stellen, daß er seine eigene Sexualität beherrscht (Epict. ench. 33, 8; H. Strathmann, Geschichte der frühchristl. Askese 1 [1914] 288). Der Mensch soll sein Geschlechtsleben im Bewußtsein der Tatsache gestalten, daß er Teil (μέρος) Gottes ist, Gott in ihm wohnt u. alles sieht u. hört (Epict. diss. 2, 8, 12/4); schon Platon hatte in der Askese einen Prozeß des Gott-Ähnlich-Werdens gesehen (Theaet. 176BC), eine Vorstellung, die christlich gewendet bei der theologischen Begründung des J.ideals große Wirkung zeigte (Lohse 49; zur zunehmenden Beschränkung des *Geschlechtsverkehrs auf *Ehe u. besonders Zeugung von Nachkommen G. Delling: o. Bd. 10, 816f; A. Oepke: o. Bd. 4, 653f). Weiter ging Porphyrius, der im Prinzip jede sexuelle Aktivität als Befleckung ablehnte u. daher die J. für einen idealen Zustand hielt; die Sexualität sei eine Leidenschaft, die die Seele des Weisen an den Körper binde u. ihren Wiederaufstieg in das Reich des Intelligiblen erschwere. Doch die Notwendigkeit, Nachkommen zu zeugen, legitimiere den Geschlechtsverkehr, wenn er sich auf diesen Zweck beschränke (abst. 4, 20; vgl. 1, 31, 1; 3, 10, 5f; D. M. Cosi, Astensione alimentare e astensione sessuale nel De abstinentia di Porfirio: Bianchi 689/701; Lohse 77). Programmatischen Verzicht auf Ehe u. Geschlechtsverkehr von Jugend auf u. damit lebenslange J. behauptet Philostrat von *Apollonius v. Tyana (vit. Apoll. 1, 13. 33); sie wird als Höhepunkt einer konsequent asketischen Grundhaltung begriffen, die die Selbstbeherrschung angesichts der sexuellen Begierde in den Mittelpunkt stellt (Eus. c. Hierocl. 12 [SC 333, 131]; Francis 101. 127 auch zur Verbindung von Askese u. Prophetie). Von Zeitgenossen ist die ständige geschlechtliche Askese des Apollonius allerdings in Zweifel gezogen worden (Philostr. aO.). Im Unterschied zum Christentum, das für sein J.ideal in allen Schichten Anhänger fand, scheint die Reflexion über u. die Ausübung von geschlechtlicher Askese im paganen Bereich nicht weit über die Zirkel der Philosophen hinausgedrungen zu sein. Außerhalb dieser Kreise galt, wie zB. mehrere Stellen in den Liebesromanen der Kaiserzeit deutlich machen, programmatische u. freiwillige sexuelle Enthaltsamkeit als ein Spezifikum von Philosophen (Goldhill 98f); so wird auch verständlich, warum *Galenos die lebenslange J. von Christen als Ausdruck einer philosophischen Haltung begriff (s. u. Sp. 550; Francis 34; R. L. Wilken, Die Christen, wie die Römer sie sahen [Graz 1986] 92/5).

III. Medizin. Offensichtlich im Zusammenhang mit der Aufwertung der sexuellen Askese in der zeitgenössischen Philosophie entstand im 2. Jh. in der Medizin eine Kontroverse über die Frage, ob lebenslange J. der Gesundheit zu- oder abträglich sei (*Abstinenz; Rousselle 96f. 104f; Foucault 3, 161; Pinault; Stahlmann 93/9; P. Manuli, Donne mascoline, femmine sterili, vergini perpetue. La ginecologia greca tra Ippocrate e Sorano: S. Campese u. a. [Hrsg.], Madre materia. Sociologia e biologia della donna greca [Torino 1983] 149/85; D. Gourevitch, Le mal d'être femme. La femme et la médicine dans la Rome antique [Paris 1984] 105/8). – Die Argumente gibt als erster Soran im einzelnen wieder (gynaec. 1, 30/2 [CMG 4, 20/2]). Für

die gesundheitsfördernde Wirkung der J. führt er an: Jungfrauen kennten wegen ihrer sexuellen Unerfahrenheit nicht die Begierden, die die Liebenden blaß, schwach u. mager machten; sexuelle Abstinenz mache die Frauen stärker, größer u. gesünder, da der bei Frauen analog zu den Männern gedachte Samenerguß beim Geschlechtsverkehr zu einer Schwächung führe. Auch aus der Tierwelt werden Beispiele dafür beigebracht, daß Enthaltsamkeit zu Stärke u. Größe führt. Empfängnis, Schwangerschaft u. Geburt bewirkten dagegen eine Erschöpfung u. Auslaugung des weiblichen Körpers (ebd. 1, 30 [20]). Die Gegner der lebenslangen J. führen dagegen an, daß Jungfrauen häufig unter stärkerem sexuellen Druck litten als verheiratete Frauen, daß der Samenerguß der Frau beim Geschlechtsverkehr normalerweise erleichternd u. gesundheitsfördernd wirke u. nur schade, wenn er zu häufig geschehe, daß der Vergleich mit der Tierwelt aus anatomischen Gründen unangemessen sei, daß J. zu Fettleibigkeit, Menstruationsbeschwerden u. zur Ansammlung schädlicher Substanzen im Körper führe u. von daher riskanter sei als Schwangerschaft u. Geburt (ebd. 1, 31 [20f]). Soran selbst stimmt den Anhängern der J. unter rein medizinischen Aspekten zu. Für ihn ist der Geschlechtsverkehr medizinisch gesehen schädlich (ein Standpunkt, den auch viele andere medizinische Autoren der Kaiserzeit teilten; Belege: Pinault 127f; Foucault 3, 149), die lebenslange J. (auch bei Männern) dagegen gesund. Nach Pinault 133 ist der natürliche u. damit gesunde Zustand der Frau für Soran die J. Frauen, die aus religiösen oder rechtlichen Gründen am Geschlechtsverkehr gehindert sind, wie etwa jungfräuliche Priesterinnen, zeigten die größte Widerstandsfähigkeit gegenüber Krankheiten. Fettleibigkeit u. Menstruationsbeschwerden, die die Gegner für Folgeerscheinungen der J. hielten, seien dagegen auf mangelnde körperliche Betätigung zurückzuführen. Lediglich unter gesellschaftlich-ethischen Aspekten hält Soran den Geschlechtsverkehr für notwendig, da beide Geschlechter nach der Regel der Natur an der Erzeugung von Nachkommenschaft mitwirken müssen (gynaec. 1, 32 [21f]). – Die medizinische Hochschätzung der J. durch Soran, die von christlichen Autoren als zusätzliches Argument für ihr J.ideal aufgegriffen wurde, steht in bezeichnendem Gegensatz zu den Vorgaben der hippokratischen Medizin, die J. bzw. den Verzicht auf Geschlechtsverkehr für eine wichtige Ursache weiblicher Krankheiten, maßvolle, aber regelmäßige sexuelle Aktivitäten, Schwangerschaft u. Geburt dagegen für die unumgängliche Voraussetzung der Gesundheit der Frau hielt (Rousselle 44f; Stahlmann 87; Pinault 129f zu den medizinischen Hintergründen). Hippokrates schildert in Περὶ παρθενίων sogar ein Krankheitsbild mit Wahnvorstellungen u. Suizidneigung, das in erster Linie bei Jungfrauen zu diagnostizieren u. am besten durch Heirat u. Schwangerschaft zu kurieren sei (de virg.: 8, 466/70 Littré; Stahlmann 88f; E. D. Baumann, Die Krankheit der Jungfrauen: Janus 43 [1939] 189/94 mit Parallelen; Rousselle 92/110). – Daß die unterschiedlichen Positionen nicht lediglich auf medizinisch-fachlichen Erwägungen beruhten, sondern eng mit dem Bild der gesellschaftlichen Stellung der *Frau verknüpft waren, liegt auf der Hand. Um so notwendiger ist es, die von Soran dokumentierte Kontroverse des 2. Jh. um die medizinische Bewertung lebenslanger J., die auch *Galen (mehr für Männer als für Frauen) bezeugt (Stahlmann 100/3), historisch einzuordnen. Daß die Begegnung der Ärzte mit dem Christentum der Anlaß für die Diskussion war (ebd. 99), ist angesichts seiner geringen Bedeutung u. der kleinen Zahl seiner Asketen im 2. Jh. sehr unwahrscheinlich, obwohl Galen das J.ideal der Christen durchaus wahrgenommen hat (R. Walzer, Galen on Jews and Christians [Oxford 1949] 15; ders.: o. Bd. 8, 782f). Am ehesten wird man, ausgehend von der Einbindung der medizinischen Autoren in den philosophischen Diskurs (Foucault 3, 133f), mit einer Widerspiegelung der Diskussion um die zunehmend asketische Einschätzung des Körpers u. der Sexualität sowie der damit einhergehenden Praxis bewußt asketisch, d. h. wohl auch schon jungfräulich, lebender Männer u. Frauen zu rechnen haben (Pinault 132/4; P. Manuli, Elogio della castità. La ginecologia di Sorano: Memoria 3 [1982] 39/49 zu Sorans angenommener epikureischer Ausrichtung; dazu kritisch Stahlmann 97/9, die eine Nähe zum Skeptizismus annimmt). Daß Galen bei aller Distanz zum Christentum gerade dessen J.ideal als wahrhaft philosophisch ansah, weist deutlich in diese Richtung. Rousselle 34 meint sogar nachweisen zu können, die Zahl der bewußt keusch le-

benden Männer sei so groß gewesen, daß sie eine demographische Stagnation der oberen Schichten des röm. Reiches zur Folge hatte. – Daneben spielte J. in der antiken Medizin noch bei zwei Fragestellungen eine Rolle: zum einen bei der Diskussion über das medizinisch günstigste Alter für die Defloration (Rousselle 52/4; Foucault 3, 170f; Stahlmann 90/2 zu Rufus v. Ephesus; Soran. gynaec. 1, 33/5 [CMG 4, 22/5]), zum anderen in einer Kontroverse des 2. Jh. über die Existenz des jungfräulichen Hymens, der von der großen Mehrheit der Mediziner in Abrede gestellt, von den christl. Autoren, die ja überwiegend medizinische Laien waren, aber ohne weiteres vorausgesetzt wurde (E. Specht, Parthenogenese u. Kopfgeburten: Feminist. Studien 5 [1986] 76f; Sissa; Stahlmann 104/9).

IV. Jungfräulichkeit bis zur Eheschließung. a. Allgemein. Während die Hochschätzung lebenslanger J. auf enge Bereiche des Kults u. der Philosophie beschränkt war u. eine virgo intacta, die unverheiratet blieb, an Ansehen verlor (Catull. 62, 56/8), war die Forderung, daß eine ehrbare Frau, die den Status einer mater familias anstrebte, bis zur *Eheschließung jungfräulich zu bleiben hatte, besonders in der Kaiserzeit allgemein akzeptiert (P. Watson, Puella and virgo: Glotta 61 [1983] 143). Die virgo intacta bzw. incorrupta war die begehrteste Braut, wie viele literarische u. epigraphische Belege zeigen (Stahlmann 22/4 unter anderem mit dem Hinweis auf Apul. apol. 92, 5/7). Sie garantierte nicht nur legitime Nachkommen bzw. Erben, offensichtlich das vorherrschende Motiv für die J.forderung, sondern brachte auch die besten Voraussetzungen mit, ihrem Gatten während der *Ehe eine uxor casta zu sein (S. Treggiari, Roman marriage [Oxford 1991] 105/7). Verantwortlich für die Bewahrung der J. vor der Ehe war der Vater, bei einem Heiratsalter von 12 bis 14 Jahren, wie es die Forschung bisher annahm, kein großes Problem. Sollte sich aber B. D. Shaw, The age of Roman girls at marriage: JournRomStud 77 (1987) 30/46 (vgl. auch R. P. Saller, Patriarchy, property and death in the Roman family [Cambridge 1994] 25/41 mit schichtenspezifischen Differenzierungen; *Jugend) mit seiner These vom durchschnittlichen Heiratsalter römischer Frauen von ca. 20 Jahren durchsetzen, stellt sich die Frage, wie angesichts der angenommenen Triebhaftigkeit u. Schwäche der Frau (Belege: Stahlmann 30/9) die Zeit zwischen Geschlechtsreife u. Verheiratung überbrückt wurde. In jedem Fall wurde häufig strikte Überwachung unverheirateter Frauen im väterlichen *Haus (II) propagiert, die sicherstellen sollte, daß sich kein unerwünschter Freier nähern konnte (Cic. Brut. 330; E. Eyben, Geschlechtsreife u. Ehe im griech.-röm. Altertum u. im frühen Christentum: E. W. Müller [Hrsg.], Geschlechtsreife u. Legitimation zur Zeugung [1985] 441. 448; A. Carson, Putting her in her place: D. M. Halperin u. a. [Hrsg.], Before sexuality [Princeton 1990] 147; Treggiari aO. 159 vermutet allerdings, vorehelicher Geschlechtsverkehr mit dem Verlobten sei erst in christlichen Zeiten zu einer ‚phobia' geworden). Diese Praxis übernahmen die Christen für die gottgeweihten Jungfrauen, die im väterlichen Haus lebten (s. u. Sp. 577).

b. Rechtsquellen. Deutlich spiegelt sich die Bedeutung der vorehelichen J. auch in den Rechtsnormen (Stahlmann 51/84; Arjava 217/20). So berichtet Plutarch von einem solonischen Gesetz, nach dem der Vater u. der Bruder berechtigt waren, eine παρθένος, die sie beim vorehelichen *Geschlechtsverkehr ertappten, in die Sklaverei zu verkaufen (vit. Sol. 23, 2). Im republikanischen Rom konnten Väter im Rahmen des Hausgerichts drakonische Strafen bis zur Tötung gegen gefallene Töchter u. deren Liebhaber verhängen (Stahlmann 52f; Mommsen, StrR 688/91). In der Kaiserzeit wurde nicht nur die vollendete Verführung einer virgo (stuprum; Stahlmann 58/63; Mommsen, StrR 695; E. Fantham, Stuprum. Public attitudes and penalties for sexual offences in republican Rome: Échos du monde classique 35 [1991] 267/91; A. Mette-Dittmann, Die Ehegesetze des Augustus [1991] 40/2. 77f) als öffentliches Delikt mit zunehmend härteren Strafen belegt, sondern schon der Versuch bzw. sexuelle Belästigung in Form einer Kontaktaufnahme auf der Straße bestraft (Dig. 47, 10, 15, 15. 22; dazu Stahlmann 54/8). Dahinter stand offensichtlich der Wunsch, jeden durch den Vater nicht kontrollierten Kontakt der virgo mit Männern zu unterbinden. Das Strafmaß wurde in der Spätantike noch einmal erhöht u. reichte von der Infamie (auch der Frau mit der Folge eines hohen Reputationsverlusts u. sozialer Degradierung außer bei Vergewaltigung) u. Einziehung der Hälfte des Vermögens über körperliche Züchtigung u.

Internierung auf Zeit (Inst. Iust. 4, 18, 4) bis zur Todesstrafe. Dabei war die Strafe für die Verführung einer noch nicht geschlechtsreifen virgo geringer als einer bereits gebärfähigen, was wohl darauf hinweist, daß es weniger um die J. als um die Verhinderung illegaler Kinder ging (Stahlmann 63).

c. Virginitätssimulation u. Jungfräulichkeitsproben. Die Bedeutung der J. zeigte sich auch in den Bemühungen deflorierter Frauen, durch medizinische Hilfsmittel J. vorzutäuschen, wie sie etwa in der ps-galenischen Schrift Περὶ εὐπορίστων (remed. parab.: 14, 311/581 Kühn) dokumentiert sind; so sollte mit Hilfe von Salben oder Pessaren der Eindruck einer engen Vagina erzeugt werden, wie sie bei Jungfrauen angenommen wurde (ebd. 2, 26, 38 [485f]; vgl. Paul. Aeg. 7, 24, 1f [CMG 9, 39f]; Stahlmann 110). Obwohl weder in Griechenland noch in Rom vor der *Eheschließung oder in der Hochzeitsnacht Keuschheitsnachweise gefordert wurden, scheint es ein Bedürfnis für derartige Proben gegeben zu haben. So berichtet Plinius von der volksmedizinischen Vorstellung, simulierte J. könne durch den Rauch beim Verbrennen eines Gagetes lapis aufgedeckt werden (n. h. 36, 142; Stahlmann 110). Ein dicker gewordener Hals galt analog zur geweiteten Vagina als Indiz für den Verlust der J. (ebd. 111f mit Belegen; G. Sissa, Maidenhood without maidenhead: Halperin aO. 343; weitere Indizien Goldhill 116). Zum breit belegten Ordal von Lanuvium, das nur virgines, die ihre J. bewahrt hatten, überleben ließ u. der Stadt gleichzeitig ein fruchtbares Jahr garantierte, s. o. Sp. 525. Am deutlichsten ist der Bericht des Achilleus Tatios über die J.proben in Ephesus (Sissa, Maidenhood aO. 344/6). Ausdrücklich ging es um die Beschuldigung von παρθένοι, keine Jungfrauen mehr zu sein. Bei einer solchen Anklage zog das Volk mit der aufwendig geschmückten Beschuldigten zu einer in einem heiligen Hain gelegenen Höhle, in der die Jungfrau eingeschlossen wurde. Erwies diese sich als rein, hörte man einen angenehmen u. himmlischen Gesang, die Türen öffneten sich wieder von selbst u. die auf wunderbare Weise Rehabilitierte trat bekränzt heraus. Bei simulierter J. ertönte ein Gestöhn aus der Höhle, das Volk entfernte sich, u. die Frau blieb verschollen. Achilleus Tatios macht deutlich, daß die voreheliche J. einen hohen Wert besaß u. das Ordal als geeignetes Mittel angesehen wurde, in Zweifelsfällen zu entscheiden (8, 6, 12/5; weiteres Beispiel eines J.tests aus Äthiopien Heliod. Aeth. 10, 7).

d. Liebesromane der Kaiserzeit. Die Bewahrung der J. bis zur Heirat spielt in den Liebesromanen der Kaiserzeit, bes. in Heliodors ‚Aithiopika' u. ‚Leukippe u. Kleitophon' des Achilleus Tatios, eine zentrale Rolle (Konstan; Goldhill 112/61). – Die voreheliche J. erhält eine religiöse Begründung etwa durch die im Traum gegebene Anweisung der Schutzgöttin der J., *Artemis, an Leukippe, Jungfrau zu bleiben, bis sie Kleitophon, der einen ähnlichen Traum hat, als Braut zugeführt wird. Der weitere Verlauf des Romans kann als eine Geschichte der wunderbaren Bewahrung der J. unter schwierigsten Umständen verstanden werden. So ist Leukippe in der scheinbar aussichtslosen Lage einer Sklavin mit Formulierungen, die an christliche Martyriumsbereitschaft erinnern, eher bereit, Folter u. Tod zu ertragen als die J. ihrem Besitzer zu opfern (christl. Parallelen: F. Augar, Die Frau im röm. Christenprocess [1905] 40/6). Die Forderung u. das Versprechen, bis zur Eheschließung jungfräulich zu bleiben, gilt grundsätzlich ebenfalls für den Mann, auch wenn die Realisierbarkeit wesentlich skeptischer betrachtet wird u. Kleitophon nach langem Widerstreben dem Gott Eros dann doch seinen Tribut entrichtet. Der bei aller Betonung der vorehelichen J. von der starken erotischen Anziehungskraft der beiden Liebenden geprägte Roman des Achilleus Tatios (Konstan 60/73) endet mit dem göttlichen Erweis der J. der Leukippe u. der Aussicht auf eine baldige Heirat; die Vorstellung lebenslanger Keuschheit ist ihm fremd. – Auch in den ‚Aithiopika' findet sich eine religiöse Begründung der vorehelichen J. (Goldhill 119; Konstan 90/8). Die Protagonistin Charikleia wollte ursprünglich von der Ehe nichts wissen u. lebenslang im Dienst der Artemis als Jägerin jungfräulich bleiben; sie erhob die J. ‚als etwas Reines, Unbeflecktes, Heiliges beinahe in den Rang des Göttlichen u. verachtete Eros' (Aeth. 2, 33, 5; vgl. Ael. var. hist. 13, 1: ein Findelkind eifert der Artemis nicht nur als Jägerin nach, sondern auch in dem Wunsch, Jungfrau zu bleiben). Nachdem sie sich in Theagenes verliebt hat, nimmt sie ihm den Schwur ab, ihre u. seine J. bis zur Hochzeit zu bewahren (Aeth. 4, 18). Diesmal gelingt das Vorhaben, jedoch nicht

ohne daß beide zahllose genretypische Gefahren zu bestehen hätten; Charikleia, die den Tod dem Verlust der J. vorzieht, wird durch göttliche Intervention gerettet u. damit vor dem ganzen Volk als unschuldig u. rein bestätigt (ebd. 8, 9); Theagenes bewahrt seine J. sogar unter der Folter (ebd. 8, 6, 4). Auch dieser Liebesroman, dessen Autor man später für einen christl. Bischof hielt (Goldhill 121), endet mit der Hochzeit u. der Verleihung der Priesterwürde an die beiden Protagonisten.

B. Judentum. I. Jungfräulichkeit bis zur Eheschließung. Im AT, bes. in den nachexilischen Texten, findet sich durchgängig eine hohe Wertschätzung der J. der *Frau vor der *Eheschließung, ohne daß sie eigens begründet wird (Engelken 5/43; C. Locher, Die Ehre einer Frau in Israel [1986] 1/37; M. Tsevat, Art. Betulah: ThWbAT 1 [1973] 875/7; Archer 106/10; dies., The virgin and the harlot in the writings of formative Judaism: History workshop 24 [1987] 1/16; G. J. Wenham, Betûlāh. ‚A girl of marriageable age': VetTest 22 [1972] 326/48). Eine Frau, die nicht unberührt in die Ehe gegangen war, wurde zu Tode gesteinigt, wenn ihr Mann sie anklagte; war die Anklage jedoch falsch, wurde der Kläger hart bestraft (Dtn. 22, 13/21). Sowohl bei Vergewaltigung als auch bei vorehelichem Geschlechtsverkehr aus freien Stücken wurden schwere Strafen verhängt (Engelken 40f). Jungfrauen galten als besonders begehrenswert, ihre J. sollte unter allen Umständen bewahrt werden; die Hochzeit einer Jungfrau stand wesentlich höher als die von Witwen u. Geschiedenen u. wurde feierlicher begangen (Archer 111). Der Verlust der J. grenzte ein unverheiratetes Mädchen aus der Gesellschaft aus; sie befleckte sich selbst, ihre Familie u. die Gesellschaft (ebd. 109). Daß der *Hohepriester keine Witwe, Verstoßene, Entehrte oder Dirne, sondern nur eine Jungfrau heiraten durfte, ist auf dem Hintergrund ritueller Reinheitsvorstellungen zu verstehen (Lev. 21, 13f; Tsevat aO. 877; Engelken 41). In römischer Zeit führt Philon als Nachweis des hohen Standards der jüd. Sexualmoral an, daß Männer wie Frauen jungfräulich in die Ehe gingen, während andere Völker schon vierzehnjährigen, d. h. gerade geschlechtsreifen, Jungen den Verkehr mit Prostituierten erlaubten (Ios. 42f). Für die Bewahrung der J. war in erster Linie der Vater verantwortlich; eine weitgehende Abschirmung von der Männerwelt u. die Beschränkung der Bewegungsfreiheit auf das väterliche Haus war besonders in der Zeit des Zweiten Tempels die Folge der Hochschätzung der J., deren Verlust nicht nur den Ruf der Frau, des Vaters u. der ganzen Familie schädigte, sondern auch zu einer erheblichen Reduzierung des Brautpreises führte (Sir. 7, 24; 42, 10; PsPhocyl. 215/7 [100 van der Horst; vgl. ebd. 251f]; Philo Flacc. 89; spec. leg. 3, 169; 9, 171; 2 Macc. 3, 19; 3 Macc. 1, 18; 4 Macc. 18, 7; Archer 111/22 mit weiteren, auch rabbin. Belegen; dies., Virgin aO. 6f). Als Nachweis der J. galt das blutige Bettuch der Hochzeitsnacht, das im Palästina des 2./3. Jh. bei der Hochzeitsfeier vor den Neuvermählten hergetragen wurde (bKetubot 2, 1, 16b; vgl. schon Dtn. 22, 14/20; Tsevat aO. 876).

II. Lebenslange Jungfräulichkeit. a. Allgemein. Lebenslange J. als asketisches Ideal war den Schriften des AT fremd u. wurde auch im Kult nicht gefordert (K. Engelken, Art. Jungfrau / J.: NBibelLex 2 [1995] 417f; s. aber zum Nasiräat B. Kötting: o. Bd. 9, 1063; zur zeitlich begrenzten sexuellen Enthaltsamkeit der Propheten J. Blank, Prophetische Ehelosigkeit u. kultisches Sexualtabu: Diakonia 1 [1970] 373/84). Der *Gehorsam Gott gegenüber gebot die Ehe u. die Zeugung von Nachkommen (D. Daube, The duty of procreation: Proceed. of the Class. Assoc. 74 [1977] 10/3 mit Einschränkungen; S. A. Fraade, Ascetical aspects of ancient Judaism: E. Cousins [Hrsg.], World spirituality [New York 1986] 25/60 zur Diskussion um den Stellenwert der Askese im antiken Judentum).

b. Essener. Ausnahmen bildeten möglicherweise die Essener u. die Therapeuten. Folgt man *Josephus, gab es bei den Essenern unterschiedliche Positionen zur *Ehe. Die Mitglieder einer offensichtlich tonangebenden Gruppierung hatten sich der *Enkrateia verschrieben u. verwarfen die ἡδοναί u. damit wohl auch den *Geschlechtsverkehr als Übel; zwar lehnten sie Ehe u. Nachkommenschaft nicht grundsätzlich ab, heirateten jedoch nicht wegen der Zügellosigkeit u. Treulosigkeit der Frauen (b. Iud. 2, 119/21; vgl. ant. Iud. 18, 21). Es handelte sich hier also eher um sexuelle Askese u. Eheverweigerung als um ein J.ideal im engeren Sinne. Philon kannte im Unterschied zu Josephus nur unverheiratete Essener. Als Motive der

essenischen Ehelosigkeit führte er eine große Zahl von misogynen Topoi an, die in der Behauptung gipfelten, daß eine Frau aus einem Mann einen Sklaven mache (apol. Iud.: Eus. praep. ev. 8, 11, 14/7 [SC 369, 128]; Marx 330f); von J.vorstellungen war auch hier nicht die Rede. Bestenfalls aus der Bemerkung Plin. n. h. 5, 17, 73, die Essener seien eine gens sine ulla femina, omni Venere abdicata, mag man auf ein J.ideal schließen; doch stützte sich Plinius wohl auf die am wenigsten verläßlichen Quellen. Als Motiv für die im Judentum ansonsten eher bekämpfte Ehelosigkeit ist neben dem bei Josephus u. Philon Angeführten, das meist als sekundär angesehen wird, hingewiesen worden auf die starke eschatologisch-endzeitliche Ausrichtung u. die eng damit verbundene Vorstellung vom heiligen Krieg mit den Mächten der Finsternis, der die Enthaltsamkeit der Kämpfer erfordere (M. Black, The scrolls and Christian origins [New York 1961] 16. 29f; ders., The tradition of Hasidaean-Essene asceticism: Aspects du Judéo-Christianisme [Paris 1965] 19/33; Marx 339/42), oder auf eine radikalisierte Form von ritueller bzw. priesterlicher Reinheit (ebd. 338_{54f} mit Nachweisen u. Gegenargumenten). Derartige Erklärungen haben allerdings eine Identifizierung der bei Josephus, Philon u. Plinius beschriebenen Essener mit der Qumrangemeinschaft zur Voraussetzung. Schrifttum wie archäologische Befunde belegen jedoch die Existenz von Frauen u. Kindern in *Qumran u. geben keine sicheren Hinweise auf gelebte oder gar geforderte Ehelosigkeit (ebd. 332/6; E. Schürer, The history of the Jewish people in the age of Jesus Christ 2^2 [Edinburgh 1979] 583/5; zu den älteren, möglicherweise unverheirateten, Frauen 4Q502 19, 2 s. J. M. Baumgarten, 4 Q 502. Marriage or Golden Age ritual?: JournJewStud 34 [1983] 125/35; ders.: ebd. 44 [1993] 268/76). Für diese Diskrepanz zwischen den Quellen hat es viele Erklärungversuche gegeben, ohne daß sich bisher ein Konsens herausgebildet hätte (Darstellung der Ansätze bei Fraade aO. 268 u. Marx 334/7; A. Isaksson, Marriage and ministry in the new temple [Lund 1965] 45/65; A. Guillaumont, À propos du célibat des Esséniens: Hommages à A. Dupont-Sommer [Paris 1971] 395/404; H. Hübner, Zölibat in Qumran?: NTStudies 17 [1970/71] 152/67; A. Steiner, Lebten die Essener asketisch?: BiblZs 15 [1971] 1/28; M. Simon, L'ascétisme dans les sectes juives: Bianchi 393/426; V. Desprez, Les groupements ascétiques juifs aux environs de l'ère chrétienne: Lettre de Ligugé 212 [1982] 11/4; R. Bergmeier, Die Essenerberichte des Flavius Josephus [Kampen 1993]).

c. *Therapeuten.* Eindeutig nachweisen läßt sich lebenslange J. bei den Therapeuten, einer ausschließlich von Philon in De vita contemplativa bezeugten u. ausführlich beschriebenen Gruppierung jüdischer Männer u. Frauen, die in einer klosterähnlichen Gemeinschaft an den Ufern des Sees Mareotis unweit der ägypt. Hauptstadt Alexandria lebten. Das Fehlen jüdischer Parallelen u. die erstaunliche, auch terminologische Nähe zum christl. Mönchtum war immer wieder Anlaß zu Zweifeln an der Authentizität der Therapeuten u. zu Hypothesen über ihre wahre Identität (J. Riaud, Les thérapeutes d'Alexandrie dans la tradition et dans la recherche critique jusqu'aux découvertes de Qumran: ANRW 2, 20, 2 [1987] 1189/295 mit Aufarbeitung der Forschungsgeschichte). Die neuere Forschung zweifelt nicht mehr an der Existenz der Therapeuten als einer jüd. Gruppierung in Ägypten, versucht aber, die Interpretation Philons vom historischen Substrat zu unterscheiden (R. S. Kraemer, Monastic Jewish women in Greco-Roman Egypt. Philo Judaeus on the therapeutrides: Signs 14 [1988/89] 347f; I. Heinemann, Art. Therapeutai: PW 5 A, 2 [1934] 2323). Zu der nach Geschlechtern getrennten, streng asketischen Gemeinschaft der Therapeuten, die ihren Besitz verschenkt hatten, regelmäßig fasteten u. sich dem Gebet u. der Schriftlesung widmeten, gehörten auch ‚Frauen, von denen die meisten ältere Jungfrauen (γηραιαὶ παρθένοι) sind, die ihre Reinheit (ἁγνεία) nicht unter Zwang bewahrten, wie einige der Priesterinnen bei den Griechen, sondern aufgrund eines freien Entschlusses, aus Eifer u. Verlangen nach der Wahrheit‘ (vit. cont. 68). Sie wollten, fährt Philon fort, geradezu mit der Weisheit zusammenleben u. kümmerten sich nicht mehr um die ἡδοναί des Körpers, d. h. um die sexuellen Bedürfnisse, da sie nicht nach sterblichen, sondern unsterblichen Nachkommen verlangten (ebd.), von denen sie als geistliche Mütter angesehen würden (ebd. 72; O. Betz, Art. Isangelie: o. Bd. 18, 9). Man wird annehmen dürfen, daß dieses J.ideal der älteren weiblichen Therapeuten dem historischen Substrat ent-

spricht (Kraemer aO. 353: J. wird hier im physischen Sinne verstanden), während das im Text noch näher erläuterte symbiotische Verhältnis zur Sophia eher Philons Interpretation zuzurechnen ist. In diesem Zusammenhang ist wohl auch die Hochschätzung der nach Weisheit strebenden weiblichen Therapeuten zu sehen, die in bezeichnendem Gegensatz zur sonstigen Misogynie Philons steht (ebd. 355; R. A. Baer, Philo's use of the categories male and female [Leiden 1970] 98/101). Wie später die Christen strich Philon die Freiwilligkeit u. die Motivation, das Streben nach Wahrheit, als Unterschiede zur erzwungenen kultischen Reinheit paganer Priesterinnen heraus. Da trotz gewisser Ähnlichkeiten mit den Essenern bzw. der Qumrangemeinschaft (Riaud aO. 1241/64) jüdische Parallelen für ein asketisches J.ideal in der Antike ansonsten fehlen (Hinweise auf mögliche jüd. Wurzeln jedoch bei Simon aO. 397f), wird man die Therapeuten am ehesten als hellenistisch geprägte Diasporajuden zu verstehen haben, deren Askese u. J.vorstellungen auf eigenständig umgeformte Einflüsse aus der griech. Philosophie, vielleicht aus dem Neupythagoreismus u. der Stoa, zurückzuführen sind (P. Geoltrain, Le traité de la vie contemplative de Philon d'Alexandrie [Paris 1960] 27; anders P. Richardson / V. Heuchan, Jewish voluntary associations in Egypt and the roles of women: J. S. Kloppenburg / S. G. Wilson [Hrsg.], Voluntary associations in the Graeco-Roman world [New York 1996] 243 mit der nicht näher ausgeführten Vermutung eines Einflusses durch den Isis-Kult). Ihre Askese ist im Judentum Episode geblieben; es gibt keine Hinweise auf eine innerjüd. Wirkungsgeschichte der Therapeuten (Simon aO. 414f). Ein direkter Einfluß auf das mehr als 200 Jahre später ebenfalls in Ägypten entstehende Mönchtum kann trotz vieler Parallelen in der Lebensweise, die bereits Eus. h. e. 2, 16f in den Therapeuten frühe Christen sehen ließ (D. T. Runia, Philo in early Christian literature [Assen 1993] 227/31), bisher noch nicht nachgewiesen werden (Riaud aO. 1210/40. 1285f; Black, Tradition aO. 31f; neuere Hypothesen bei G. P. Richardson, Philo and Eusebius on monasteries and monasticism. The therapeutae and Kellia: Origins and method, Festschr. J. C. Hurd [Sheffield 1993] 334/59). – Für Philon selbst war J. im übertragenen Sinne eine wichtige Kategorie beim Aufstieg der Seele zu Gott (D. Sly, Philo's perception of women = Brown Judaic Studies 209 [Atlanta 1990] 71/4. 131/78). Eine παρθένος zu werden bedeute für den Menschen, den Bereich der Begierden, des Körpers, der Veränderlichkeit u. Sterblichkeit hinter sich zu lassen u. der Vernunftseele den ihr zukommenden beherrschenden Rang zu geben; nur diejenigen Menschen, die in diesem Sinne Jungfrauen geworden seien, könnten mit Gott Umgang pflegen (Leisegang 48f; Baer aO. 51/5 mit Belegen). Ein J.ideal im wörtlichen Sinne vertrat Philon nicht (ebd. 75), ebensowenig kannte er physische J. als Voraussetzung prophetischer Inspiration (ebd. 96/8 gegen Leisegang).

d. Rabbinisches Judentum. Wie bereits frühchristliche Autoren notierten, lehnte das rabbin. Judentum lebenslange J. strikt ab (Joh. Chrys. virg. 1, 1 [SC 125, 92]; D. Boyarin, Carnal Israel. Sex in Talmudic culture [Berkeley 1993] 46f). Ehelicher Geschlechtsverkehr u. die Zeugung von Nachkommen hatten einen hohen religiösen Wert u. entsprachen dem ursprünglichen, idealen Zustand des Menschen im Paradies; der Verweigerer war nach weit verbreiteter Ansicht wie einer, der Blut vergossen hat, u. konnte die Abkehr Gottes vom Volk Israel verschulden (ebd. 45; J. Cohen, ‚Be fertile and increase, fill the earth and master it' [Ithaca 1989] 76/165). Selbst die intensive Beschäftigung mit dem Gesetz, das gelegentlich als die ‚andere Frau' bezeichnet wurde, enthob den Rabbinen nicht von der Pflicht, zu heiraten u. gemäß der Bestimmung von Gen. 1, 28 Nachkommen zu zeugen (Boyarin aO. 134/66). Nach der babyl. Tradition wird ein Unverheirateter entweder sündigen oder durch sexuelle Phantasien vom Torahstudium abgelenkt werden; in Palästina dagegen empfahl man den Rabbinen, erst nach einer Phase intensiven Torahstudiums zu heiraten (ebd. 140/2 mit Nachweisen). Das christl. J.ideal ist dementsprechend heftig kritisiert worden; so gibt Aphrahat den Vorwurf eines Juden gegenüber den Christen wieder, sie seien ‚unrein', weil sie keine Frauen nähmen, u. die Juden seien heilig u. besser, weil sie für Nachkommenschaft sorgten, u. sucht ihn in einer eigenen Demonstratio zu widerlegen (demonstr. 18, 12 [PSyr 1, 1, 841]; G. Nedungatt, The covenanters of the early Syriac-speaking church: OrChristPer 39 [1973] 429/33).

C. Christlich. Das Christentum kannte von Anfang an die uneingeschränkte Forderung der vorehelichen J., verbunden mit einem strikten Verbot des außerehelichen *Geschlechtsverkehrs, das mit harten Sanktionen versehen war. Im folgenden wird nur die lebenslange J. behandelt.

I. Erstes bis drittes Jh. a. Neues Testament. Bereits in sehr frühen christl. Texten findet sich eine ausgeprägte Hochschätzung der J. bzw. der ständigen sexuellen Enthaltsamkeit. Folgt man der Mehrheit der neueren Exegeten, dann gibt 1 Cor. 7, 1b: ‚Es ist gut für den Menschen, keine Frau (sexuell) zu berühren', die Position der korinthischen Gemeinde im Rahmen einer Anfrage an Paulus wieder (W. Schrage, Der erste Brief an die Korinther 2 = EvKathKomm 7, 2 [1995] 48/211 mit umfassender Aufarbeitung der Lit. zu 1 Cor. 7). Über die im Text nicht explizit aufgeführten Motive des korinthischen J.ideals lassen sich nur Vermutungen anstellen (Schrage aO. 54/8 mit Ablehnung von Einflüssen aus Qumran: dualistische Leibfeindschaft u. -verachtung gnostischer Prägung [allerdings unter Rekurs auf spätere Quellen]; Verbindung von ‚eschatologischem Perfektionismus u. sexueller Askese'; paulinische Einflüsse; weitere Vermutungen bei J. M. Gundry-Volf, Celibate pneumatics and social power: UnionSemQuartRev 48 [1994] 105/26). Paulus selbst stimmt den Korinthern grundsätzlich zu, bringt jedoch eine Reihe von Modifikationen. Ehelosigkeit ist ein, auch von ihm selbst gelebtes, der ehelichen Existenz überlegenes Charisma, das er allen Menschen wünscht, das aber vielen, wahrscheinlich den allermeisten, nicht gegeben ist (1 Cor. 7, 7; Schrage aO. 63). Zur Abwehr der πορνεία werden diese auf die Ehe als Rahmen eines geordneten Geschlechtslebens, das die Partner einander nicht verweigern dürfen, verwiesen (1 Cor. 7, 2/6). Die Begründung der paulinischen Enthaltsamkeitsforderungen ist eschatologisch (Niederwimmer 106/11). Den Jungfrauen wird ausdrücklich empfohlen, nicht zu heiraten, um der drohenden ἀνάγκη u. der damit verbundenen Bedrängnis (θλῖψις) zu entgehen (1 Cor. 7, 25/8). Paulus greift damit Termini der apokalyptischen Sprache auf, die im Rahmen der Naherwartung auf die große Enddrangsal hinweisen, angesichts derer Veränderungen der Lebensverhältnisse unangemessen sind (Schrage aO. 156/60). Im Hintergrund mag auch die Vorstellung von der besonderen Bedrängnis der Schwangeren u. Stillenden in den endzeitlichen Katastrophen stehen (Mc. 13, 17/9; Orac. Sibyll. 2, 190/2; Apc. Bar. syr. 10, 13f; weitere Belege: Schrage aO. 159_{621}). Eng mit der eschatologischen ist die christologische Begründung der Ehelosigkeit verbunden (1 Cor. 7, 29/36; Niederwimmer 113/6. 122). Wegen der Enge der Zeit kommt es zu einer Relativierung der Ehe als zur Interimsordnung gehöriger weltlicher Institution (Schrage aO. 173f). Nur der ἄγαμος stehe in einer exklusiven Christusbindung u. könne sich dem Herrn ungeteilt hingeben, während der Verheiratete seine Sorge auf den Ehepartner u. Christus aufteilen müsse. Damit kommt es zwar nicht zu einer Abwertung der Ehe, wohl aber zu einer Aufwertung der Ehelosigkeit u. des damit verbundenen sexuellen Verzichts, der diejenigen Christen, die aufgrund ihres Charismas in der Lage sind, ihren Geschlechtstrieb zu beherrschen, in besonderer Weise heraushebt (1 Cor. 7, 37; Niederwimmer 123 sieht hier die Wurzeln der späteren ‚Zweistufenmoral'). Anders als bei den Adressaten in Korinth, die offensichtlich von sexuellen Kontakten (auch innerhalb der Ehe) grundsätzlich abrieten, kann man bei Paulus selbst nur insofern von einem J.ideal sprechen, als er Unverheirateten, die dazu in der Lage sind, von der Ehe abrät u. damit die ständige sexuelle Enthaltsamkeit anempfiehlt.

b. Apostolische Väter u. Apologeten. Die Zeugnisse für jungfräulich lebende Christen u. für eine Propagierung des J.ideals sind in den ersten beiden Jhh. deutlich spärlicher als im 3. Jh. u. in der Zeit der Reichskirche. Ein Grund mag sein, daß die frühen Gemeinden zu einem großen Teil aus Konvertiten bestanden, die erst zum Christentum stießen, nachdem sie bereits verheiratet waren oder auf sonstige Weise sexuelle Erfahrungen gesammelt hatten. So finden sich in den nachapostolischen Gemeinden Zölibatäre nur in geringer Zahl neben der großen Mehrheit von verheirateten Christen, u. auch bei ihnen läßt sich meist nicht sicher erheben, ob sie bereits vor der Konversion sexuell enthaltsam gelebt haben. Ihr Ansehen war so hoch, daß 1 Clem. 38, 2 sie vor Überheblichkeit warnen mußte. Er weist sie darauf hin, daß ihnen die *Enkrateia von Gott verliehen worden ist, also kein eigenes Verdienst darstellt (Niederwimmer 172f; Beatrice 8f; A.

Lindemann, Die Clemensbriefe [1992] 117). Noch nachdrücklicher warnt Ignatius v. Ant. enthaltsam Lebende vor dem Selbstruhm, der zum Untergang führe, ganz besonders wenn er zur Folge habe, daß die Asketen mehr gälten als der Bischof (ad Polyc. 5, 2). Offensichtlich war ihre durch die Askese verliehene Autorität so groß, daß sie zu gefährlichen Konkurrenten der in der Regel wohl verheirateten Amtsträger werden konnten (Niederwimmer 173; Beatrice 9. 13; andere Deutung: Gryson, Origines 3). Wer mit den in der Grußliste Ign. Smyrn. 13, 1 aufgeführten ‚Jungfrauen, die Witwen genannt werden' gemeint ist, bleibt umstritten, am ehesten wohl jungfräulich lebende weibliche Gemeindeglieder, die wie die Mitglieder des Witwenstandes von der Gemeinde unterhalten wurden (A. G. Hamman, Les origines du monachisme chrétien au cours des deux premiers siècles: Homo spiritalis, Festschr. L. Verheijen [Würzburg 1987] 315f; Ch. Methuen, The ‚virgin widow': HarvTheolRev 90 [1997] 288f). Signifikant für die Außenwirkung der in den christl. Gemeinden praktizierten sexuellen Askese ist die Tatsache, daß mehrere Apologeten nicht nur die strikte Ehemoral der Christen, bei denen der Geschlechtsverkehr nur der Kinderzeugung diene, hervorhoben, sondern auch auf eine größere Zahl von Christen beiderlei Geschlechts verwiesen, die bis ins hohe Alter bzw. lebenslang unverheiratet blieben in der Hoffnung, auf diese Weise Gott näher zu kommen. Athenagoras benutzte in diesem Zusammenhang ausdrücklich die Begriffe παρθενία u. εὐνουχία (leg. 33, 2f; vgl. Mt. 19, 11f; Beatrice 10f; zu Meliton v. Sardis als ‚Eunuch' Gryson, Origines 5f) u. betonte die Gottesnähe u. die Freiheit von begehrlichen Gedanken als das eigentliche Ziel der jungfräulich Lebenden. Iustin sprach J. im Rahmen des Themas σωφροσύνη in der ‚Apologie' gleich zweimal an. Es gebe viele Männer u. Frauen im Alter von 60 u. 70 Jahren aus allen Lebensbereichen, die seit ihrer Geburt auf die Lehren Jesu gehört hätten u. jungfräulich geblieben seien, daneben aber auch eine große Zahl solcher, die nach einem Leben der Ausschweifung erst mit der Konversion zur Askese gefunden hätten (apol. 1, 15, 6f). Für den Christen gebe es nur zwei Lebensformen: die Ehe, die ausschließlich der Aufzucht der Kinder diene, u. die Ehelosigkeit in völliger Enthaltsamkeit (ebd. 29, 1; Stahlmann 171f). Noch deutlicher sprach Minucius Felix von den vielen Christen, die sich der immerwährenden J. ihres unversehrten Körpers erfreuten (Oct. 31, 5). Für Tertullian war es die jungfräuliche Enthaltsamkeit, die für manche Christen das beste Mittel sei, sich vor der gefährlichen Macht der sexuellen Verirrungen zu schützen, u. sie zu senes pueri mache (apol. 9, 19; Ch. Gnilka, Art. Greisenalter: o. Bd. 12, 1073f; E. Eyben, Art. Jugend: o. Sp. 426). Die Bedeutung dieser Belege liegt nicht in erster Linie in der Bezeugung der kontinuierlichen Präsenz von jungfräulich lebenden Christen im 2. u. frühen 3. Jh. sowie der unterschiedlichen Motive der J.; der apologetische Kontext macht vielmehr klar, daß mit einer positiven Resonanz der heidn. Adressaten auf das christl. J.ideal gerechnet wurde, eine Erwartung, die, wie Galen (s. o. Sp. 534) bezeugt, für bestimmte philosophische Milieus, aber wohl auch darüber hinaus, durchaus berechtigt war. Daß mehrfach neben Männern ausdrücklich auch weibliche Asketen erwähnt sind, spricht für deren besondere Auffälligkeit u. zahlenmäßige Präsenz.

c. Clemens v. Alex. Er hat kein einheitliches Konzept von J. u. sexueller Enthaltsamkeit entwickelt; einschlägige, zT. widersprüchliche Bemerkungen finden sich über die Stromata verteilt, besonders im 3. Buch, das sich auch gegen den Enkratismus richtet (Chadwick 538f; Broudéhoux 40/61. 99/113; F. X. Funk, Klemens v. Alex. über Familie u. Eigentum: ders., Kirchengeschichtl. Abhandlungen u. Untersuchungen 2 [1899] 45/53; Martinez 134/7; Brown, Keuschheit 146/54; T. H. J. van Eijk, Marriage, virginity, death and mortality: Epektasis, Festschr. J. Daniélou [Paris 1972] 220f). J. im engeren Sinne steht hier nicht im Mittelpunkt; der Terminus παρθενία wird nicht benutzt (Broudéhoux 99_1). Statt dessen geht es in der Regel um sexuelle Enthaltsamkeit bzw. Zölibat, der die J. einschließt. Trotzdem ist Clemens eine wichtige Station auf dem Weg zum J.ideal der Spätantike. Sexuelle Enthaltsamkeit ist für ihn kein Wert an sich (strom. 3, 98, 2), sie findet ihren christl. Sinn in der ausschließlichen Hingabe an Gott (ebd. 3, 51, 1; Broudéhoux 101). Sonst könne es zu psychischen u. moralischen Deformationen wie dem Menschenhaß kommen (strom. 3, 67, 2; Broudéhoux 101). Sie ist für Clemens sowohl göttliche Gabe als auch vom freien Willen bestimmt (ebd. 102). Bei ihm

läßt sich bereits das Motiv der vita angelica der Enthaltsamen nachweisen, die das glorreiche Leben der Auferstandenen vorwegnimmt u. zur Gottesschau vordringt (ebd. 105/7; K. S. Frank, Ἀγγελικὸς βίος [1964] 130/5). Umstritten ist seine Verhältnisbestimmung von *Ehe u. J. (εὐνουχία) bzw. sexueller Enthaltsamkeit; während Funk aO. 52f unter Berufung auf strom. 7, 70, 7f für die Präferenz des ehelichen Lebens vor dem enthaltsamen eintritt, sieht Broudéhoux 107/13 (vgl. auch W. Völker, Der wahre Gnostiker nach Clem. Alex. [1952] 200/4) bei aller Annäherung der beiden Lebensformen (Clemens stellt im Kontext seiner Polemik gegen die Enkratiten [Broudéhoux 40/61] die Gemeinsamkeiten, nicht die Unterschiede heraus) wegen der größeren Ähnlichkeit mit Gott die Überlegenheit auf seiten der enthaltsam Lebenden, während die Ehe, auch wenn sich der Geschlechtsverkehr ausschließlich auf die Zeugung von Nachkommen ausrichtet, der weniger sichere Weg zur Vollkommenheit ist. In jedem Fall bleibt der Verheiratete an die Ehe gebunden (strom. 3, 79, 1. 7; Broudéhoux 108f).

d. Origenes. Er war der erste frühchristl. Autor, der eine umfassende Theologie der J. entwickelt hat; die wesentlichen Aussagen finden sich in den einschlägigen Passagen seiner Kommentare zu Mt. u. Rom. (Crouzel; ders., Die J.lehre des Origenes: Scholastik 38 [1963] 18/31). Dort gibt er eine im Detail sehr eigenständige protologische Begründung des J.ideals (Sfameni Gasparro 184/202). Die J. wird aufgefaßt als Anknüpfung an die ursprüngliche paradiesische Lebensweise (Crouzel 26). Erst nach dem als Ungehorsam verstandenen Sündenfall verkehrte Adam mit Eva geschlechtlich. Im Paradies waren sie wie alle vernünftigen Geister, die als präexistent gedacht werden, mit einem ätherischen Leib bekleidet u. ganz in der Anschauung Gottes versunken. Sie bildeten die präexistente Kirche u. waren wie Braut u. Bräutigam mit dem präexistenten Christus verbunden. Mit der Ursünde wenden sich alle Geister von der Anschauung Gottes ab, u. erst jetzt nach der Annahme des materiellen Körpers etabliert sich der *Geschlechtsverkehr (Sfameni Gasparro 199). Wer jungfräulich lebt, ahmt die vollständige Verbindung der Geister der präexistenten Kirche mit dem Bräutigam Christus nach u. stellt sie in gewisser Weise wieder her (Crouzel 24/39). Er nimmt damit das Dasein nach der Auferstehung vorweg, in dem die Menschen wiederum ein jungfräuliches u. engelgleiches Leben in ätherischen Leibern führen werden. Die J. ist nicht in erster Linie die Frucht der Bemühungen des Asketen, sondern wird gnadenhaft vom göttlichen Logos bzw. vom dreifaltigen Gott bewirkt, der wie ein Schwert die Leidenschaften aus der Seele schneidet (ebd. 105/9). Die wahre christl. J. wird strikt von der J. der Häretiker u. Heiden abgesetzt (ebd. 91/8), die Origenes als Machwerk des Teufels ansieht, der Christliches nachäfft. Entscheidend sind die sonstige Lebensweise, die Reinheit des Herzens u. die Motivation. Origines belegt bereits, daß es J. aus Eitelkeit u. um des Geldes willen gab, d. h. wohl wegen der Unterhaltszahlungen besonders an Mitglieder des Standes der Jungfrauen (in Lev. hom. 1, 5 [GCS Orig. 6, 287f]; Crouzel 98f). Die körperliche Unberührtheit an sich hat für ihn keinen Wert, u. eine vergewaltigte Jungfrau bleibt im geistlichen Sinne Jungfrau; erst die J. aus der Liebe u. dem spirituellen Verlangen nach Christus stellt einen Wert dar. Wer in diesem Sinne jungfräulich lebt, hat teil am Wesen Christi bzw. des Hl. Geistes. J. wird aber nicht nur als göttliche *Gnade, sondern auch als Gabe des Menschen an Gott im Sinne eines Opfers verstanden. Nach dem Martyrium ist die J. das vollkommenste Geschenk des Menschen an Gott (Crouzel 109/17). Bei Origenes gibt es bereits eine Rangordnung der christl. Stände: Nach den Märtyrern nehmen die jungfräulich Lebenden die zweite Stelle ein, vor den Witwen u. den Verheirateten (ebd. 115). Der Geschlechtsverkehr, auch der eheliche, an dessen Legitimität Origenes in Absetzung von den enkratitischen Häretikern keinen Zweifel läßt, stellt eine (allerdings nicht sündhafte) Befleckung dar. Jeder Mensch ist durch die Zeugung befleckt u. muß durch die Taufe möglichst davon gereinigt werden (ebd. 49/66; Sfameni Gasparro 184/96), u. nur der jungfräulich Lebende bleibt nach der Taufe unbefleckt (Crouzel 32. 115 u. ö.). Die J. ist in ein Grundkonzept körperlicher u. geistiger *Askese eingebettet, bei dem das *Fasten eine besondere Rolle spielt (ebd. 117/25); denn auch der jungfräulich Lebende ist nicht frei von sexuellen Begierden; er bleibt Knecht des Fleisches. Trotzdem überwiegt die Erfahrung der durch die J. ermöglichten

*Freiheit. Anders als der Verheiratete, dessen Pflichten Origenes oft als Knechtschaft beschreibt, kann sich der jungfräulich Lebende ganz dem Dienst am Logos widmen, der eine Vielzahl von geistlichen Früchten wie etwa die Prophetie (s. u. Sp. 564f) hervorbringt.

e. Anfänge des Jungfrauenstandes. Seit der 2. H. des 2. Jh. lassen sich erste Ansätze zur Institutionalisierung des J.ideals im Jungfrauenstand nachweisen (J. Wilpert, Die gottgeweihten Jungfrauen in den ersten Jhh. der Kirche [1892]; H. Koch; I. Feusi, Das Institut der gottgeweihten Jungfrauen [Fribourg 1917]; Vizmanos 142/5; Metz 41/76).

1. Tertullian. Der erste Zeuge ist Tertullian, der besonders virg. vel. 9/16 ausdrücklich auf den Jungfrauenstand eingeht (Schulz-Flügel; dies. / P. Mattei, Tertullien. Le voile des vierges = SC 424 [Paris 1997]; Ch. Stücklin, Tertullian. De virginibus velandis [1974]; H.-G. Hamman, Ascèse et virginité à Carthage au 3ᵉ s.: Memoriam sanctorum venerantes, Festschr. V. Saxer [Città del Vat. 1992] 503/9; C. Rambaux, Tertullien face aux morales des trois premiers siècles [Paris 1979] 204/62; D. Rankin, Tertullian and the church [Cambridge 1995] 178f; R. Braun, Tertullien et l'exégèse de 1 Cor 7: Epektasis aO. [o. Sp. 550] 21/8). In der karthagischen Gemeinde gab es eine Anzahl von Frauen jeden Alters, die zT. schon seit langer Zeit jungfräulich lebten u. in einem eindeutigen Willensakt zu einem konkret faßbaren Augenblick für das gesamte weitere Leben J. gelobt hatten. Es handelte sich dabei nicht um ein öffentliches, vor dem Bischof abgelegtes Gelübde (H. Koch 65/76 gegen Wilpert aO.; Metz 60/7), sondern um ein privates Versprechen, das in der Regel der Gemeinde bekannt u. von ihr als lebenslang bindend angesehen wurde, ohne daß es beim Bruch des Versprechens bereits zu kirchlichen Sanktionen im Sinne einer Kirchenbuße kam (Schulz-Flügel 52f). Als äußeres Erkennungszeichen haben einige der gottgeweihten Jungfrauen auf den für verheiratete *Frauen obligatorischen Schleier im Gottesdienst verzichtet u. damit den karthagischen Schleierstreit provoziert, in dem Tertullian mit De virg. vel. im Sinne einer Schleierpflicht Stellung bezog. Im Unterschied zum ordo viduarum gab es bei den Jungfrauen keine offizielle Aufnahme vor der Gemeinde u. auch kein Anrecht auf Versorgung. Die virgo vidua von virg. vel. 9, 5f meint wohl eine Jungfrau, die der Bischof ausnahmsweise in den Witwenstand aufgenommen hatte, um ihre Versorgung sicherzustellen. Ebd. 14, 1/10 bezeugt nicht nur das hohe Ansehen der Mitglieder des Jungfrauenstandes in der weit überwiegend aus Verheirateten bestehenden karthagischen Gemeinde (Metz 51) u. die große Sympathie, auf die sie trafen, sondern auch die Bereitschaft vieler Brüder, sie großzügig zu unterstützen. Tertullians Vermutung, daß die virgines nicht nur aus Ruhmsucht, sondern auch aus Versorgungsgründen auf den Schleierverzicht als Erkennungszeichen setzten, ist nicht von der Hand zu weisen. Sein Kampf für die Verschleierung ist wohl auch als Widerstand gegen die aufkommende Institutionalisierung des J.ideals anzusehen (Stahlmann 196). Für eine amtliche Stellung der Jungfrauen um 200 gibt es keine Indizien, ebensowenig erfahren wir über spezifische Aufgaben, die ihnen in der Gemeinde zukamen (Schulz-Flügel 56/8). Insgesamt kann man nur von einem Jungfrauenstand im weiteren Sinne sprechen (zur Terminologie Metz 50/4). – Eine ausgebildete Theologie der J. findet sich bei Tertullian noch nicht, wohl aber viele Elemente, die in späteren Virginitätstheologien wichtig wurden (Schulz-Flügel / Mattei aO. 70/6). Eine große Rolle spielt die Braut- u. Ehemetaphorik, die für das Verständnis der lebenslänglichen J. als Ehebund mit Christus prägend geworden ist (castit. 13, 4; uxor. 1, 4, 4; Schulz-Flügel 52f; Hamman aO. 507). J. wird auch als ein Weg begriffen, durch Heiligung Gott selbst immer ähnlicher zu werden u. die verlorene *Ebenbildlichkeit wiederzuerlangen, ein Weg, den Christus selbst vorangegangen ist, indem er den ursprünglich jungfräulichen Zustand Adams wiederhergestellt hat (castit. 1, 3f; monog. 5, 3/7; Schulz-Flügel / Mattei aO. 72f). Von hierher verstehen sich auch die Motive der J. als Nachfolge Christi u. als engelgleiches Leben (Nachweise: Schulz-Flügel 55; zur Wiederaufnahme dieser Vorstellung bei Novatian, der zudem das Motiv der Freiheit von Affekten, Familie u. Welt herausstellt u. in enger Verbindung mit dem Martyrium sieht, P. Mattei, Deux notes sur mariage [divorce] et virginité dans Novatien: RivStorLettRel 29 [1993] 357/65). Erstaunlich präsent ist auch das von Paulus übernommene Argument der Naherwartung (Tibiletti, Verginità 78/86). Das

J.ideal ist bei Tertullian nicht auf den Jungfrauenstand beschränkt, sondern fordert Männer in gleicher Weise heraus; ihr Verdienst werde sogar noch größer sein, da ihr Geschlechtstrieb heftiger als der der Frauen sei (virg. vel. 10, 3). Tertullian nimmt sogar an, daß Jungfrauen weniger Verdienst erlangen als Witwen u. besonders Witwer, da sie gar nicht gewohnt seien, ‚zu begehren, woran man sich in der Begierde gewöhnt hat‘ (ebd. 10, 4; H. Koch 69; Stahlmann 191f).

2. Traditio apostolica. Sie führt die Jungfrau in ihrer hierarchisch gegliederten Aufzählung der kirchlichen Stände an siebter Stelle, nach den Witwen u. dem Lektor, aber noch vor dem Subdiakon auf (Trad. apost. 10/3 Botte). Sie erhält keine *Handauflegung wie der clerus maior; es gibt offensichtlich auch keinen Initiationsritus oder gar ein öffentliches Gelübde, vielmehr macht ihr Entschluß (προαίρεσις) sie zur Jungfrau. Diese Bestimmung beruht möglicherweise darauf, daß unter den Jungfrauen wie unter den ordo-Witwen der Wunsch nach einer Ordination laut geworden war (Metz 76/9; G. Ramis, La consagración de la mujer en las liturgias occidentales [Roma 1990] 23).

3. Cyprian. Er bezeugt nicht nur das hohe Ansehen des Jungfrauenstandes (‚erlauchtester Teil der Herde Christi‘: hab. virg. 3; vgl. A. E. Keenan [Hrsg.], Cyprian. De habitu virginum [Washington 1932] zSt.; Strathmann / Keseling 772f; R. Seagraves, Cyprian on continence and chastity: Peregrina curiositas, Festschr. D. van Damme [Freiburg i. Ü. 1994] 203/13; Stahlmann 198/208) u. sein zahlenmäßiges Wachstum (Cypr. aO.; Metz 50), sondern auch weitere Elemente der Institutionalisierung u. die damit verbundenen Probleme, die ihm als Bischof u. ‚Vater‘ der Jungfrauen (hab. virg. 21) Sorgen bereiteten. De habitu virginum wandte sich in erster Linie an wohlhabende Mitglieder des Standes, die trotz des Entschlusses zum jungfräulichen Leben ihren schichtspezifischen Lebensstil (aufwendige Kleidung, Schmuck, Kosmetik, gesellschaftlicher Umgang) nicht aufgeben wollten (ebd. 7/10), was nicht nur vom Bischof, sondern auch von der Mehrheit der Gemeinde als untragbar angesehen wurde. Demgegenüber legt Cyprian einen Mindestkanon an Verhaltensmaßregeln für die Angehörigen des Jungfrauenstandes fest (H. Koch 76): prononcierte Einfachheit des äußeren Erscheinungsbildes (hab. virg. 3/17), Verbot des Besuches von Hochzeitsfeiern (ebd. 18) u. der weitverbreiteten balnea mixta (ebd. 19; G. Schöllgen, Balnea mixta: Panchaia, Festschr. K. Thraede = JbAC ErgBd. 22 [1995] 182/94). Damit entwickelt er zum ersten Mal über die sexuelle Enthaltsamkeit hinaus Elemente einer eigenen *disciplina für die Mitglieder des Jungfrauenstandes, die wohl nicht zuletzt wegen Verdächtigungen u. übler Nachrede notwendig geworden war (hab. virg. 20). Jungfrauen, die sich nicht daran halten, sollen ‚von der heiligen u. reinen Schar des Jungfrauenstandes ferngehalten werden‘ (ebd. 17). Für ein beginnendes Eigenleben des Standes spricht auch, daß Cyprian die älteren Jungfrauen auffordert, die jüngeren im jungfräulichen Leben zu unterrichten (ebd. 24). Er bezeugt bereits Strafen beim Bruch des J.versprechens, die jedoch nicht disziplinär, sondern eschatologisch zu verstehen sind (ebd. 20). Was den zukünftigen Lohn angehe, stehen die Jungfrauen wegen ihrer Kraft u. Ausdauer direkt hinter den Märtyrern an zweiter Stelle (ebd. 21; A. Quacquarelli, Il triplice frutto della vita cristiana[2] [Bari 1989] 21/34 mit Parallelen). Hab. virg. 20/4 stellt Cyprian Elemente einer eigenen Theologie der J. vor. Zentral ist wiederum die Braut- u. Ehemetaphorik. So nimmt Christus für die Jungfrauen als Herr u. Haupt die Stellung des Ehemannes ein (ebd. 22); *Syneisakten stellen somit Ehebruch dar u. erzürnen Christus wie einen Ehemann, der seine Frau in den Armen eines anderen ertappt (ep. 4, 3 [CCL 3B, 20/2]). Die Lebensweise der Jungfrauen nimmt anfanghaft die Existenzweise nach der Auferstehung vorweg u. ist in diesem Sinne engelgleich (hab. virg. 22). Zudem gilt das atl. Gebot, zu wachsen u. sich zu vermehren, nicht mehr, da die Welt bereits ausreichend bevölkert ist, u. deshalb hat der Herr zur Enthaltsamkeit ermuntert, sie aber nicht im Sinne eines Zwangs geboten, sondern der Willensentscheidung des einzelnen anheimgestellt (ebd. 23). Bei denen, die sich zur J. entschlosssen haben, erweist sich die Heiligkeit u. Wahrheit der Taufe als noch mächtiger als bei den übrigen. Auch das Motiv der imitatio des jungfräulichen Christus fehlt bei Cyprian nicht (ebd.).

4. Synoden. a. Elvira (frühes 4. Jh.). Die erste kirchliche Strafanordnung für den Bruch des Virginitätsversprechens findet sich cn. 13 der Synode v. Elvira (4, 246 Marti-

nez Diez / Rodriguez; E. Reichert, Die Canones der Synode v. Elvira, Diss. Hamburg [1990] 104/6; Martinez 107f). Weil sie das pactum virginitatis verletzt u. sich in den Dienst der libido gestellt haben, werden die gefallenen Jungfrauen auf Lebenszeit exkommuniziert u. nicht einmal am Lebensende wieder zur Kommunion zugelassen. Lediglich diejenigen, die nur ein einziges Mal aufgrund der Schwachheit des Körpers gefallen sind u. danach ihr gesamtes Leben Buße tun sowie auf Geschlechtsverkehr verzichten, können als lapsae am Lebensende wieder die Kommunion empfangen. Die ungewöhnliche Härte der Strafe entspricht der rigorosen Grundtendenz der Synode, macht aber auch deutlich, wie unnachsichtig man an der Unauflöslichkeit des wenn nicht öffentlich geschlossenen, so doch vor der Öffentlichkeit gültigen pactum virginitatis festhielt (H. Koch 86/90; Elm 26/9).

β. Ancyra (314?). Eine wesentlich mildere Sanktion verhängte cn. 19 der Synode v. Ancyra (236 Beneševič) gegen Männer u. Frauen, die ihr J.versprechen gebrochen haben: Sie wurden mit derselben nicht näher spezifizierten Strafe wie δίγαμοι, also nach dem Tod ihres Ehepartners Wiederverheiratete, belegt (J. A. Fischer / A. Lumpe, Die Synoden von den Anfängen bis zum Vorabend des Nicaenums [1997] 482f; *Digamus). Basilius sah dafür ein Jahr, die Synode v. Laodicea aE. des 4. Jh. ,eine kurze Zeit' der Buße vor (Basil. ep. 199, 18 [2, 155 Courtonne]; Conc. Laodic. cn. 1 [267 Beneševič]). Bedenkt man, daß Ehebruch demgegenüber in cn. 20 von Ancyra (ebd. 236) mit einer siebenjährigen Buße geahndet wurde, erstaunt die geringe Höhe der Strafe. Ob dahinter ein Ost-West-Dissens stand oder es sich eher um Ad-hoc-Entscheidungen über unterschiedlich streng bewertete Mißstände handelte, läßt sich nur schwer beurteilen.

5. Ergebnis. Die Anziehungskraft u. das Wachstum des Jungfrauenstandes, der in vorkonstantinischer Zeit in erster Linie im Westen nachweisbar ist, beruhten unter anderem auf folgenden Gründen: Die wachsende Bedeutung des J.ideals in der Kirche, die Heilsgewißheit u. die Aussicht auf den zukünftigen hohen Lohn bei der Bewahrung der J. bis zum Lebensende sowie eine intensive, gelegentlich erotisch gefärbte Christusbeziehung waren wichtige Voraussetzungen. Das hohe Ansehen der gottgeweihten Jungfrauen sicherte *Frauen, die aus unterschiedlichen Gründen, nicht immer freiwillig, ehelos blieben, eine geachtete Stellung besonders in der Gemeinde, wohingegen im paganen Bereich unverheiratete Frauen fortgeschrittenen Alters mit wenigen Ausnahmen minderen Status genossen (s. o. Sp. 537). Zudem hatten es Christinnen besonders aus den oberen Schichten bei dem hohen Frauenüberschuß in den Gemeinden (Conc. Iliberit. cn. 15 [4, 247 Martinez Diez / Rodriguez]) schwer, einen geeigneten, standeskongruenten Ehepartner zu finden, wenn sie nicht gegen die christl. Disziplin einen Heiden heiraten wollten. Cyprian belegt, daß viele von ihnen nicht von einer asketischen Grund haltung geprägt waren, sondern den angestammten Lebensstil weiterführten. Der Entschluß, Jungfrau zu bleiben, mag auch durch die Aussicht auf die bereitwillige materielle Unterstützung vieler Gemeindeglieder erleichtert worden sein. Die so erreichte Unabhängigkeit u. die Freiheit von den häuslichen Pflichten einer Frau u. Mutter in Unterordnung unter den Ehemann werden zur wachsenden Anziehungskraft des Jungfrauenstandes beigetragen haben.

f. Apokryphe Apostelakten. Die fünf ältesten apokryphen Apostelakten gehörten zu den wirksamsten Propaganda-Instrumenten des J.ideals in altkirchlicher Zeit (Chadwick 354f; G. Bardy, Art. Apocryphes à tendance encratite: DictSpir 1 [1937] 752/65; P. Nagel, Die Wiedergewinnung des Paradieses durch Askese: ForschFortschr 34 [1960] 375/7; Tissot; Sfameni Gasparro 87/101; dies., Gli atti apocrifi degli apostoli e la tradizione dell'enkrateia: Augustinianum 23 [1983] 287/307; G. Paterson Corrington, The ,divine woman'? Propaganda of celibacy in the NT Apocrypha: AnglTheolRev 70 [1988] 207/20; dies., The ,divine woman'? Propaganda and the power of chastity in the NT Apocrypha: Helios 13 [1986] 151/62; Brown, Keuschheit 167/74; V. Burrus, Chastity as autonomy [Lewiston 1987]; K. Cooper, Apostles, ascetic women, and questions of audience: SocBiblLit Semin. papers 128 [1992] 147/54; D. Konstan, Acts of love. A narrative pattern in the apocryphal acts: JournEarlChristStud 6 [1998] 15/36).

1. Andreasakten. Sie begründeten ihr J.ideal ausdrücklich protologisch (Sfameni Gasparro 95f; J.-M. Prieur, Acta Andreae. Praefatio, commentarius = CCApocr 5 [1989] 321/

4). Der Fall Adams u. Evas hat seine Ursache im Geschlechtsverkehr, der die Menschen u. besonders ihren Geist seitdem als eine abscheuliche u. schmutzige Gewohnheit herabzieht u. von ihrer ursprünglichen Natur u. Freiheit entfremdet (Act. Andr. 37/40 [CCApocr 6, 487/93]). Nur die geschlechtliche Enthaltsamkeit bzw. J. kann diese Entfremdung aufheben u. den Zustand vor dem Sündenfall repristinieren. Sie ist derart unerläßlich, daß der Apostel auch die verheirateten Frauen nachdrücklich dazu auffordert, sich dem Geschlechtsverkehr mit ihren Männern zu entziehen (zu dieser in apokryphen Apostelakten häufigen Forderung Tissot 115) u. so zu einem ‚verständigen Mann' (Act. Andr. 41 [493]) zu werden.

2. Johannesakten. Die *Johannes-Akten propagierten das Ideal der J. auch in der Ehe, ohne explizit u. im strengen Sinne enkratitisch zu sein (Tissot 117). Drusiana hatte bereits kurz nach der Hochzeit ihren Ehemann Andronikos trotz seines heftigen anfänglichen Widerstands dazu bewegt, ihre sexuelle Reinheit zu erhalten u. sich ihrer asketischen Lebensweise anzuschließen. Die J. ist als Geschenk Gottes unter allen Umständen zu bewahren u. wird, wie die Episode des Kallimachos, eines abgewiesenen Verehrers der Drusiana, der sie in den Tod treibt u. sich vergebens an ihrer Leiche zu vergehen versucht, zeigt, auch über den Tod hinaus wunderbar beschützt (Act. Joh. 63/86 [CCApocr 1, 253/93]; E. Junod / J.-D. Kaestli: CCApocr 2, 541/63. 576). *Geschlechtsverkehr, auch der eheliche, ist ekelhaft u. macht unrein, u. der im Fleisch wohnende sexuelle Wahn wird als eine ‚nicht zu bändigende Krankheit' (Act. Joh. 76 [275, 14f]) verstanden, die in das Reich des Teufels u. damit zum Tod führt. Nur die gnadenhaft verliehene u. in Gottesfurcht bewahrte J. bringt den Christen in ein exklusives Christusverhältnis, das von dieser Krankheit erlöst, u. macht bei Verheirateten den Ehepartner zu Bruder bzw. Schwester, während die *Ehe einen Christen an die Welt, ihre Zwänge, Institutionen u. falschen Ideale fesselt u. unfrei macht (ebd. 68 [259/61]).

3. Paulusakten. Die in den Paulusakten überlieferten sog. Theklaakten reduzieren die Botschaft des Paulus auf das ‚Wort vom jungfräulichen Leben' u. wenige eng damit verbundene Motive (G. Schöllgen, Der Eros der J. Zum Konzept der sexuellen Askese in den sog. Thekla-Akten: Festschr. G. Adriányi [im Druck]). Zentral sind 13 Makarismen, die sich formal eng an die Seligpreisungen der Bergpredigt anlehnen, inhaltlich jedoch ganz auf die asketischen Intentionen des Textes hin umgearbeitet werden (Act. Paul. 5f [AAA 1, 238/40]). Die Bewahrung der J. erweckt das Wohlgefallen des göttlichen Vaters u. ist der sichere Weg, dem Gericht u. der Verdammnis zu entkommen, aufzuerstehen u. in das ewige Leben einzugehen. Sexuelle Enthaltsamkeit u. besonders J. sind Hauptgegenstand der Predigt des Paulus, ja der Offenbarung überhaupt u. stehen im Zentrum der Soteriologie der Theklaakten. Allerdings sind sie nicht im enkratitischen Sinne der exklusive Weg zum Heil (anders Sfameni Gasparro, Atti aO. 292f). Die Bemerkung, daß es nur für denjenigen eine Auferstehung geben werde, der sein Fleisch rein u. unbefleckt erhalte (Act. Paul. 12 [244]), wird ausdrücklich den als Häretikern bekannten Gegnern des Paulus in den Mund gelegt u. damit implizit abgelehnt. Auffällig ist in den Paulusakten die Verbindung des J.ideals mit den aus den Liebesromanen bekannten erotischen Elementen (s. o. Sp. 540f), die besonders das Verhältnis zwischen Thekla u. Paulus bestimmen. Die Polymorphieszene im 21. Kap. (AAA 1, 249f) macht deutlich, daß die ständige Sehnsucht Theklas nach Paulus eigentlich dem himmlischen Christus gilt. So ist es auch zu verstehen, daß das jungfräuliche Leben nicht wie in vielen anderen christl. Texten als harter Kampf gefestigter Christen gegen die ständig aufbegehrenden sexuellen Bedürfnisse, sondern als ein geradezu erotisches Erlebnis geschildert wird, das besonders bei Frauen im Heiratsalter eine ‚nie gekannte Begierde u. unheimliche Leidenschaft' (Act. Paul. 9 [242]) auslöst. Das J.ideal muß gegen den Widerstand der Familie u. der Gesellschaft unter Lebensgefahr durchgesetzt werden u. befreit die Frauen aus den vorgegebenen familiären Rollenerwartungen zu einer eigenständigen missionarischen Tätigkeit.

4. Petrusakten. Sie propagieren nicht eigentlich J., sondern sexuelle Enthaltsamkeit, in deren Konsequenz jedoch das J.ideal liegt. Die Predigt des Petrus von der Keuschheit (ἁγνεία) u. ‚alle Worte des Herrn' veranlassen nicht nur die vier Konkubinen des Präfekten Agrippa, sich ihrem Liebhaber sexuell zu entziehen u. keusch (ἁγναί) zu werden,

sondern auch Xanthippe, die Frau eines Freundes des Kaisers, eine große Zahl anderer Frauen u. sogar manche Männer, ihren Ehepartnern den Beischlaf zu verweigern, ‚weil sie rein (σεμνῶς) u. unberührt (ἁγνῶς) Gott dienen wollten‘ (Act. Petr. 33f [AAA 1, 86]). Der Erfolg dieser Keuschheitspredigt verursacht in Rom einen gewaltigen Aufruhr u. führt zum Plan der betroffenen Ehemänner, Petrus zu töten. Die kurze Passage (ebd. [84/6]) dominiert nicht die gesamten Petrusakten; bezeichnend ist jedoch, daß die Verweigerung des Beischlafs als Konsequenz nicht nur der Predigt des Petrus, sondern der gesamten Verkündigung Jesu verstanden wird, der die weiblichen u. männlichen Asketen mit seiner Kraft stärkt, sich nicht mehr von heftigen Leidenschaften hinreißen zu lassen.

5. Thomasakten. Breiten Raum nimmt die Botschaft von der sexuellen Enthaltsamkeit u. J. in den Thomasakten ein (G. Blond, L'encratisme dans les Actes apocryphes de Thomas: Rech. et travaux 1 [1946] 2/15). Schlüsselpassage ist die Polymorphieszene (Act. Thom. 11/6 [AAA 2, 2, 115/24]; H. J. W. Drijvers, Thomasakten: Hennecke / Schneem.[5] 2, 294f; Sfameni Gasparro 97/9), in der Christus in der Gestalt des Thomas einem Brautpaar königlicher Herkunft in der Hochzeitsnacht erscheint u. es dazu bringt, den ehelichen Verkehr gar nicht erst aufzunehmen u. sich für das jungfräuliche Leben zu entscheiden (Tissot 114). Als Lohn für die Aufgabe des ‚schmutzigen Verkehrs‘ (Act. Thom. 12 [116/8]; Blond, Encratisme aO. 8 zur abwertenden Terminologie für den Geschlechtsverkehr) stellt er die Befreiung von den offenbaren u. verborgenen Leiden in Aussicht. Kinder zu haben u. für sie zu sorgen wird in den schwärzesten Farben dargestellt: Sie führten zur moralischen Deformation der Eltern, da sie den Automatismus familiärer Habgier in Gang setzten, der zu Schädigungen Dritter führe u. schwere eschatologische Strafen nach sich ziehe. Der Verzicht auf Kinder (offensichtlich neben den immer wieder als unrein charakterisierten sexuellen Genüssen das größte Hindernis für den Entschluß, jungfräulich zu leben) ermögliche dagegen ein Leben ohne Schmerzen u. Sorgen u. sei der entscheidende Schritt auf dem Weg zu einer unvergänglichen Verbindung mit dem Bräutigam Christus. Die Entscheidung für das jungfräuliche Leben wird ausdrücklich als das Eingehen ‚einer anderen Ehe‘ mit dem ‚wahrhaftigen Mann‘ (Act. Thom. 14 [120]) Christus verstanden, die den Menschen vom (Sünden-) Fall erlöst u. ihn auf diese Weise von der Sexualität als einer ‚schwer heilbaren, schwer zu behandelnden u. in Ewigkeit bleibenden Krankheit‘ befreit u. ‚vernünftige Gesundheit‘ hervorruft (ebd. 15 [121]). Die geistig verstandene, aber nichtsdestoweniger hochemotionale liebende Vereinigung mit Christus, die von der Frau wie vom Mann vollzogen werden kann, führt zur Erkenntnis des eigenen, prälapsarisch asexuell verstandenen Wesens, ‚damit ich wieder werde, was ich war‘ (ebd.). Die Frau braucht keinen Schleier mehr zu tragen, da sie als Enthaltsame Scham u. Scheu hinter sich gelassen hat. Andererseits wird der Geschlechtsverkehr so negativ gesehen, daß er ‚auch in der Ehe vollzogen‘ die ewige Verdammnis zur Folge hat, da er der Ausgangspunkt alles Bösen ist (ebd. 84. 101 [199. 214]); die Thomasakten sind also im strengen Sinne enkratitisch (Blond, Encratisme aO. 24f; E. Junod, Actes apocryphes et hérésie: F. Bovon u. a., Les actes apocryphes des apôtres = Publ. Fac. théol. de Génève 4 [Génève 1981] 11/24).

g. Enkratismus u. Verwandtes. ‚Enkratiten‘ nennen Häresiologen christliche Dissidenten, die die *Ehe ablehnten u. den Verheirateten, die nicht vom ehelichen Verkehr ablassen, die Möglichkeit der Rettung absprachen (Chadwick 352f). Daß sie explizit J. als einzigen Weg zum Heil propagierten, ist nicht überliefert; das J.ideal liegt aber in der Konsequenz ihrer Lehren. Bereits 1 Tim. 4, 1/5 wußte von Irrlehrern zu berichten, die in den letzten Tagen die Ehe verbieten u. die Enthaltung von gewissen, nicht näher bestimmten Speisen fordern (J. Roloff, Der erste Brief an Timotheus = EvKathKomm 15 [1988] 218/25). In ähnlicher Weise verband Marcion das Verbot der Ehe u. jeglichen Geschlechtsverkehrs mit Speisevorschriften, die den Genuß von *Fleisch u. wahrscheinlich auch Wein ausschlossen (Sammlung u. Interpretation der einschlägigen Belege: A. v. Harnack, Marcion[2] = TU 45 [1924] 103f. 148f. 273*). Getauft wurde nur, wer Ehelosigkeit bzw. Trennung von seinem Ehepartner gelobte; alle übrigen blieben im Status der Katechumenen, stellten aber vielleicht die Mehrheit der Anhänger Marcions. Ehe u. Fortpflanzung bzw. Geschlechtsverkehr, der als etwas Unreines u. überaus Ekelhaftes ge-

schildert wurde, gehörten in den Bereich des Schöpfergottes u. dienten der Aufrechterhaltung u. Erweiterung seiner Herrschaft. Enkratiten im engeren Sinne nennt man die von Musanus (vgl. Eus. h. e. 4, 28), Iren. haer. 3, 28, 1 (vgl. Eus. h. e. 4, 29, 2f), Clem. Alex. strom. 3 (vgl. Hippol. ref. 8, 20), Eus. h. e. 4, 28f u. Epiph. haer. 46f bekämpften Tatian, einen Schüler Justins, u. Julius Cassian aus der Schule des Valentin (Bianchi; Sfameni Gasparro 23/113; A. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums [1884] 384/97. 543/6; F. Bolgiani, La tradizione eresiologica sull'encratismo 1/2: AttiAccTorino 91 [1956/57] 343/412; 96 [1961/62] 537/664; Broudéhoux 42/61; Brown, Keuschheit 98/117; A. Le Boulluec, La notion d'hérésie dans la littérature grecque. 2e-3e s. [Paris 1985] 297f). Auch bei ihnen wurden Ehe u. Zeugung als Unzucht u. sündhafte Befleckung grundsätzlich abgelehnt u. damit implizit J. bzw. sexuelle Enthaltsamkeit verbindlich gefordert. Sie beriefen sich neben Paulus u. den kanonischen Evangelien auf einen Dialog zwischen Salome u. Jesus im Ägypterevangelium, in dem Jesus sein Kommen mit der Auflösung der Werke der Frau motiviert, wobei die Frau für die Begierde u. ihre Werke für das Werden u. Vergehen stehen (Ev. Aegypt.: Clem. Alex. strom. 3, 45). Der Tod wird nur solange Macht haben, wie die Frauen gebären. Der Geschlechtsverkehr wurde als die bittere Pflanze verstanden, von der man nicht essen solle (Bolgiani aO. 2, 600/6; J. Z. Smith, The garments of shame: ders., Map is not territory [Leiden 1978] 1/24). Verbunden war diese Haltung mit der Ablehnung des Fleisch- u. Weingenusses (Gen. 1, 29f: Vegetarismus im Paradies) u. einer Absage an die Welt. Häufig wurde diese *Enkrateia protologisch begründet: Die Sexualität ist die Ursache oder zumindest die Folge des Sündenfalls u. gehört nicht zum ursprünglichen u. wahren Wesen des Menschen, macht ihn vielmehr dem Tier gleich (Clem. Alex. strom. 3, 102, 3f; Bianchi XXIX; Broudéhoux 58). Der enthaltsam bzw. jungfräulich Lebende, der den Kreislauf von *Geburt (II), Verderben u. Tod durchbricht u. auf diese Weise *Freiheit gewinnt, nimmt die Daseinsform der Auferstandenen vorweg u. steht in der authentischen Nachfolge des jungfräulichen Christus. Als Motiv warfen ihnen Irenaeus u. Clemens v. Alex. Schöpfer- u. Schöpfungsfeindschaft vor (Iren. haer. 1, 28, 1; Clem. Alex. aO.). Die Ursprünge des Enkratismus, die häufig im hellenist.-jüd. Bereich gesucht werden, sind wohl immer noch nicht zureichend erklärt. Manches spricht dafür, daß die Enkratiten wie Tatian vornehmlich im Schulkontext wirkten (Broudéhoux 43). – Auch im Gnostizismus (*Gnosis II), besonders bei Saturnin (Iren. haer. 1, 24, 2), scheint es, wiederum verbunden mit der Ablehnung von Fleischspeisen, prinzipielle Ehe- u. Sexualfeindlichkeit gegeben zu haben (Niederwimmer 208/19; K. Rudolph, Die Gnosis^{3} [1978] 263f; Beatrice 38/54; Broudéhoux 27/30).

h. Jungfräulichkeit u. Prophetie. Wie die nichtchristl. Umwelt (s. o. Sp. 531/3) kannten auch die frühen Christen eine Verbindung zwischen J. u. Prophetie (E. E. Green, ‚E le vostre figlie profetizzerano'. Donne e profezia nelle sacre scritture: A. Valerio [Hrsg.], Donne, potere e profezia [Napoli 1995] 43/58). J. war allerdings keine notwendige Voraussetzung der Prophetie; bei Paulus, der wichtigsten Quelle für die innergemeindliche Prophetie, werden die beiden Größen nicht in Zusammenhang gebracht. Unter den vielen Prophet(inn)en der christl. Frühzeit scheinen Jungfrauen wie die vier Töchter des Philippus (Act. 21, 9) eher die Ausnahme gewesen zu sein (N. Tsoulkanakis, Virginité et prophétie: Kleronomia 5 [1973] 385/98). Wahrend die Apostelgeschichte hier keine explizite Verbindung von J. u. der Gabe der Prophetie herstellt u. Clemens v. Alex. sogar von einer späteren Verheiratung zu berichten weiß (Eus. h. e. 3, 30, 1; anders Polykrates, nach dem zwei von ihnen ihre J. bis ins hohe Alter bewahrten [ebd. 3, 31, 3]), führt Hieronymus ihre prophetischen Fähigkeiten ausdrücklich auf ihre jungfräuliche Keuschheit zurück (ep. 130, 4 [CSEL 56, 178]; Gryson, Ministère 25f; Feichtinger 92; Jensen 62f). Ähnlich ist wohl auch eine Passage aus dem Werk des Apollonius gegen die montanistischen Prophetinnen zu verstehen: Sie hätten, nachdem sie vom Geist erfüllt worden waren, ihre Männer verlassen, womit die Behauptung der Montanisten widerlegt sei, die Prophetin Priscilla sei eine Jungfrau gewesen (Eus. h. e. 5, 18, 4). Auf dem Hintergrund der traditionellen Verbindung von J. u. Prophetie wird die Behauptung, daß die Montanisten die Prophetin Priscilla als Jungfrau ausgegeben hätten, durchaus plausibel u. muß keine Erfindung der Ketzerpolemik sein (anders Jensen 284). Zudem sind für eine

spätere montanistische Gruppierung, die Quintillisten, die auch Priszillisten genannt werden u. Prophetie durch Frauen verteidigten, ähnliche Vorstellungen bezeugt: In ihre Kirche zogen häufig (πολλάκις) sieben Jungfrauen in weißen Kleiden mit Fackeln ein, um vor dem Volk prophetisch zu reden (Epiph. haer. 49, 2, 3; Elm 53/8). Prophetie, Reinheit u. J. scheinen auch hier eng miteinander verbunden zu sein (Jensen 322/5). In ähnlich polemischem Kontext stehen auch die Nachrichten über die häretische Prophetin u. Jungfrau Philumena, deren Offenbarungen Apelles, der Schüler Markions, aufgezeichnet hat (Eus. h. e. 5, 13, 2; weitere Belege: Hilgenfeld aO. 531f; Jensen 373/426). Bei Origenes, also erst nach dem Erlöschen der frühchristl. Prophetie, finden sich dann erste theologische Erörterungen zum Verhältnis der beiden Größen (dazu Crouzel 128f). Die Möglichkeit, die Gabe der Prophetie u. damit Anteil am Göttlichen zu erhalten, haben diejenigen, die sich mit aller Hingabe u. Reinheit Gott weihen, sich durch Enthaltsamkeit reinigen u. mit frommem, religiösem Wissen bilden (princ. 3, 3, 3; in Lc. hom. 18 [GCS Orig. 9, 113]; Crouzel 126/30; G. af Hällström, Charismatic succession [Helsinki 1985] 12f). Im frühen 5. Jh. berichtet Pallad. hist. Laus. 31 von der Jungfrau Piamun, die Zeit ihres Lebens zu Hause bei ihrer Mutter gelebt u. ständig gefastet habe; sie sei der prophetischen Gabe gewürdigt worden u. habe einen Überfall auf ihr Dorf vorhergesehen. Durch ihr jungfräuliches Gebet habe sie den Überfall auf wunderbare Weise verhindern können. Im Mönchtum wurde der Asket allgemein zum Pneumatophoros, der nicht nur Wunder wirken, sondern auch als Prophet tätig werden konnte (P. Nagel, Die Motivierung der Askese in der Alten Kirche u. der Ursprung des Mönchtums [1966] 69/75; K. Heussi, Der Ursprung des Mönchtums [1936] 164/86).

II. Zeit der Reichskirche a. Allgemein. Seit der Mitte des 3. Jh. läßt sich eine deutliche Zunahme der Bedeutung des J.ideals u. der Zahl der jungfräulich Lebenden in der Kirche beobachten. Ein Grund war sicher das mit wachsendem Missionserfolg geänderte Mitgliederspektrum der Gemeinden. Bestand die Mehrheit anfangs aus Konvertiten, die in der Regel bereits verlobt oder verheiratet zur Kirche stießen, so verfügten die Gemeinden jetzt über ein immer größeres Reservoir an bereits christlichen Familien, die bereit waren, ihren Töchtern u. Söhnen ein jungfräuliches Leben zu erlauben, statt sie, wie allgemein üblich, bereits in jungen Jahre zu verloben bzw. zu verheiraten. Wichtiger noch war die sich langsam vollziehende Neubestimmung des Verhältnisses von Ehe u. J. War die J. in den ersten Jhh. eine sehr angesehene Lebensform neben der dominierenden ehelichen, so wurde sie jetzt, im Osten deutlich früher als im Westen (W. Otten, Augustine on marriage, monasticism, and the community of the church: TheolStud 59 [1998] 394), zum Leitideal, an dem sich alle anderen Lebensformen messen mußten. Sie wurde nun prononciert als die Lebensform herausgestellt, durch die sich die Christen grundlegend von Juden u. Heiden unterschieden. Theologisch wurde sie häufig als die dem eigentlichen Wesen des Menschen entsprechende Lebensform im Paradies begriffen, der Verlust der J. u. damit auch die Ehe u. der eheliche Verkehr hingegen als eine Folge des Sündenfalls. So wird verständlich, daß im 4. Jh. Ehelosigkeit u. J. weithin als christliches Leitideal akzeptiert wurden, die Erlaubtheit der Ehe bzw. des ehelichen Geschlechtsverkehrs aber Gegenstand einer breiten Kontroverse war. Sie wurde zwar in der Großkirche zugunsten der Ehe entschieden, doch ergingen am Ende des 4. Jh. zwei Synodalentscheidungen, die die Vorstellung der prinzipiellen Gleichwertigkeit von Ehe u. J. nicht nur ablehnten, sondern auch als häretisch ausgrenzten u. eine hierarchische Zuordnung der beiden Lebensformen festschrieben. In der Folge sah sich die Großkirche genötigt, den hier nicht zu behandelnden *Zölibat der Kleriker nachdrücklich zu forcieren, um einem Ansehensverlust des Klerus gegenzusteuern. Das zunehmende Gewicht des J.ideals spiegelte sich in einer neuen literarischen Gattung, den Schriften über die J., die seit etwa 300 nC. in großer Zahl entstanden; sie dienten der Werbung für das J.ideal u. enthielten meist sowohl eine theologische Grundlegung als auch einen Jungfrauenspiegel oder zumindest Elemente davon (Zusammenstellung der wichtigsten Texte: A. Solignac, Art. Virginité chrétienne: DictSpir 16 [1994] 930/40; Vizmanos 86/125; erster inhaltlicher Überblick: F. Bourassa, Excellence de la virginité: Sciences Ecclés. 5 [1953] 29/41; Th. Camelot, Les traités ‚De virginitate' au 4e s.: Mystique et

continence = Études carmelitaines. Année 31. Hors série [Paris 1952] 273/92; Zeses). Im folgenden können nur einige wenige Autoren u. Texte exemplarisch vorgestellt werden.

b. Methodius v. Olympus. Er war wahrscheinlich der erste Autor, der der J. eine eigene Schrift widmete, ‚Das Gastmahl oder über die Keuschheit' (um 300), ein dem Selbstverständnis nach philosophischer Dialog zwischen zehn Jungfrauen u. Arete, der Tochter der Philosophie, der bewußt dem platonischen Symposium nachgebildet ist, bei allen Unterschieden viele Elemente daraus entnimmt u. in christlicher Adaptation die J. an die Stelle des Eros u. Thekla an die Stelle des Sokrates setzt (J. Farges, Les idées morales et religieuses de Méthode d'Olympe [Paris 1929] 156/91; Martinez 187/94; H. Musurillo / V.-H. Debidour, Méthode d'Olympe. Le Banquet = SC 95 [Paris 1963] 20/5; Brown, Keuschheit 198/203; Tibiletti, Verginità 134/91; ders., Motivazioni 492/6; Zeses 27/48; Vizmanos 418/48). Methodius entwickelte darin eine eigene Theologie der J., die offensichtlich gegen Zweifel an ihrem biblischen Fundament nach der Begründung in einer vornehmlich, aber nicht ausschließlich geistlichen Auslegung von AT u. NT sucht. Neben traditionelle Vorstellungen treten originelle, nicht immer gründlich reflektierte Gedanken. J. gilt als etwas Seltenes u. schwer Erreichbares, das nur starken u. edlen Naturen zugänglich ist, aber auch als etwas Großes u. Wunderbares, als die schönste Art zu leben, als eigentlicher Mutterboden, als Blüte u. Erstlingsfrucht der Unsterblichkeit (conv. 1, 1 [SC 95, 52/6]). Wer jungfräulich lebt, nimmt schon auf Erden die himmlische Existenzweise voraus. Im Rahmen einer originellen heilsgeschichtlichen Konzeption stellt Methodius die J. als Höhe- u. Endpunkt einer zielgerichteten Menschheitsentwicklung vor (ebd. 1, 2 [56/8]; Farges aO. 157f; L. G. Patterson, Methodius of Olympus [Washington 1997] 72). Das AT konnte die J. schon deshalb nicht kennen, da es in den Anfängen, gewissermaßen in der Kindheit der Menschheit, darum ging, die noch geringe Zahl der Menschen zu vermehren, wozu auf der niedersten Stufe der Entwicklung sogar die Geschwisterehe erlaubt war; erst das Gesetz verbot sie u. erklärte sie zur Sünde. Mit der zunehmenden Besiedelung der Erde u. einem fortschreitenden Reifungsprozeß schwang sich die Menschheit von Stufe zu Stufe bis zur J. empor: eine Heilsgeschichte der Sexualität, die Methodius gegen explizite Einwände durch Zeugnisse aus der Schrift zu untermauern sucht. Mit Abraham hörte die Geschwisterehe auf, die Propheten führten die Monogamie ein, u. das Buch der Weisheit propagierte auf einer weiteren Stufe eine begrenzte Enthaltsamkeit (conv. 1, 3 [60/2]). Erst als die Menschen reif genug geworden waren, hat Christus selbst als ἀρχιπαρθένος die J. eingeführt u. dem Menschen damit die Möglichkeit gegeben, ‚Gott zu haben' u. Christus nachzuahmen (ebd. 1, 4 [62/4]; Brown, Keuschheit 200). Die J. hat nach Christi Weisung das Gesetz abgelöst u. ist jetzt Königin über die Menschheit; erst seit Christus Mensch geworden ist u. selbst jungfräulich lebte, ist der grausame Tyrann der Unenthaltsamkeit überwunden, u. es herrschen Frieden u. Glaube (conv. 10, 1 [284/6]). Die zweite Rede der Jungfrau Theophila spiegelt in einer lebhaften Kontroverse mit der Vorrednerin Marzella die zeitgenössische Auseinandersetzung um die Erlaubtheit von Ehe u. Kinderzeugung (Farges aO. 158/61; Patterson aO. 74f zu den Quellen). Entgegen der von der heilsgeschichtlichen Konzeption nahegelegten Überholtheit von Ehe u. Kinderzeugung führt sie bei aller Hochschätzung der J., die allein die Umwandlung der Leiber in den engelgleichen Zustand bewirke u. eine Befleckung mit den Reizen der Leidenschaft verhindere, Argumente für deren Erlaubtheit an, unter anderem daß Gott weiterhin an der Bildung von Kindern mitwirke u. daß es in späteren Generationen sonst keine Märtyrer mehr geben werde. Theophilas Ablehnung enkratitischen Gedankenguts trifft auf den Beifall der übrigen Jungfrauen u. darf wohl als Position des Autors angesehen werden. Wie die meisten christl. Autoren seit dem 3. Jh. kennt Methodius eine Hierarchie der Lebensformen, an deren Spitze die jungfräulich Lebenden stehen (Farges aO. 186/8), die in ihrer vollkommenen Reinheit u. in ihrem vollkommenen Glauben im engeren Sinne zur Kirche u. Braut Christi werden (conv. 3, 8 [110]), die weniger Vollendeten jedoch in ihrem Fortkommen unterstützen. Die Übernahme der J., die als Gottesgeschenk verstanden wird, muß aus freiem Entschluß geschehen; nur so ist sie Gott genehm (ebd. 3, 13f [120/6]). Eigentliches Ziel des jungfräulichen Lebens ist die Versetzung

ins Paradies u. die Unsterblichkeit, zu der sie den sichersten Weg darstellt. Das Paradies wird im Prolog (7f [48/50]) als prächtiger Garten voller Sinnenreize geschildert, in dem die versammelten Jungfrauen ein üppiges Mahl zu sich nehmen u. es an nichts fehlt (vgl. auch ebd. 8, 3f [206/12]). Bis die Jungfrauen jedoch direkt nach ihrem Tod zu diesem von ferne ersehnten u. in Umrissen schon geschauten Ziel gelangen (ebd. 8, 2 [204]), haben sie einen langen, wahrhaft olympischen Kampf (7, 3 [186]; vgl. auch 8, 12f [232/8]) auszufechten, der nach der typischen Biographie einer gottgeweihten Jungfrau in drei Stufen abläuft: Der Reinheit des Kindesalters folgt die Zeit der Mannbarkeit mit den Verwirrungen der anstürmenden Phantasien, Sinnenreize u. Leidenschaften, über die die Jungfrau, die ihnen keinen Zutritt gewährt, langsam Herrschaft gewinnt, um im dritten Lebensabschnitt, wenn das Fleisch gebrechlich wird u. das Alter kommt, Ruhe zu finden (5, 2f [142/8]). Methodius gibt konkrete, durchaus konventionelle Anweisungen (zB. zum Essen u. Trinken, Kleidung, Schmuck, Umgangsformen), wie eine Jungfrau es besonders im zweiten Lebensabschnitt schafft, sich der Macht der Sinnenreize zu entziehen (5, 5f [152/8]). Großer Lohn wartet auf diejenige, die sich als Opfergabe Gott vollkommen weiht u. ihre ursprüngliche, zur Ebenbildlichkeit Gottes gehörige J., einen Zustand unübertrefflicher, körperloser Schönheit, makellos bewahrt (6, 1 [164f]). Auf diesem Hintergrund ist auch die krause *Etymologie von παρ-θε(ν)ία zu verstehen; der Wortsinn erschließt sich nach Methodius durch das Weglassen eines Buchstabens, des ν, als Gottähnlichkeit (8, 1 [200]). Die siebte Rede der Prokilla interpretiert das Hohelied auf das Verhältnis von Jungfrau als Braut u. Christus als Bräutigam u. bietet dabei Elemente einer geistlich verstandenen Christuserotik (Farges aO. 179/81). Die Jungfrau ist ein versiegelter Lustgarten, in dem sich alle Düfte himmlischen Wohlgeruches finden, u. Christus allein darf kommen u. alles ernten, was aus körperlicher Aussaat erwuchs (7, 1 [180/2]). Die besonders intensive u. privilegierte Beziehung der Mitglieder des τάγμα τῶν παρθένων zu Christus zeigt sich auch darin, daß nur ihre Seelen Bräute Christi sind (7, 3 [184/6]; vgl. auch den geradezu als Liebeslied konzipierten Dankeshymnus, der die Schrift abschließt [310/20]; zur Inferiorität der Verheirateten vgl. auch 9, 4 [274/8]). Um so schlimmer ist das Schicksal der Jungfrauen, die in ihrem Kampf ermatten u. nur noch den Schein der J. aufrechterhalten. Sie verfallen den Leidenschaften u. enden in der Unzucht; Reichtum, Ruhm, Geburtsprivilegien u. die große Zahl der Verehrer sind ihnen wichtiger als die jenseitigen Güter (8, 1f [200/6]); hier greift Methodius offensichtlich bereits konkrete Mißstände im Jungfrauenstand auf (s. u. Sp. 580f). Die rein physische Bewahrung der J. ist für sich genommen noch gar nichts; erst in der Verbindung mit den anderen Tugenden hat sie ihren Wert (11 [304/8]).

c. Gregor v. Nyssa. Er hat seine Schrift ‚Über die J.‘ als Werbeschrift in Form eines *Enkomion konzipiert (Aubineau; J. Gribomont, Le ‚panégyrique de la virginité‘, œuvre de jeunesse de Grégoire de Nysse: RevAscMyst 43 [1967] 249/66; Brown, Keuschheit 303/11; P. Pisi, Genesis e Phtora. Le motivazioni protologiche della verginità in Gregorio di Nissa e nella tradizione dell'enkrateia [Roma 1981] 95/100; Sfameni Gasparro 235/44; E. Giannarelli, La tipologia femminile nella biografia e nell'autobiografia cristiana del 4° sec. [Roma 1980] 29/47; Tibiletti, Motivazioni 496/509; Zeses 86/104; P. Huybrechts, Le ‚Traité de la virginité‘ de Grégoire de Nysse: NouvRevThéol 115 [1993] 227/42; S. Elm, ‚Schon auf Erden Engel‘. Einige Bemerkungen zu den Anfängen asketischer Gemeinschaften in Kleinasien: Historia 45 [1996] 483/500; Ch. B. Christakis, Παρθενία. The teaching of the Cappadocian fathers on virginity, Diss. London [1996]).

1. Theologisches Konzept. J. ist eine Tugend göttlichen Ursprungs; sie gehört zum Wesen des trinitarischen Gottes (Christakis aO. 31/44). So ist der Vater jungfräulich, weil er den Sohn ohne πάθος gezeugt hat. J. ist überhaupt das Kennzeichen aller überirdischen Kräfte; sie ist mit dem Göttlichen im Sinne von Reinheit, Leidenschaftslosigkeit u. Makellosigkeit untrennbar verbunden (Greg. Nyss. virg. 2, 1 [SC 119, 262/4]; Aubineau 150/2; V. E. F. Harrison, Gender, generation and virginity in Cappadocian theology: JournTheolStud NS 47 [1996] 38/68). Da der Mensch nach dem Ebenbild Gottes geschaffen wurde, hat er seiner ursprünglichen Natur nach Anteil an der göttlichen J. u. der damit verbundenen Schönheit (H. O. Knackstedt, Die Theologie der J. beim Hl. Gregor v. Nyssa, Diss. Rom [1940 (Teildruck)] 18/45;

zur Beziehung von Gottebenbildlichkeit u. J. in der griech. Patristik allgemein Ziegler 47/56); d. h. er verspürte im Paradies auch keinerlei Leiden bzw. Leidenschaften u. war dem Tod entzogen. Gregor denkt den prälapsarischen Menschen anscheinend körperlos bzw. von einer leichten, luftigen Körperlichkeit u. engelähnlich (Aubineau 154). In jedem Fall gab es im Paradies keine körperliche Liebe. Hier war der Mensch im Besitz des freien Willens, der noch nicht durch den Zwang von außen geknechtet war (virg. 12, 2 [402]). Der Sündenfall geschah aus freiem Willen, u. der Mensch wurde so selbst zum Baumeister des Bösen u. Widernatürlichen. Die Folge war die Zerstörung bzw. Beflekkung der *Ebenbildlichkeit. Der Mensch stand nun unter der Herrschaft der πάθη u. der ἡδοναί. Sklaverei, Schwäche u. Blindheit stellten sich ein; der Mensch war dem Tod geweiht. Erst jetzt nach der Vertreibung aus dem Paradies begannen Adam u. Eva mit der körperlichen Liebe, u. es stellte sich die Scham ein, während sie bisher Gefährten der Gottesschau waren (virg. 12, 4 [418]; Aubineau 159f). Die *Ehe ist in diesem Sinne eine Folge des Sündenfalls u. eng mit dem Tod verbunden (ebd. 160f; Pisi aO. 99). Das Ziel des Menschen muß es sein, diese u. die anderen Folgen des Sündenfalls, Tod u. Herrschaft der πάθη, zu überwinden u. die Ebenbildlichkeit mit Gott als die ursprüngliche menschliche Natur zurückzugewinnen. Die Wiederherstellung der J. ist dabei ein entscheidender Schritt, der durch die jungfräuliche Geburt Christi wieder möglich geworden ist (Knackstedt aO. 32/5; Aubineau 163f). J. meint natürlich nicht lediglich die körperliche Unversehrtheit, die nur der Ausgangspunkt einer in jeder Hinsicht tugendhaften, asketischen Lebensweise ist, die sich von allen Leidenschaften freihält u. zur Reinheit in allen Lebensbereichen findet (virg. 5. 15/20 [332/8. 444/502]; Christakis aO. 182; zur Verbindung von J. u. Fasten u. ihrer protologischen Begründung Shaw, bes. 187/96).

2. Soziale Dimension. Die Gegenüberstellung ehelichen u. jungfräulichen Lebens Greg. Nyss. virg. 3 (272/300) macht die gesellschaftliche Dimension der J. deutlich (Christakis 162/80). Die Ehe steht für die unentrinnbare Einbindung in die Zwänge der Familie u. besonders der *Gesellschaft. Dabei verzichtet Gregor offensichtlich bewußt auf den bereits topisch gewordenen, etwas simplen Katalog der Mühsale der Ehe u. der Kindererziehung (J. Torres, El tópico de las molestiae nuptiarum en la literatura cristiana antigua: La narrativa cristiana antica = Stud. Ephem. Augustinianum 50 [Roma 1995] 101/15), ebenso auf allzu explizite Abscheu vor der Sexualität. Für ihn heißt heiraten, sich den üblen Konventionen der Gesellschaft unterwerfen, bei Braut bzw. Bräutigam auf ‚berühmte Herkunft, genügend Reichtum, passendes Alter, die wahre Blüte der Jugend' (virg. 3, 2 [276]) achten sowie auf das unheilvolle Karussell von Macht- u. Prestigedenken aufspringen zu müssen u. damit zum Gegenstand des sich unweigerlich einstellenden Neides zu werden, sich also von den unvergänglichen himmlischen Werten immer weiter zu entfernen. J. dagegen bedeutet Verweigerung der den Menschen fesselnden gesellschaftlichen Einbindung u. führt zu wahrer *Freiheit. Der Verheiratete lebt in Leid, Angst u. Trauer; denn Reichtum, Macht, gesellschaftliche Stellung, Frau u. Kinder sind ständig gefährdet; sie sind für Gregor nichts anderes als Chiffren für Verlust u. Tod, die sich irgendwann einmal unweigerlich einstellen u. den Besitz von vornherein vergällen. Wer sich in seinen Kindern Ewigkeit verschaffen will, verlängert nur die Herrschaft des Todes. Die asketisch lebende Jungfrau, die sich von den Leidenschaften frei macht u. nichts Veränderliches ihre Seele berühren läßt, hat dagegen nichts zu verlieren; sie lebt mit einem unvergänglichen Bräutigam, irdische Verluste u. Neid können ihr nichts anhaben. So ist sie frei von Trauer u. Angst (ebd. 3f [272/332]), lebt schon jetzt engelgleich u. hat begonnen, den Kreislauf des Todes zu durchbrechen; denn solange es Zeugung gibt, bleibt der Tod aktiv (ebd. 14 [432/44]). J. ist also die Chiffre für den Rückzug aus der Welt bzw. Gesellschaft u. für ein asketisches Leben, das sich von allen ἡδοναί fernhält u. der Reinheit Gottes annähert. Die Leidenschaften lösen sich jedoch nicht auf, sondern werden in einem Vergeistigungsprozeß umgeformt. Die Jungfrau lenkt die Kraft ihres Eros von den körperlichen Dingen ab u. wendet sie auf die geistige u. immaterielle Schau des Schönen (ebd. 5 [336]; Brown, Keuschheit 309). Obwohl die Ehe in diesem Sinne ausdrücklich als Anfang u. Wurzel allen Strebens nach sinnlosen Gütern bezeichnet wird (virg. 4, 2 [307f]), wendet sich Gregor, wahrscheinlich in impliziter

Abgrenzung von zeitgenössischen radikalasketischen Gruppierungen in Kleinasien (s. u. Sp. 583/5), scharf gegen alle Tendenzen, die Ehe zu verbieten (virg. 7, 1 [348/50]).

d. Ambrosius. Der Bischof von Mailand war einer der engagiertesten Propagandisten des J.ideals im Westen u. hat allein vier Schriften zum Thema verfaßt (Strathmann / Keseling 773/5; E. Dassmann, Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius v. Mailand [1965] 250/61; Y.-M. Duval, L'originalité du ‚De virginibus' dans le mouvement ascétique occidental: ders. [Hrsg.], Ambroise de Milan [Paris 1974] 9/66 zu seinen Quellen; Brown, Keuschheit 349/72; D. Ramos-Lissón, ‚Referamus ad Christum' comme paradigme aux vierges dans les traités sur la virginité de s. Ambroise: StudPatr 28 [Leuven 1993] 65/74; L. Mirri, Donna e verginità nei padri Girolamo e Ambrogio: Studi Francescani 88 [1991] 341/52). J. ist für ihn eine exklusiv christl. Tugend, die erst seit der Inkarnation Christi möglich ist (virg. 1, 13). Sie stellt einen entscheidenden Unterschied zur nichtchristl. Welt dar. Heidnische J. kann für ihn nur geheuchelt sein (ebd. 1, 14); die Vestalinnen bleiben nur unter Zwang bzw. wegen finanzieller Vorteile eine begrenzte Zeit jungfräulich, danach geben sie sich wieder der Lüsternheit hin (ebd. 1, 15; Jenal 2, 520/2 mit vielen Parallelen; s. o. Sp. 530); die pagane Philosophie, die sich als Lehrmeisterin der Tugend gibt, hat nicht eine einzige Jungfrau hervorgebracht (virg. 1, 17f; Jenal 2, 522/4). Ursache dafür ist, daß die J. nicht irdischen, sondern himmlischen Ursprungs ist. Sie überschreitet die menschliche Natur u. kann mit dem bloßen Menschenverstand nicht begriffen werden (virg. 1, 11). In diesem Sinne führen die Jungfrauen ein engelgleiches Leben, ein traditionelles Motiv, das sich breit bei Ambrosius findet (ebd. 1, 51/3). Schon auf Erden sind sie der Schwachheit des Fleisches entronnen, werden durch die schmutzige Flut der Begierde nicht in die Tiefe gerissen u. können ihren Geist auf Göttliches richten (exhort. virg. 4, 19). Erst auf die Verkündigung Jesu hin dürfen die wenigen Menschen, die stark genug dazu sind, es wagen, die J. in die Tat umzusetzen. Sie ist wesentlich makellose Unversehrtheit (virg. 1, 21; 2, 16) sowohl des Körpers, weit mehr aber noch des Geistes, grundlegend geprägt durch Fremdheit u. Distanz zur Welt: Die Jungfrauen ‚sind unberührt von den Fluten der Welt durch das Meer der Welt hindurchgegangen' (ebd. 2, 17; Brown, Keuschheit 360f). Ihr großes, alles überragendes Vorbild ist Maria, deren phantasievoll ausgemalte Lebensführung Ambrosius den Jungfrauen zur Nachahmung empfiehlt (virg. 2, 6/14); deswegen verteidigt er die lebenslange J. Mariens, auch in partu, mit so großer Schärfe gegen Helvidius, Jovinian u. Bonosus. Maria als spätere Ehefrau u. Mutter der Kinder des Joseph hätte sich als Leitbild der J. ebenso wenig geeignet wie eine Jungfrau, die ihre körperliche Unversehrtheit bei der Geburt eingebüßt hat (s. u. Sp. 588; Hunter, Helvidius 47/71; Ch. W. Neumann, The virgin Mary in the works of St. Ambrose [Fribourg 1962]; Brown, Keuschheit 361/3; de Vogüé 2, 278/82). Maria wird die Jungfrauen, die das Lager ihres himmlischen Bräutigams in unversehrter Reinheit bewahrt haben, in einem glänzenden Triumphzug Christus entgegenführen, der sie als seine eigentlichen Nachahmer dem Vater empfehlen wird (virg. 2, 16f). In diesem Zusammenhang wird das *Hohelied mit all seinen erotischen Anklängen in geistlicher Auslegung auf die Jungfrau als Braut u. Christus als Bräutigam hin ausgelegt. Die gänzliche Ausrichtung auf Christus läßt alle anderen Bindungen, auch die familiären, zweitrangig werden (ebd. 1, 44/53). Als starke Schutzwehr haben die Jungfrauen die Kirche, die sich mit besonderem Eifer ihrer annimmt (ebd. 1, 49), nachdem sie sie als jungfräuliche Mutter selbst geboren hat (ebd. 1, 31; A.-L. Fenger, Aspekte der Soteriologie u. Ekklesiologie bei Ambrosius v. Mailand [1981] 105/11 zur J. der Kirche; dazu allgemein J. Schmid, Art. Brautschaft, heilige: o. Bd. 2, 545/57; A. Müller, Ecclesia Maria² [Fribourg 1955]). – Ambrosius will nicht nur ein theologisches Konzept der J. vorführen, sondern auch mit konkreten, handfesten Argumenten Eltern u. junge Frauen für diese Lebensform gewinnen. Wie viele Virginitätsschriften des 4. Jh. führt er seinen Adressaten ausführlich das traditionelle Repertoire der Nachteile der Ehe vor, das auf die Nöte, Sorgen u. die mangelnde Freiheit der Verheirateten abhebt (virg. 1, 24/9; zu Parallelen bei Hieronymus Laurence 181/224). Den Eltern der Jungfrau bleibt die Tochter bis zum Tode erhalten, sie brauchen keine Mitgift zu stellen u. haben sich nicht mit einem ungeliebten u. raffgierigen Schwiegersohn herumzuärgern (ebd. 1, 32f).

Trotzdem rechnet Ambrosius mit nachdrücklichem Widerstand der Eltern, die ihre Töchter sogar davon abhalten, seine Predigten zu hören (ebd. 1, 58). Die schriftliche Form der Virginitätstraktate wird offensichtlich als eine Möglichkeit gesehen, sie dennoch zu erreichen (ebd. 2, 5). Den jungen Frauen führt er eindrücklich ihre unwürdige Rolle als manipulierte menschliche Ware auf dem Heiratsmarkt vor Augen, auf dem sie nach Vermögens- u. Prestigekriterien feilgeboten würden u. immer in der Furcht lebten, getäuscht oder verschmäht u. gedemütigt zu werden (ebd. 1, 56). So kann das Virginitätsversprechen auch für Jungfrauen, die, wie bei Ambrosius vorausgesetzt, im elterlichen Hause bleiben, ein Weg zu innerer Freiheit u. Autonomie werden.

e. Jungfrauenstand. 1. Allgemein. Mit der weiteren Aufwertung des J.ideals seit dem 3. Jh. wuchs die Zahl der Mitglieder des Jungfrauenstandes in neue Dimensionen hinein (vgl. zB. Hieron. ep. 130, 6 [CSEL 56, 180/2]; Basil. ep. 199, 18 [2, 155/7 Court.]). Weil Jungfrauen durch ihre Lebensweise, ihr Gebet u. ihren besonderen Zugang zu Christus eine privilegierte Mittlerfunktion zwischen den Menschen u. Gott ausübten, wuchs ihnen in der Gemeinde eine Ehrenstellung zu, ohne daß sie allerdings amtliche Funktionen innehatten (Elm 59). Der Prozeß der Institutionalisierung, der schon in vorkonstantinischer Zeit begonnen hatte, wurde entschieden weitergetrieben u. führte zur Etablierung eines Jungfrauenstandes im engeren Sinne mit eigenen Aufnahmeriten u. zu einer Vielzahl kirchenrechtlicher Regelungen. Die steigende Bedeutung zeigt sich exemplarisch daran, daß es der Redaktor der Apostolischen Konstitutionen, einer Kirchenordnung vom Ende des 4. Jh., an mehreren Stellen für nötig hielt, Bestimmungen zum Jungfrauenstand in seine Vorlagen aus vorkonstantinischer Zeit zu interpolieren (Gryson, Ministère 101/8); in der liturgischen Versammlung nahmen die Jungfrauen jetzt unter den Frauen den ersten Platz ein u. wurden den Witwen übergeordnet. Sogar in die grundlegenden amtstheologischen Korrelationenlisten wurden sie integriert (G. Schöllgen, Die Anfänge der Professionalisierung des Klerus u. das kirchliche Amt in der Syr. Didaskalie = JbAC ErgBd. 26 [1998] 125).

2. Motive. Von entscheidender Bedeutung war in vielen Fällen die Begeisterung durch das J.ideal im genuin religiösen Sinne, besonders die Vorstellung, mit Christus als dem idealen, unvergänglichen Bräutigam verbunden zu sein u. sich Unsterblichkeit zu verdienen (Feichtinger 95). Daneben oder an die Stelle traten aber auch andere Motive. Wie schon in vorkonstantinischer Zeit konnte es sich auch um die Verweigerung der Rolle der Ehefrau u. Mutter handeln (s. o. Sp. 558). Eine religiöse Motivation erlaubte es einem Mädchen bzw. einer jungen Frau, sich einer von den Eltern arrangierten Heirat zu entziehen. Wichtig waren wohl auch Ansehen u. herausragende Stellung, die die Jungfrauen in der Gemeinde, etwa in Form von hervorgehobenen Plätzen in der liturgischen Versammlung (Vizmanos 238f), u. in weiten Teilen der Gesellschaft genossen. Zeugnis davon geben unter anderem die ständigen Warnungen vor *Hochmut u. Ermahnungen zur *Demut an die Adresse der Jungfrauen (zB. Hieron. ep. 22, 3. 8. 24. 27; 130, 12 [CSEL 54, 146f. 154/6. 176/8. 182/4; 56, 192]; Aug. sanct. virg. 31/52 [ebd. 41, 268/98]; Feichtinger 119f; D. G. Hunter, Augustinian pessimism? A new look at Augustine's teaching on sex, marriage and celibacy: AugStud 25 [1994] 153/77). Noch wichtiger als in vorkonstantinischer Zeit waren materielle Motive, etwa das Streben von Frauen aus den unteren Schichten nach kirchlichen Zuwendungen u. Spenden von Mitbrüdern, besonders wenn wegen der Mittellosigkeit der Eltern keine Mitgift für eine angemessene Heirat zur Verfügung stand (Elm 140). Eltern bestimmten eine oder mehrere Töchter zum jungfräulichen Leben, um die anderen Kinder, zB. durch eine höhere Mitgift, materiell besser ausstatten zu können (Hieron. ep. 130, 6, 7 [CSEL 56, 182]; Basil. ep. 199, 18 [2, 156f Court.]; Arjava 164; Steininger 80). Daneben wurden oft auch verkrüppelte, kranke oder körperlich wenig attraktive Töchter ungeachtet ihrer Eignung Gott geweiht (Hieron. ep. 130, 6, 6 [CSEL 56, 1]; Ambr. virg. 1, 62; Jenal 1, 385). Starben die Kinder, die den Nachwuchs sichern sollten, so kam es vor, daß gottgeweihte Jungfrauen von ihren Eltern verheiratet wurden (Aug. ep. 3*, 1. 3 [Œuvres de s. Augustin 46B, 94/6. 98/100]; Feichtinger 98_{50}). Auch der göttliche Schutz, den das Gebet einer Jungfrau für eine Hausgemeinschaft sichern sollte, konnte Eltern veranlassen, ihre Tochter Gott zu weihen u. auf diese Weise gleichsam zu Schwiegereltern

Gottes zu werden (Hieron. ep. 22, 20, 1 [CSEL 54, 170]; G. Cloke, This female man of god [London 1995] 62; Can. Athan. 98 [62f Riedel / Crum]).

3. Lebensformen. Im 4./5. Jh. haben die Jungfrauen des Standes sehr unterschiedliche Lebensformen ausgebildet. Die meisten lebten im elterlichen Hause (Vizmanos 293/307; Jenal 1, 131f für Italien; Steininger 67). Die anonyme Homilie Περὶ παρθενίας (PsBasil. virginit. [ClavisPG 2081]), wahrscheinlich aus dem frühen 4. Jh., gerichtet an die Väter der Familie, gibt einen lebendigen Eindruck von ihren Lebensbedingungen (ed. D. Amand de Mendieta / M.-Ch. Moons: RevBén 63 [1953] 18/69. 211/38; D. Amand de Mendieta, La virginité chez Eusèbe d'Émèse et l'ascétisme familial dans la 1ère moitié du 4e s.: RevHistEccl 50 [1955] 777/820; A. Vööbus, Syr. Herkunft der ps-basilian. Homilie über die J.: OrChrist 40 [1956] 69/77; C. A. Spada, Un'omelia greca anonima ‚Sulla verginità': Bianchi 603/23; Elm 34/9). Die Homilie will in erster Linie die Eltern davon überzeugen, ihre Söhne u. besonders Töchter für das jungfräuliche Leben zu destinieren oder zumindest nichts gegen einen derartigen Wunsch ihres Kindes zu unternehmen (PsBasil. virginit. 10f [aO. 37]). Die Initiative zum jungfräulichen Leben kommt häufig nicht von den Kindern, sondern von den Eltern (ebd. 47/57 [45/9]; vgl. zB. Hieron. ep. 107, 3/13 [CSEL 55, 293/305] mit Anweisungen zur Erziehung eines Mädchens, das von seinen Eltern von Geburt an zur virgo sacra bestimmt war; dazu Jenal 1, 367/72. 382/6; Steininger 90/103). In jedem Fall soll der Vater die Eignung des Kindes im Auge haben u. sorgfältig prüfen, ob es schon früh Selbstbeherrschung u. asketische Neigungen zeigt (PsBasil. virginit. 15/8 [aO. 39]; zur Einübung der Askese bei Hieronymus u. pelagianischen Autoren vgl. Steininger 68/77. 170/2). Ist die Entscheidung mit der Zustimmung des Vaters u., wie die Homilie nachdrücklich betont, des betroffenen Kindes (ebd. 45 [43]) einmal getroffen, fällt dem Vater die Rolle des Wächters der physischen wie der geistigen J. zu, die im Sinne einer auch von vielen anderen Virginitätsschriften propagierten weitgehenden Abschirmung vor der nichtasketisch lebenden Umwelt, besonders vor Männern, u. einer genauen Beobachtung des Lebenswandels der Jungfrau detailliert vorgeführt wird (ebd. 19/44 [39/45]; vgl. Hieron. ep. 107, 4. 6/9. 11 [CSEL 55, 293/6. 297/300. 302]; Jenal 1, 336; L. Mirri, La dolcezza nella lotta. Donne e ascesi secondo Girolamo [Magnano 1996] 253/65; nichtchristliche Parallelen o. Sp. 537). Offen werden die Vorteile für den Vater angesprochen: Wegfall der Mitgift, Unerheblichkeit körperlicher Schönheit u. niederer Herkunft; die gottgeweihte Jungfrau bleibt integraler Bestandteil ihrer Familie u. steht unter der Autorität ihres Vaters, der für den Lebenswandel seiner Tochter verantwortlich ist. Von einer Mitwirkung der Gemeinde u. von einem öffentlichen Versprechen ist noch nicht die Rede. – Aus der Familie heraus entwickelten sich abgesehen von den bereits in vorkonstantinischer Zeit hart bekämpften *Syneisakten zunehmend neue Lebensformen gottgeweihter Jungfrauen, für die der Haushalt der Macrina, der Schwester des Basilius, also einer Frau aus der provinzialen Obschicht, als Beispiel stehen kann (Elm 39/47; 78/105; für Italien Jenal 1, 134f). Nach dem Tod ihres Verlobten entschloß sie sich, unverheiratet zu bleiben u. zusammen mit ihrer Mutter als jungfräuliche ‚Witwe' zunächst im Verbund ihrer Familie zu leben u. sich nicht nur dem asketischen φιλόσοφος βίος auf dem Lande zu widmen, sondern auch ihre privilegierte Position aufzugeben u. typische Sklavenarbeit im Haushalt zu verrichten. Bald wurden Sklavinnen als gleichberechtigte Genossinnen akzeptiert u. schließlich auch Frauen von außerhalb aus allen Schichten der Bevölkerung als asketische Mitschwestern herangezogen. Damit wurden die Grenzen der Familie überschritten u. eine neue Form des Zusammenlebens geschaffen, die aber noch keine klösterlichen Strukturen im engeren Sinne hatte (zu stadtrömischen Parallelen mit stark aristokratisch geprägten asketischen Hausgemeinschaften S. Rebenich, Hieronymus u. sein Kreis [1992] 158f; G. D. Gordini, Origine e sviluppo del monachesimo a Roma: Gregorianum 37 [1956] 220/60; Krumeich aO. [o. Sp. 530] 269/73). Gregor v. Nyssa nannte die Frauen den τῆς παρθενίας χορός (Belege: Elm 92₄₉). Dabei setzte der Terminus ‚Jungfrau' nicht notwendig physische Unversehrtheit voraus; auch Witwen gehörten zu dieser ‚Schar der Jungfrauen', die bald auch eine gemeinsame Kleidung trug. Selbst eine Vergewaltigung stellte die Zugehörigkeit zum Stand der Jungfrauen nicht in Frage (Ambr. virg. 2, 24/6; Aug. civ. D. 1, 16/9 mit detail-

lierter Diskussion; G. Clark, Bodies and blood. Late antique debate on martyrdom, virginity and resurrection: D. Monserrat [Hrsg.], Changing bodies, changing meanings [London 1997] 107). Der Terminus zielte in erster Linie auf die Lebensweise der Frauen um Macrina u. auf ihre religiös-asketische Einstellung im Sinne der Virginitätsliteratur (Elm 94f). Verbreitet war die Vorstellung, daß die Jungfrauen die Begrenzungen ihres Geschlechts hinter sich gelassen hätten u. zum ‚weiblichen Mann' geworden seien, also neben einer gewissen äußeren Unabhängigkeit auch durch Askese geistliche Souveränität erlangt hätten (Elm 101. 120; K. Aspegren, The male woman [Uppsala 1990]; Cloke aO.; Feichtinger 137/63). Auf eine weitere Lebensform gottgeweihter Jungfrauen, das klösterliche Leben, soll hier nicht eingegangen werden (*Mönchtum). Die extremste Form jungfräulichen Lebens jenseits aller Konventionen u. familiären Bindungen stellten sicher die vagabundierenden Jungfrauen dar, die sich besonders in Ägypten fanden (Elm 253/82). Wie ihre männlichen Pendants, die in den Quellen wesentlich besser belegt sind, verstanden sie sich als *Fremde in dieser Welt, die in der Nachfolge Jesu heimatlos u. ständig auf der Pilgerschaft waren (Belege: Elm 277/80; Brown, Keuschheit 282f).

4. Liturgie u. Kirchenrecht. Die Institutionalisierung des Jungfrauenstandes zeigt sich besonders deutlich an den im 4. Jh. aufkommenden öffentlichen *Gelübden (Vizmanos 145/7) u. der Weihe der Jungfrauen, die in Anlehnung an die Riten der kirchlichen Eheschließung in Form einer velatio mit Segnung an großen Festtagen vom Bischof in Anwesenheit der gesamten Gemeinde vorgenommen wurde (in Rom seit der Mitte des 4. Jh. nachweisbar; Jenal 2, 683; Metz 74/6; ders., Les conditions juridiques de la consécration des vierges dans la liturgie latine des origines à nos jours: Rev. de Droit Canon. 1 [1951] 261/80; Ramis aO. [o. Sp. 555]), eine Entwicklung, die auch von nichtchristlichen Autoren zur Kenntnis genommen wurde (Amm. Marc. 18, 10, 4). In der 2. H. des 4. Jh. entwickelte sich eine spezielle Terminologie für den in den Gemeinden bereits fest verwurzelten u. selbst in Kleinstädten nachzuweisenden Jungfrauenstand (τάγμα τῶν παρθένων: Basil. ep. 199, 18 [2, 155, 9 Court.]; Elm 137/51; ordo virginum: J. Gaudemet, L'église dans l'empire romain[2] [Paris 1989] 205), in den die Kandidatin eingeschrieben wurde (ἐγκαταλέγεσθαι), u. für seine Mitglieder. Der erste Beleg für κανονική als Bezeichnung einer geweihten Jungfrau ist wohl Basil. ep. 188, 6 (2, 126 Court.; Lampe, Lex. 701; H. Leclercq, Art. Chanoinesses: DACL 3, 1, 249f). Ein weiterer Hinweis auf die zunehmende Institutionalisierung sind die kirchenrechtlichen Bestimmungen besonders zum Aufnahmealter u. zur Bestrafung gefallener gottgeweihter Jungfrauen. Während Basilius entgegen der Unsitte, unmündige Töchter aus Versorgungsgründen Gott zu weihen, eine Bewerberin nach langer Prüfung frühestens im Alter von 16 oder 17 Jahren, d. h. in dem Alter, in dem Frauen gewöhnlich heirateten, aufnehmen wollte, wurde in Africa ein Mindestalter für die consecratio von 25 Jahren, in Spanien für die velatio sogar von 40 Jahren gefordert, womit nur Frauen jenseits der Gebärfähigkeit berücksichtigt werden (Basil. ep. 199, 18 [2, 156 C.]; Brev. Hipp. 1 vJ. 393 [CCL 149, 33, 2f]; Conc. Caesaraugust. vJ. 380 cn. 8 [4, 296 Martinez Diez / Rodriguez]; M. Sotomayor, Sobre el canon 8 del concilio de Zaragoza del 380: G. Fatàs Cabeza [Hrsg.], I concilio Caesaraugustano. 1600 aniversario. Congreso Zaragoza 1980 [Zaragoza 1981] 255/71; Metz, Conditions aO. 268/79 mit weiteren Belegen). In Rom wurde offensichtlich zwischen zwei Stufen der Zugehörigkeit zum Jungfrauenstand unterschieden, zum einen der virgo mit Privatgelübden, zum anderen der virgo velata mit öffentlichen Gelübden vor dem Bischof (Damas. decr. 3f [E. Babut, La plus ancienne décrétale (Paris 1904) 72f]; weitere Belege: Jenal 2, 686/8); sehr bald scheint man auch Probezeiten eingeführt zu haben (Metz, Conditions aO. 277/9).

5. Virgo lapsa. Im 4. Jh. wurde mit dem enormen Wachstum des Jungfrauenstandes das Problem der gefallenen virgines consecratae so groß, daß es eine eigene Literatur hervorbrachte u. breite Behandlung im synodal-kirchlichen u. staatlichen Recht fand. De lapsu virginis consecratae (ClavisPL[3] 651 [ed. G. Cazzaniga, Incerti auctoris De lapsu Suzannae (Torino 1948)]; vgl. ebd. 652: Epistula ad virginem lapsam) ist eine der Mahnschriften an gefallene Jungfrauen, die einen Einblick in Bewertung u. Konsequenzen des lapsus geben (Bardenhewer 3, 533; Schanz, Gesch. 4, 1, 408f). Der Bruch des feierlich an Ostern öffentlich vor der ganzen Gemeinde

gegebenen J.gelöbnisses (laps. virg. 19 [9f C.]), das propria voluntate gegen Einwände der Eltern u. auf revelationes terribiles hin abgelegt wird (ebd. 17 [9]), wird als außerordentlich folgenschwer angesehen. Er hat persönliche, aber auch gesellschaftliche Konsequenzen. Die virgo lapsa, die ihren habitus virginalis ablegen u. den privilegierten, durch Schranken abgeteilten Ort der Jungfrauen im Kirchengebäude räumen muß (ebd. 22/4 [12f]), schließt sich wegen einer kurzen Zeit des Genusses selbst aus dem Paradies aus (ebd. 6. 10 [3. 5]). Jetzt erwarten sie immerwährende Strafen im Jenseits, wenn sie sich nicht von ihrem Liebhaber trennt u. lebenslang Buße tut; eine Rekonziliation durch die Kirche zu Lebzeiten wird ausgeschlossen (ebd. 32. 36. 38 [17f. 21. 22f]; zu virgines lapsae, die schwanger werden u. abtreiben, bei Hieronymus u. pelagianischen Autoren vgl. Steininger 88. 180). Sie hat die Kirche insgesamt befleckt (3 [2]), ihr Fall ist Heiden u. Juden Anlaß zum Triumph über die Kirche (30 [16]). Auch die Familie ist betroffen: Nicht nur Trauer u. Enttäuschung ergreifen sie; wie die virgo lapsa selbst ist sie öffentlicher Schande ausgesetzt (15 [8]). – In den Kirchenrechtsquellen sind die Strafen für den einmütig verurteilten Bruch des J.gelübdes, wie schon vorher (s. o. Sp. 556f), sehr unterschiedlich. Nach Basil. ep. 188, 6 (2, 126 Court.) ist die Ehe mit einer gottgeweihten Jungfrau in jedem Fall aufzulösen. Die Nachsicht der Väter von Ancyra konnte er nicht teilen; die virgo lapsa ist für ihn eine Ehebrecherin, die ihren himmlischen Bräutigam betrügt u. nicht zur Buße zugelassen werden darf, bevor sie sich von ihrem Mann getrennt hat (ebd. 199, 18 [2, 156]). Cn. 16 der 1. Synode v. Toledo vJ. 400 (4, 335 Martinez Diez / Rodriguez) schrieb für die devota u. ihren corruptor eine zehnjährige Bußzeit mit gesellschaftlichen Sanktionen vor; blieb die Jungfrau ohne Reue, wurde ihr die Rückkehr in die Kirche gänzlich verweigert. Hatte sie geheiratet, konnte sie nur zur Buße zugelassen werden, wenn der Mann tot war oder beide sexuell abstinent lebten. Nachsichtiger war cn. 16 des Konzils v. Chalcedon vJ. 451 (AConcOec 2, 1, 2, 161), der die gottgeweihte Jungfrau, die heiratete, zwar exkommunizierte, dem Bischof jedoch anheimstellte, Güte u. Nachsicht walten zu lassen (weitere Belege: Desanti, Matrimonio 271_6; Jenal 2, 686/90; Ziegler 104/6).

6. Staatliches Recht. Für die gesellschaftliche Bedeutung des J.ideals u. des Jungfrauenstandes spricht auch, daß sich das staatliche Recht sehr intensiv der gottgeweihten Jungfrauen angenommen hat (Jenal 2, 754/62; Gaudemet, Église aO. 210; Desanti, Matrimonio 270/96). Nach Soz. h. e. 1, 9, 1/4 hat bereits *Constantinus d. Gr. ihnen Privilegien u. das Recht zugestanden, schon vor dem Erreichen der Mannbarkeit ein Testament zu machen; Sozomenus weist ausdrücklich auf ähnliche Regelungen für die Vestalinnen hin (E. Schwartz, Kaiser Konstantin u. die christl. Kirche [1913] 78; o. Sp. 527). Das spätere Recht u. seine zT. mit harten Sanktionen belegten Bestimmungen sind gleichzeitig auch ein Indikator für die typischen Probleme des Standes. So scheinen die gottgeweihten Jungfrauen im Theater Gegenstand derben Spotts gewesen zu sein; denn Theodosius bestimmte, daß sich Schauspielerinnen u. Dirnen nicht des Gewandes der virgines, quae deo dicatae sunt, bedienen dürfen (Cod. Theod. 15, 7, 12). Im J. 458 setzte Kaiser Maiorianus auf dem Hintergrund offensichtlicher Mißstände das Mindestalter für die Jungfrauenweihe unter Androhung schwerer Strafen für Eltern u. andere Beteiligte auf 40 Jahre fest (Nov. Maior. 6, pr. u. § 1 [2, 163 Mommsen / Meyer]; Desanti, Matrimonio 278/81). Dasselbe Gesetz regelte das **Erbrecht für die von ihren Eltern für den Jungfrauenstand destinierten Töchter, um sie vor Nachteilen zu schützen, u. eröffnete ihnen beim Tod der Eltern die Möglichkeit zu heiraten, wenn sie jünger als 40 Jahre waren u. die Weihe noch nicht erhalten hatten (Nov. Maior. 6, 3 [163f]). Ein Gesetz des *Iovianus drohte, offensichtlich in Reaktion auf Mißstände unter Kaiser *Iulianus, allen Männern, die eine Standesjungfrau verführten oder sie zu heiraten versuchten, die Todesstrafe an (Cod. Theod. 9, 25, 2 = Cod. Iust. 1, 3, 5; Soz. h. e. 6, 3, 5). Ähnliche Gesetze erließen auch spätere Kaiser, zT. mit weniger drastischen Strafen. Unter *Iustinianus, der die bisherigen Bestimmungen in einer constitutio generalis vJ. 528 zusammenfaßte u. teilweise verschärfte, wurde auch die Standesjungfrau, die heiratete oder in geistlicher Ehe lebte, selbst mit Tod u. Vermögensverlust bedroht. Bezeichnend ist dabei der ausdrückliche Bezug auf die Todesstrafe für gefallene Vestalinnen (Nov. Iust. 6, 6; vgl. ebd. 123, 43; Desanti, Matrimonio 284/7; Gryson, Ministère 124).

f. Exklusives Jungfräulichkeitsideal. 1. Allgemein. An der Spitze der Entwicklung der J. zum Leitideal christlicher Existenz standen diejenigen Gruppierungen, die die J. zur exklusiven christl. Lebensform machten u. verheirateten Christen die Möglichkeit des Heils absprachen. Während die enkratitischen Gruppierungen der ersten drei Jhh. eher Randerscheinungen aus dem Milieu philosophisch geprägter Schulen waren, handelte es sich im 4. Jh. um breite Bewegungen mit großer Anhängerschaft im gesamten Osten des röm. Reiches, die die Gemeinden der Großkirche zu sprengen drohten (G. Blond, Hérésie encratite vers la fin du 4e s.: RechScRel 32 [1944] 157/210; A. Moulard, S. Jean Chrysostome, le défenseur du mariage et l'apôtre de la virginité [Paris 1923] 113/30). Schon die Tatsache, daß nahezu alle Virginitätsschriften des 4. Jh. vor derartigen Tendenzen nachdrücklich warnten, ist ein deutlicher Hinweis auf ihre große Bedeutung.

2. Eustathianer. Am besten belegt sind derartige Gruppen für Kleinasien; in Gangra, der Hauptstadt Paphlagoniens, trafen sich um 355 die Bischöfe aus den angrenzenden Provinzen zu einer Synode, um Maßnahmen gegen die Radikalasketen um Eustathius v. Sebaste zu treffen (R. Albrecht, Das Leben der hl. Makrina auf dem Hintergrund der Thekla-Traditionen [1986] 174/85; Elm 106/11; K. S. Frank, Monast. Reform im Altertum: Reformatio Ecclesiae, Festschr. E. Iserloh [1980] 35/50; Ch. A. Frazee, Anatolian ascetism in the 4th cent.: CathHistRev 66 [1981] 16/33; N. G. Garsoïan, Narses le Grand, Basile de Césarée et Eustathe de Sébaste: RevÉtArm NS 17 [1983] 145/69; J. Gribomont, Le monachisme au 4e s. en Asie Mineure: StudPatr 2 = TU 64 [1957] 400/15; ders., S. Basile et le monachisme enthousiaste: Irénikon 53 [1980] 123/44). Grundlegend scheint bei den Eustathianern die Verurteilung der christl. Ehe u., wie schon im vorkonstantinischen Enkratismus, des Fleischgenusses sowie des Besitzes als Heilshindernis gewesen zu sein (Conc. Gangr. cn. 1f [245 Beneševič]). Doch blieb es nicht bei der Propagierung des exklusiven Ideals der J. bzw. der sexuellen Enthaltsamkeit (ebd. cn. 9f [246]); vielmehr zogen sie daraus radikale Konsequenzen: Weil sie verheiratete Presbyter u. den Besitz von Kirchengebäuden ablehnten, separierten sie sich von den großkirchlichen Gemeinden, ihren Gottesdiensten, Märtyrerfesten (ebd. cn. 20 [248]) u. Agapen (cn. 11 [247]), machten eigene Konventikel auf (cn. 4/6 [245f]) u. beanspruchten die Spenden der Gläubigen (cn. 7f [246]). Die Geschlechtsunterschiede wurden eingeebnet, Frauen trugen Männerkleidung u. schnitten sich die langen Haare, Zeichen der Unterordnung unter den Mann, ab (cn. 13. 17 [247f]; Albrecht aO. 176/85; Elm 109_9 mit Lit.). Die radikale Askese hatte schließlich nicht nur Auswirkungen auf die Kirche, sondern stellte auch die Grundlagen der Gesellschaft insgesamt in Frage: Ehefrauen verließen aus Abscheu vor der Ehe ihre Männer (Conc. Gangr. cn. 14 [247]), Eltern ließen ihre Kinder im Stich, um sich dem asketischen Leben zu widmen (cn. 15 [247]), Kinder verweigerten den Eltern die Ehrerbietung u., was folgenschwerer war, die **Altersversorgung (cn. 16 [84]). Sklaven wurden aufgefordert, den Herren den Gehorsam zu verweigern u. sich der θεοσέβεια zu widmen (cn. 3 [245]). Die zum größeren Teil wahrscheinlich verheirateten Bischöfe verurteilten in Gangra die Radikalaskese u. ihre kirchen- u. gesellschaftsauflösenden Konsequenzen als Verstoß gegen die Schrift u. die Kanones, brachten im sog. Epilog aber gleichermaßen ihre Bewunderung für eine mit Demut gelebte παρθενία u. ἐγκράτεια zum Ausdruck, um nicht als Gegner des neuen Leitideals zu gelten. Die neuere Forschung hat deutlich gemacht, daß die eustathianischen Asketen keine Randerscheinung waren, sondern die Anfänge des Möchtums in Kleinasien geprägt haben u. erst von Bischof Basilius, der Eustathius in seinen asketischen Lehrjahren sehr nahegestanden hat, in einem mühsamen Prozeß kirchlich domestiziert worden sind.

3. Apostolische Konstitutionen. Eine ähnliche Radikalaskese belegt für Syrien der ins späte 4. Jh. zu datierende Redaktor der Apostol. Konstitutionen, der aller Wahrscheinlichkeit nach auch die Langversion der Ignatiusbriefe interpoliert hat (R. P. Vaggione, Of monks and lounge lizzards. ,Arians', polemics and asceticism in the Roman East: M. R. Barnes / D. H. Williams [Hrsg.], Arianism after Arius [Edinburgh 1993] 201/3). So wird Const. apost. 8, 47, 51 = Can. apost. 51 Klerikern u. Laien, die die Ehe u. den Genuß von Fleisch u. Wein nicht aus asketischen Motiven, sondern aus grundsätzlicher Abscheu ablehnen, die Absetzung bzw. die Ex-

kommunikation angedroht, weil sie die Schöpfung auf gotteslästerliche Weise verleumden. Const. apost. 6, 8, 2 werden der apostolischen Fiktion der Schrift entsprechend unter den Häretikern der Frühzeit solche aufgeführt, die die Ehe u. gewisse Speisen ablehnen (ähnlich ebd. 6, 10, 2 über Abscheu vor Fleisch, Wein u. Kinderzeugung). Ebd. 6, 11, 6 bekräftigt der Redaktor ausdrücklich, daß die Ehe legitim u. die Kinderzeugung ehrenhaft sei u. nicht beflecke, daß die Differenzierung der Geschlechter in Adam u. Eva mit dem Zweck der Vermehrung der Menschen vielmehr göttlichen Ursprungs sei (vgl. ebd. 6, 14, 3f. 16, 3. 26, 3. 27, 2. 28, 1/8; PsIgn. Ant. ad Philad. 4, 3 warnt Jungfrauen, die Ehe nicht zu verabscheuen). Die Breite der Auseinandersetzung in einer Kirchenordnung, die an rein theologischem Streit wenig interessiert ist u. in ihrer Interpolationsschicht auf konkrete zeitgenössische Mißstände reagiert, ist ein deutliches Indiz dafür, daß die syr. Radikalasketen den kleinasiat. Eustathianern verwandt u. von vergleichbarer Bedeutung waren.

4. Hierakas. Der große Einfluß u. die breite Anhängerschaft des hochgebildeten Mönchs Hierakas in Ägypten sind für das frühe 4. Jh. glaubhaft bezeugt (Epiph. haer. 67; Strathmann / Keseling 764; Heussi aO. [o. Sp. 565] 58/65; Lohse 179/81; Elm 339/42; D. Brakke, Athanasius and the politics of asceticism [Oxford 1995] 45/57). Für ihn ist mit der Inkarnation Christi die Zeit abgelaufen, in der die Ehe erlaubt war (Epiph. haer. 67, 1, 7/9). Nur Jungfrauen u. Enthaltsame bilden die Kirche (Brakke aO. 46. 51). Deshalb duldete er in seinen Gemeinschaften ausschließlich Jungfrauen, Mönche, Enthaltsame u. Witwen u. ließ andere nicht einmal zu den Gottesdiensten zu (Epiph. haer. 67, 2, 9). Athanasius bekämpfte Hierakas aufs heftigste, indem er die Legitimität der Ehe auch nach dem Kommen Christi verteidigte (ep. virg. [ClavisPG 2147]: CSCO 150/Copt. 19, 85f); J. sei die freie Entscheidung für eine höhere Lebensform. Ehe gehöre in den Bereich der menschlichen Natur u. des Gesetzes u. sei Regeln u. Zwang unterworfen; die J. als geistliche Ehe mit Christus dagegen übersteige die menschliche Natur u. das Gesetz u. gehöre in den Bereich der Freiheit u. der Wahl (ebd. 81f), die die Inkarnation Christi erst ermöglicht habe (Strathmann / Keseling 767f).

5. Weitere. Bei Basil. ep. 188, 1; 199, 47 (2, 123f. 163f Court.); Epiph. haer. 47. 61 u. Cod. Theod. 16, 5, 7. 9. 11. 65 sind weitere zeitgenössische Häresien bezeugt, die die Ehe verwarfen u. zT. Besitz, Wein- u. Fleischgenuß ablehnten (A. Lambert, Art. Apotactites et apotaxamènes: DACL 1, 2, 2604/26; Blond, Hérésie aO. 157/210; Strathmann / Keseling 764). Ob es sich tatsächlich um unterschiedliche Bewegungen oder eher um häresiologische Kategorien oder Konstrukte handelte, ist schwer zu beurteilen. Sicher bezeugt sind Enkratiten noch im 4. Jh., als sie nach Epiph. haer. 47, 1, 2f besonders in Kleinasien, aber auch in Rom u. im syr. Antiochien eine zT. noch wachsende Anhängerschaft hatten. Sie lehnten wie die Hydroparastatiker (*Aquarii) Weingenuß auch bei der Eucharistiefeier ab u. hielten, offensichtlich gestützt auf apokryphe Apostelakten, die Ehe für ein Werk des Teufels (ebd. 47, 1, 5/7). Ähnlich wie die Eustathianer verbanden die Apostoliker bzw. Apotaktiten, die sich lediglich in drei kleinasiatischen Provinzen fanden (ebd. 47, 2, 1), die Ablehnung von Ehe u. Zeugung mit der grundsätzlichen Verwerfung des Besitzes; die Kirche bestand für sie nur aus jungfräulich Lebenden bzw. Zölibatären, wobei sie sich besonders auf die Andreas- u. Thomasakten stützten (ebd. 61, 1, 3/7; G. Ficker, Amphilochiana [1904] 23/77). Wie verbreitet diese Bewegungen im 4. Jh. waren, ist schwer zu beurteilen. Daß Theodosius sich iJ. 381 genötigt sah, sie in einem Gesetz gegen die Manichäer eigens zu erwähnen, mag dafür sprechen, daß sie keine marginale Größe darstellten (Cod. Theod. 16, 5, 7; Lambert aO. 2617).

6. Syrien. Daß im syr. Christentum seit dem 2. Jh. sexuelle Askese u. das J.ideal eine besondere Rolle spielten u. enkratitische Bewegungen (Tatian, Markionismus, Thomasakten) auf besonders fruchtbaren Boden fielen, ist nicht zu leugnen (Chadwick 352/4; G. Kretschmar, Ein Beitrag zur Frage nach dem Ursprung der frühchristl. Askese: ZsTheolKirch 61 [1964] 27/67; S. AbouZayd, Ihidayutha [Oxford 1993]). Daß die syr. Kirche insgesamt bis ins 3. bzw. 4. Jh. enkratitisch gewesen sei u. nur jungfräulich bzw. sexuell enthaltsam Lebende zur Taufe zugelassen habe (so schon F. C. Burkitt, Urchristentum im Orient [1907] 86/105; detailliert bei A. Vööbus, Celibacy, a requirement for admission to baptism in the early Syrian church

[Stockholm 1954]; ders., History of asceticism in the Syrian orient = CSCO 500/Subs. 81 [Leuven 1958] 90/103), kann dagegen nicht belegt werden (Nedungatt aO. [o. Sp. 546] 191/215. 419/44; R. Murray, The exhortation to candidates for ascetical vows at baptism in the ancient Syrian church: NTStudies 21 [1974] 59/80; ders., Symbols of church and kingdom [Cambridge 1977] 11/7; AbouZayd aO. 101f). Die in ihrer Familie oder in kleineren Gemeinschaften jungfräulich bzw. zölibatär lebenden, zum Laienstand gehörigen u. durch ein meist bei der Taufe abgelegtes Gelübde gebundenen ‚Söhne bzw. Töchter des Bundes (bnay bzw. bnat qyama)' waren vielmehr eine einflußreiche Gruppierung innerhalb der syr. Kirche, neben der es getaufte Christen gab, die verheiratet waren (Aphr. demonstr. 6, 7; 7, 18 [PSyr 1, 1, 272. 341]).

g. Widerstand gegen die Dominanz des Jungfräulichkeitsideals. Der Aufstieg der Virginität zum christl. Leitideal stieß auf Widerstände bei Heiden u. Christen (Jenal 1, 434/66; Rebenich aO. [o. Sp. 578] 170/80; Steininger 77/80). So sah man wegen der steigenden Zahl der jungfräulich Lebenden den Fortbestand des Menschengeschlechts gefährdet (Hieron. adv. Iovin. 1, 36 [PL 23, 271]; Jenal 1, 434). Häufig waren es die gesellschaftlichen Konsequenzen des J.ideals, die Opposition hervorriefen. Manche Familien besonders aus den kinderarmen oberen Schichten suchten ihre Söhne u. Töchter von ihrer Entscheidung für die J. abzubringen, um den eigenen Bestand oder auch nur die Heiratspolitik des Clans nicht zu gefährden (Ambr. virg. 1, 65; H. Sivan, On hymens and holiness in late antiquity: JbAC 36 [1993] 81/93). Das in Generationen erworbene u. sorgfältig verwaltete Vermögen sollte nicht durch Verkauf u. Verteilung an die Armen zerstreut werden oder in fremde Hände, nämlich die der Kirche, geraten (Geront. vit. Melan. 19 [SC 90, 162/6]; Arjava 160f). Sogar die Sklavenschaft widersetzte sich der asketischen Lebensführung ihrer Herren, um nicht beim Verkauf des Vermögens in fremden Besitz zu geraten u. auseinandergerissen zu werden (Hunter, Resistance 45f). Kaiser suchten zu verhindern, daß sich die Kurialen ihren Pflichten durch Flucht in das asketisch-jungfräuliche Leben entzogen (Cod. Theod. 12, 1, 63). Ein Anlaß zu heftiger Kritik war auch der elitäre Hochmut vieler jungfräulich Lebenden u. ihre Tendenz, sich von der Masse der übrigen Gläubigen abzusetzen (Feichtinger 39; Steininger 88). – Es gab aber auch theologische Opposition gegen das Virginitätsideal innerhalb der Kirche. Die beste Quelle ist *Hieronymus, der diese Opposition aufs heftigste bekämpfte (Feichtinger 42/52; I. Opelt, Hieronymus' Streitschriften [1973] 28/63). Im J. 383 verfaßte er auf Drängen stadtrömischer Anhänger die Schrift De perpetua virginitate beatae Mariae adv. Helvidium, einen gebildeten Schüler des Bischofs Auxentius v. Mailand, der die besonders auf das AT gestützte Auffassung vertrat, daß das jungfräuliche Leben, das er durchaus schätze, dem ehelichen nicht überlegen sei, sondern beide Lebensformen die gleiche Würde hätten. Eng damit verbunden war die These, daß Maria nach der jungfräulichen Geburt Christi das normale Leben einer verheirateten Frau geführt habe, also nicht ihr Leben lang jungfräulich geblieben sei. Hintergrund dieser Vorstellung, die sich auf eine breite vorkonstantinische Tradition stützen konnte, jedoch auf den erbitterten Widerstand des Hieronymus u. vieler stadtröm. Asketen stieß, war wohl, Maria, die von den Anhängern einer Überlegenheit des Virginitätsideals als exklusives exemplum des jungfräulichen Lebens propagiert wurde, wieder als Vorbild für die verheirateten Christen zurückzugewinnen (Hunter, Helvidius 48/50; de Vogüé 1, 212/5; Jenal 1,446/50; G. Rocca, L'Adv. Helvidium di s. Girolamo nel contesto della letteratura ascetico-mariana del sec. IV [Bern 1998] 60/9; Rebenich aO. 176f). Wesentlich mehr Aufmerksamkeit als Helvidius fand in Rom der Mönch Jovinian mit seiner auf reiche Schriftbelege gestützen Argumentation gegen ‚das neue Dogma wider die Natur', wie er die zeitgenössische Vorstellung von der Überlegenheit der J. nannte (Hieron. adv. Iovin. 1, 41 [PL 23, 282B]; Hunter, Resistance 45/64; ders., Helvidius 51/61; W. Haller, Jovinianus [1897]; J. G. Nolan, Jerome and Jovinian [Washington 1956]; A. J. Buzdin, Jovinian's four theses on the Christian life: Toronto Journ. of Theol. 4 [1988] 44/59; Pagels 95/203; de Vogüé 2, 273/349; Jenal 1, 451/61; Laurence 196/224). Für ihn konstituierte die Taufe, nicht die asketische Lebensweise die Heiligkeit u. Gleichheit der Christen. Daraus leitete er auch seine grundlegende These ab, daß Jungfrauen, Witwen u. Verheiratete, wenn sie getauft seien u. sich in ihren Werken nicht un-

terschieden, dasselbe Verdienst hätten. Auch im Himmel werde es zwischen diesen drei Gruppierungen keinen Unterschied geben (Hieron. adv. Iovin. 1, 3 [222/4]). Wer die Getauften nach ihren Lebensformen in Gruppen von unterschiedlicher Würde u. unterschiedlichem eschatologischen Lohn unterteilt, ist für ihn ein Manichäer, der die Kategorien der electi u. audientes in die Kirche übernimmt (Hunter, Resistance 50/61). Neben der Breite der Zustimmung, auf die Jovinian mit seinen Schriften in Rom stieß (Belege: Jenal 1, 452_{37}. 454_{54}), ist es der gefährliche Vorwurf des Manichäismus, der die Heftigkeit der Reaktion gegen ihn erklärt. Hieronymus' Adv. Jovinianum war derart scharf u. ehefeindlich, daß Pamachius, einer seiner Anhänger in Rom, die Schrift aus dem Verkehr ziehen mußte (Feichtinger 46f). Aber auch für den Bischof von Rom war die Position des Jovinian nicht mehr konsensfähig. Auf einer röm. Synode wurden seine Lehren iJ. 390 verurteilt u. ihr Urheber u. acht seiner Anhänger exkommuniziert (Aug. haer. 82; J. A. de Aldama, La condenación de Joviniano en el sínodo de Roma: EphemMariolog 13 [1963] 107/19). Der röm. Bischof Siricius stellte in einem Synodalschreiben fest, daß die Kirche die Ehe zwar nicht verachte, die gottgeweihten Jungfrauen aber maiore honorificentia verehre (Siric. ep. 7, 5 [CSEL 82, 3, 300]; ebenso vertrat sein **Ambrosiaster genannter Zeitgenosse, wahrscheinlich ebenfalls ein röm. Kleriker, die Überlegenheit der J., obwohl er die Legitimität der Ehe u. der Zeugung von Kindern [wohl gegen Hieronymus] verteidigte [quaest. test. 127, 33/5 (ebd. 50, 414f)]; D. G. Hunter, The sin of Adam and Eve: HarvTheolRev 82 [1989] 283/99). Dem schloß sich sehr bald eine Synode in Mailand unter Vorsitz des Ambrosius an, die darüber hinaus die Lehre des Jovinian vom Verlust der J. Mariens bei der Geburt verurteilte (Ambr. ep. extra coll. 15 [42], 4 [CSEL 82, 3, 304f]; Nolan aO. 23f; Hunter, Helvidius 57/61). Mit Helvidius u. Jovinian waren die beiden wichtigsten Gegner der in der Großkirche nun herrschenden Lehre, daß die J. die höher zu wertende Lebensform sei, ausdrücklich verurteilt. Die hierarchische Abstufung der Heiligkeit der unterschiedlichen Lebensformen von Ehe, Witwenschaft u. J. war damit für lange Zeit festgeschrieben (de Vogüé 2, 318; vgl. die seit dem 4. Jh. vorherrschende Deutung des Gleichnisses von der 100-, 60-, 30fachen Frucht [Mt. 13, 8] auf die Stände der Jungfrauen, Witwen u. Verheirateten; Ziegler 116f; Quacquarelli aO. [o. Sp. 556] 43/65; Steininger 65).

L. J. Archer, Her price is beyond rubies. The Jewish woman in Graeco-Roman Palestine = JournStudOT Suppl. 60 (Sheffield 1990). – A. Arjava, Women and law in Late Antiquity (Oxford 1996). – M. Aubineau, Grégoire de Nysse. Traité de la virginité = SC 119 (Paris 1966) 143/213. – P. F. Beatrice, Continenza e matrimonio nel cristianesimo primitivo: R. Cantalamessa (Hrsg.), Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini = Stud. Patrist. Mediol. 5 (Milano 1976) 3/68. – U. Bianchi (Hrsg.), La tradizione dell'enkrateia (Roma 1985). – J. P. Broudéhoux, Mariage et famille chez Clément d'Alex. = Théol. hist. 11 (Paris 1970). – P. Brown, Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese u. Körperlichkeit am Anfang des Christentums (1991); The notion of virginity in the early church: B. McGinn / J. Meyendorff (Hrsg.), Christian spirituality = World spirituality 16 (New York 1985) 427/43. – Av. Cameron, Virginity as metaphor. Women and the rhetoric in early Christianity: dies. (Hrsg.), History as text (Chapel Hill 1990) 181/205. – E. A. Castelli, Virginity and its meaning for women's sexuality in early Christianity: Journ. of feminist stud. in relig. 2 (1986) 61/88. – H. Chadwick, Art. Enkrateia: o. Bd. 5, 343/65. – E. A. Clark, Ascetic piety and women's faith = Stud. in women and relig. 20 (Lewiston 1986). – K. Cooper, The virgin and the bride. Idealized womanhood in Late Antiquity (Cambridge, Mass. 1996). – H. Crouzel, Virginité et mariage selon Origène = Mus. Lessianum sect. théol. 58 (Bruges 1963). – L. Desanti, Sul matrimonio di donne consecrate a Dio nel diritto romano cristiano: StudDocHistIur 53 (1987) 270/96; Vestali e vergini Cristiane: AttiAccRomCost 8 (1987 [1990]) 473/88. – J. W. Drijvers, Virginity and asceticism in late Roman western elites: J. Blok / P. Mason (Hrsg.), Sexual asymmetry (Amsterdam 1987) 241/73. – S. Elm, Virgins of God. The making of asceticism in Late Antiquity (Oxford 1994). – K. Engelken, Frauen im Alten Israel = BeitrWissATNT (1990). – E. Fehrle, Die kultische Keuschheit im Altertum = RGVV 6 (1910). – B. Feichtinger, Apostolae apostolorum. Frauenaskese als Befreiung u. Zwang bei Hieronymus = StudKlassPhilol 94 (1995). – M. Foucault, Sexualität u. Wahrheit 1/3 (1977/86). – J. A. Francis, Subversive virtue. Asceticism and authority in the 2nd cent. pagan world (University Park, Pa. 1995). – S. Goldhill, Foucault's virginity. Ancient erotic fiction and the history of sexuality (Cambridge 1995). – R. Gryson, Le ministère des femmes dans l'église

ancienne = Recherches et synthèses, sect. hist. 4 (Gembloux 1972); Les origines du célibat ecclésiastique = ebd. 2 (1970). – D. G. HUNTER, Helvidius, Jovinian and the virginity of Mary in late 4th cent. Rome: JournEarlChristStud 1 (1993) 47/71; Resistance to the virginal ideal in late 4th cent. Rome: TheolStud 48 (1987) 47/64. – G. JENAL, Italia ascetica atque monastica 1/2 = Monogr. z. Gesch. d. MA 39, 1/2 (1995). – A. JENSEN, Gottes selbstbewußte Töchter. Frauenemanzipation im frühen Christentum? (1992). – C. KOCH, Art. Vesta: PW 8 A, 2 (1958) 1717/76. – H. KOCH, Virgines Christi. Das Gelübde der gottgeweihten Jungfrauen in den ersten drei Jhh. = TU 31, 2 (1907) 59/112. – D. KONSTAN, Sexual symmetry. Love in the ancient novel and related genres (Princeton 1994). – P. LAURENCE, Jérôme et le nouveau modèle feminin (Paris 1997). – H. LEISEGANG, Πνεῦμα ἅγιον. Der Ursprung des Geistbegriffs der synoptischen Evangelien aus der griech. Mystik (1922). – B. LOHSE, Askese u. Mönchtum in der Antike u. in der Alten Kirche = Relig. u. Kultur d. alten Mittelmeerwelt in Parallelforsch. 1 (1969). – F. MARTINEZ, L'ascétisme chrétien pendant les trois premiers siècles de l'église = Ét. de théol. hist. à l'Inst. Cath. de Paris 6 (Paris 1913). – A. MARX, Les racines du célibat essénien: RevQumrân 7 (1970) 323/42. – J. A. MCNAMARA, Sexual equality and the cult of virginity in early Christian thought: Feminist Studies 3 (1976) 145/58; A new song. Celibate women in the first three cent. (New York 1985). – R. METZ, La consécration des vierges dans l'église romaine = Bibl. de l'Inst. de droit canon. de l'Univ. de Strasbourg 4 (Paris 1954). – K. MULLER, Die Ehelosigkeit aller Getauften in der alten Kirche = Samml. gemeinverst. Vortr. 126 (1927). – CH. MUNIER, Ehe u. Ehelosigkeit in der Alten Kirche (1./3. Jh.) = Trad. christ. 6 (1987). – K. NIEDERWIMMER, Askese u. Mysterium. Über Ehe, Ehescheidung u. Eheverzicht in den Anfängen des christl. Glaubens = ForschRelLitATNT 113 (1975). – R. NUGENT, Portrait of the consecrated woman in Greek Christian literature of the first four cent. = PatrStudies 64 (Washington 1941). – E. PAGELS, Adam, Eva u. die Schlange. Die Theologie der Sünde (1991). – J. R. PINAULT, The medical case for virginity in the early 2nd cent. C. E.: Helios 19 (1992) 123/39. – A. ROUSSELLE, Der Ursprung der Keuschheit (1989). – S. SCHIWIETZ, Das morgenländische Mönchtum 1/3 (1904/38). – E. SCHULZ-FLUGEL, Tertullian. De virginibus velandis, Diss. Göttingen (1977). – G. SFAMENI GASPARRO, Enkrateia e antropologia. Le motivazioni protologiche della continenza e della verginità nel cristianesimo dei primi sec. e nello gnosticismo = Stud. Ephem. Augustinianum 20 (Roma 1984). – T. M. SHAW, The burden of the flesh. Fasting and sexuality in early Christianity (Minneapolis 1998). – G. SISSA, Greek virginity (Cambridge, Mass. 1990). – I. STAHLMANN, Der gefesselte Sexus. Weibliche Keuschheit u. Askese im Westen des röm. Reiches (1997). – CH. STEININGER, Die ideale christl. Frau. Virgo - vidua - nupta (1997). – H. STRATHMANN / P. KESELING, Art. Askese II (christlich): o. Bd. 1, 758/95. – C. TIBILETTI, Motivazioni dell'ascetismo in alcuni autori cristiani: AttiAccTorino 106 (1972) 489/537; Verginità e matrimonio in antichi scrittori cristiani: Ann. della Fac. di lett. e filos. della Univ. di Macerata 2 (1969) 9/217. – Y. TISSOT, Encratisme et actes apocryphes: F. Bovon u. a., Les actes apocryphes des apôtres = Publ. Fac. théol. de Génève 4 (Génève 1981) 109/19. – J. A. TURNER, Hiereiai. Acquisition of feminine priesthoods in ancient Greece, Diss. Santa Barbara (1983). – F. DE B. VIZMANOS, Las virgenes cristianas de la primitiva iglesia (Madrid 1949). – A. DE VOGÜÉ, Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité 1/2 (Paris 1993). – V. L. WIMBUSH (Hrsg.), Ascetic behavior in Greco-Roman antiquity (Minneapolis 1990). – V. L. WIMBUSH / R. VALANTASIS (Hrsg.), Asceticism (New York 1995). – TH. N. ZESES, Γάμος καὶ ἀγαμία εἰς τὰ περὶ παρθενίας πατερικὰ ἔργα (Thessalonike 1987). – J. G. ZIEGLER, Antike Enthaltung u. christliche J. Eine Untersuchung zur Geschichte der christl. Vollkommenheitslehre, Habil.-Schr. Würzburg (1959).

Georg Schöllgen.

Jungfrau I s. Jungfräulichkeit: o. Sp. 523/92; Mädchen.

Jungfrau II (Sternbild) s. Astrologie: o. Bd. 1, 819. 827; Astronomie: ebd. 834f; Tierkreisbilder.

Jungfrauengeburt s. Empfängnis: o. Bd. 4, 1245/7; Maria.

Jungfrauenstand s. Jungfräulichkeit: o. Sp. 553/8. 575/82.

Jungfrauenweihe s. Jungfräulichkeit: o. Sp. 579f; Velatio.

Juni s. Monat.

Iunilius (Iunillus) **Africanus** s. Eisagoge: o. Bd. 4, 902f; Erotapokriseis: o. Bd. 6, 351f; Africa II: RAC Suppl. 1, 223f.

Iuno.

A. Iuno u. Hera.
I. Im Mythos 593.
II. Als ‚Stadtgöttin‘ 594.

B. Iuno als italische ‚Frauengöttin‘.
I. Etymologie u. ‚persönliche‘ Iuno 596.
II. Nonae Capratinae u. Lupercalia 597.
III. Göttin der Entbindung, der Ehe u. des weiblichen Geschlechtslebens 599.

C. Iuno in der Kaiserzeit.
I. Allgemein 600.
II. Christliche Polemik 601.

A. Iuno u. Hera. I. Im Mythos. I. ist eine der großen Göttinnen Roms u. Italiens u. eine der dominierenden Frauengestalten des antiken Pantheons überhaupt. Wie meistens im Falle römischer Gottheiten, steht der Erfassung ihres Wesens der Umstand entgegen, daß aufgrund griechischen Einflusses im weitesten Sinn, zumal aber infolge der Rezeption der griech. Literatur in Rom sich griechische Vorstellungen in den Vordergrund geschoben u. das genuin römisch-italische Substrat recht eigentlich überlagert haben. So trägt I. in der lat. Dichtung u. in der philosophischen Auseinandersetzung mit den Gestalten des mythischen Polytheismus unübersehbar die Züge der griech. *Hera, der königlichen u. eifersüchtig auf ihre Rechte pochenden Gattin des Götterkönigs Zeus, u. tritt, als Schwester u. Gattin, neben dessen röm. Ausprägung Iupiter / Iovis. War Hera zB. in der ‚Ilias‘ die beleidigte u. rachedurstige Gegnerin Troias gewesen, die auf die Eroberung u. Zerstörung der Stadt drängte, so verfolgt I. in Vergils ‚Aeneis‘ mit dem gleichen unerbittlichen Zorn den Troianer Aeneas u. sucht ihn bis fast zuletzt an der Erfüllung seiner Mission zu hindern (Della Corte; zur durchweg ambivalenten Stellung der I. in der lat. Epik [bald wirkt sie als griech. fabulosa, bald als röm. civilis] vgl. Schubert). Da sie also im (griechisch bestimmten) Mythos weitgehend die Rolle der Hera spielt, unterscheidet sich die gegen sie gerichtete Polemik der Christen in mancher Hinsicht nur wenig von derjenigen, die ihrem griech. ‚Urbild‘ gilt. Sie hat, wirft man ihr vor, an all den Absurditäten teil, die den heidn. Götterhimmel verunstalten u. als zutiefst unwürdig erscheinen lassen. So wurde sie, wie ein Mensch, geboren (als Tochter des Kronos / Saturnus) u. bewegt sich in einer nach Menschenart strukturierten Gesellschaft (Arnob. nat. 2, 70; 3, 6; Lact. inst. 1, 14, 4); sie ist, wider die Sitte, die Schwester ihres Gatten (Arnob. nat. 3, 30; Lact. inst. 1, 10, 14; Aug. civ. D. 4, 10; Isid. orig. 8, 11, 69); menschlichen Affekten unterworfen, zum Zorne neigend, verhält sie sich durchaus nicht so, wie es sich für eine Göttin eigentlich ziemte (Parisurteil [Tert. apol. 15, 2]; Διὸς ἀπάτη [Min. Fel. Oct. 23, 4]; Zerwürfnis mit Herakles [Aug. util. ieiun. 7, 9]); sie ist ein Dämon (civ. D. 2, 29; 10, 21; div. daem. 7, 11), läßt sich in Bildern darstellen u. wohnt angeblich in ihren Tempeln (Arnob. nat. 6, 3); anderseits mußte sie mehrfach ohnmächtig zusehen, wie Bilder, Tempel (ebd. 6, 23 nach Thuc. 4, 133, 2f), gar ihre bevorzugten Städte (Min. Fel. Oct. 25, 9) zerstört wurden (dabei hatte bereits Ovid. fast. 6, 45/52 der Göttin die Antwort auf diesen Vorwurf in den Mund gelegt); u. auch eine allegorische Deutung vermag das Anstößige, das ihr generell anhaftet, nicht aus der Welt zu schaffen. Üblicherweise wird sie als Allegorie der ‚unteren Luft‘, des ἀήρ, verstanden (Min. Fel. Oct. 19, 10; Arnob. nat. 3, 30; Aug. civ. D. 2, 29; 10, 21): in Übereinstimmung mit der durch Platons etymologisches Anagramm (Crat. 404C) kanonisch gewordenen ‚physikalischen‘ Auffassung Heras (῞Ηρα = ἀήρ; vgl. Ch. Schäublin, Art. Hera: o. Bd. 14, 553). Soweit I., im Rahmen des Mythos, als Hera agiert, gibt es dem, was über die Griechin ausgeführt worden ist, kaum etwas beizufügen.

II. Als ‚Stadtgöttin‘. An Hera angeglichen erscheint I. freilich auch im offiziellen Kult, u. zwar dort, wo sie (die zweifellos einstmals selbständige) als ‚Königin‘ u. zumal als Gattin des obersten Gottes auftritt: I. Regina bildet, im kapitolinischen Tempel verehrt, mit Iupiter Optimus Maximus u. Minerva zusammen die geradezu staatstragende ‚Capitolinische Trias‘. Wie alt sie in dieser Funktion ist, läßt sich kaum mit Sicherheit ausmachen (vgl. aber G. Radke, Beobachtungen zu einigen der ältesten in Rom verehrten Gottheiten: RhMus 135 [1992] 268/82, bes. 270f); ebenso schwer zu bestimmen bleibt, ob u. wieweit etruskischer Einfluß mit im Spiel gewesen ist. Auf jeden Fall aber dürfte die griech. ῞Ηρα Βασίλεια in wachsendem Maße auf sie eingewirkt haben; anderseits hat Camillus eine I. Regina aus Veii evoziert (Liv. 5, 21f) u. ihr am 1. IX. 392 vC. auf dem Aventin einen Tempel geweiht. In Veii wird sie

den Namen Uni getragen haben (A. Pfiffig, Religio etrusca [Graz 1975] 266/8); dieser ist nachweislich aus der lat. Namensform I. abgeleitet (Fabian, Aspekte 132), während das Erscheinungsbild der etruskischen Uni, zumal auch in den künstlerischen Darstellungen, von dem der griech. Hera erneut kaum getrennt werden kann (ebd. 117f). Allerdings setzen die iJ. 1964 in Pyrgi, der Hafenstadt von Caere, gefundenen, aus dem Ende des 6. Jh. vC. stammenden Goldlamellen Uni noch mit einer weiteren nichtitalischen Gottheit gleich: mit der punischen Astarte, der Stadtgöttin von Karthago (Palmer 43/50; Dury-Moyaers / Renard 196/201). Diese Identifikation ist um so aufschlußreicher, als sie gleichsam Vergils Konzeption vorwegnimmt; denn in der ‚Aeneis' hat eine u. dieselbe Göttin die Rolle der italischen I. (so lautet auch ihr Name), der griech. Hera u., in den Dido-Abschnitten, der Herrin Karthagos zu spielen (Della Corte). Überdies will Augustinus (quaest. hept. 7, 16 [CCL 33, 341]) ganz selbstverständlich in den Iudc. 2, 13 genannten ‚Astarten' die den Lateinern vertrauten Iunones erkennen, wobei er den Plural so deutet, daß die einzelnen Kultstatuen, die allesamt den Namen der I. trügen, gemeint seien. – Schließlich wurde I. auch in anderen italischen Städten gleichsam als Πολιοῦχος (Stadtherrin) verehrt (generell den ‚politischen' Aspekt der Göttin hebt Palmer hervor), so besonders in Lanuvium, u. zwar mit dem Beinamen Sispes / Sospes / Sospita u. in charakteristischer (Cic. nat. deor. 1, 82), auf Münzen bis in antoninische Zeit nachweisbarer Gestalt: mit einem Ziegenfell bekleidet, eine Lanze u. einen Schild tragend (Radke 287/90; Dury-Moyaers). Übrigens gelobte der Konsul C. Cornelius Cethegus iJ. 197 vC. der I. Sospita einen Tempel in Rom (Liv. 32, 30, 10), weihte diesen aber 194 vC. angeblich der I. Matuta (ebd. 34, 53, 3; gegen Livius u. unter Berufung auf Ovid. fast. 2, 55/8 identifiziert J. Rüpke, I. Sospita oder Victoria Virgo?: ZsPapEpigr 108 [1995] 119/22 den fraglichen Tempel der Sospita mit dem sog. ‚Auguratorium' östlich des Magna-Mater-Tempels auf dem Palatin). Ähnlich gewappnet wie die Sispes in Lanuvium wird man sich die Cur(r)itis / Quiritis (Tert. apol. 24, 8 nennt sie Curris) in Falerii u. Tibur vorzustellen haben; darauf deuten jedenfalls zwei der antiken Herleitungen des letztlich wohl ungeklärten Beinamens, u. zwar diejenige von currus (Serv. Verg. Aen. 1, 8: quae utitur curru et hasta) u. die von dem ‚sabinischen' Wort curis, ‚Lanze' (Paul. / Fest.: 43, 5; 55, 6 Linds.; Radke 102). Das ihr zu Ehren in Falerii gefeierte Fest schildert Ovid. am. 3, 13. Es scheint ihm bezeichnenderweise durch den unverkennbaren mos Graius (v. 27) bestimmt zu sein; der Festzug trage geradezu ein ‚argivisches Antlitz', verrate also die unmittelbare Beziehung zu jener Stadt, in der Hera über eine ihrer wichtigsten Kultstätten verfügt hat u. von wo die Iunonia sacra nach Falerii gelangt seien (v. 31/5; vgl. auch Dion. Hal. ant. 1, 21). Fraglich bleibt, ob der Umstand, daß ausgerechnet die Ziege bei dem Fest nicht zu den Opfertieren gehört, weil sie ‚der Herrin verhaßt' sei (v. 18), für I. generell von Bedeutung ist, ja ob die Ziege tatsächlich gar in irgendeiner Weise als ihr bevorzugtes Tier zu gelten hat (W. Richter, Art. Ziege: PW 10A [1972] 425f; Dury-Moyaers; Simon 98). Insgesamt sind in Latium viele derartige I.-Kulte bezeugt, überdies im oskisch-sabellischen Sprachgebiet mehrfach derjenige einer Populona (Wissowa, Rel.[2] 187f; Latte, Röm. Rel. 166; Radke 153 dagegen versteht Populona als Göttin ‚des weiblichen Geschlechtslebens'). – Schwierig zu bestimmen ist die Rolle der I. Moneta, die seit der Mitte des 4. Jh. auf dem röm. Capitol bzw. auf der arx in einem eigenen Tempel verehrt wurde (Liv. 7, 28; dazu A. Johner, Camille, Manlius et la fondation du temple de Juno Moneta chez Tite-Live. Légende de temple et doublet symbolique au livre VII: Ktèma 15 [1990] 217/23; Lact. inst. 2, 7, 11, der Val. Max. 1, 8, 3 folgend behauptet, sie sei aus Veii nach Rom gebracht worden, dürfte sie mit der Regina verwechseln; vgl. Liv. 5, 22). Auch sie scheint sich um das Heil der Stadt gesorgt zu haben; Cicero jedenfalls versteht sie offenbar als ‚Warnerin' (monere) angesichts durch Prodigien angezeigter Bedrohungen (div. 1, 101; 2, 69). Neuere Erklärer dagegen wollen in ihr zunächst die Göttin sehen, die ‚erinnert' (Radke 221/3; J. Linderski: HarvStudClassPhilol 89 [1985] 213 mit Anm. 34).

B. Iuno als italische ‚Frauengöttin'. I. Etymologie u. ‚persönliche' Iuno. In der gleichsam ‚politisch' wirkenden ‚Stadtgöttin' stellt sich gewiß ein Aspekt der ‚italischen' I. dar; doch ihr volles Profil gewinnt sie erst, wenn überdies einige kennzeichnende Kulte u. Beinamen (eine Auswahl bietet Martian.

Cap. 2, 149 = Varr. ant. rer. div. App. XIV o Card.) berücksichtigt werden, die noch ganz andere Dimensionen eröffnen. Den ersten Zugang freilich wird man über die Etymologie ihres Namens suchen. In der Antike hat man sie als ‚Helferin' (a iuvando) verstehen wollen (Cic. nat. deor. 2, 66; Lact. inst. 1, 11, 40; vgl. Maltby 318), während die neueren Deutungen zunächst einmal eine Verbindung zu *diou-, d. h. zu Iupiter, herzustellen versuchten. Demgegenüber gilt heutzutage der Zusammenhang mit iun- / iuven-, d. h. mit iunix, iuvenis, iuvenca, als erwiesen (Otto 222f bzw. 62f; Radke 153; Dury-Moyaers / Renard 143/9): I. verkörperte demnach gleichsam ‚das Wesen der jungen Frau', allerdings wohl nicht in dem Sinn, daß nun jede einzelne Frau ihre eigene I. als Garantin der Fortpflanzungsfähigkeit besessen hätte. Ebenso wenig stellt der Genius ‚die Zeugungskraft des Mannes' dar. Vielmehr dürften sich anfänglich Mann u. Frau gleichermaßen je unter dem Schutz eines Genius (als eines göttlichen Hüters des individuellen Lebens u. seines Bestandes) gewußt haben. Erst sehr viel später scheint die individuell zugeordnete ‚I. der Frau' vereinzelt dem angeblichen ‚Genius des Mannes' nachgebildet worden zu sein (R. Schilling, Art. Genius: o. Bd. 10, 57f; Fabian, Aspekte 55/64; ders., Ex numine dea?); jedenfalls sind die ersten der insgesamt spärlichen Belege für diese Vorstellung relativ jung: Nicht Tibull werden sie verdankt (wie meistens behauptet), sondern Gedichten aus dem Corpus Tibullianum (PsTibull. 3, 6, 47f; 3, 12, 1 = 4, 6, 1; 3, 19, 15 = 4, 13, 15), die vermutlich alle in das 1. Jh. nC. gehören (H. Tränkle, Appendix Tibulliana [1990] 55/63. 255/60. 323/65). Daß überdies die Frauen, unter Berührung der Augenbrauen, bei ihrer I. (wie die Männer, unter Berührung der Stirn, bei ihrem Genius: Serv. Verg. Aen. 3, 607) geschworen hätten, ist nirgends belegt; insofern hat I. wohl auch aus der Geschichte des Kreuzzeichens auszuscheiden (gegen F. J. Dölger, Beiträge z. Geschichte des Kreuzzeichens 8: JbAC 8/9 [1965/66] 17/20).

II. Nonae Capratinae u. Lupercalia. I. ist also gleichsam die Göttin sämtlicher Frauen, die ihre Weiblichkeit (noch) leben, u. als solche für spezifisch weibliche Bereiche des Daseins zuständig. Eine andere Frage wird man darin sehen, ob diese ihre Funktion stets auch in den ihr geltenden Festen zum Ausdruck kommt. Die am 7. VII. im Dienste der I. Caprotina begangenen Nonae Caprotinae bzw. Capratinae zB. (mit ihren altertümlichen, an einen ‚rite of reversal' erinnernden Bräuchen, die durch das Kult- u. Namensaition nicht angemessen erklärt werden; Plut. Cam. 29; Macrob. Sat. 1, 11, 35/40) lassen kaum irgendwelche Schlüsse zu; zwar sind die (freien u. unfreien) Frauen wesentlich beteiligt, doch die Göttin bleibt schattenhaft (der Beiname legt wohl weder einen Bezug zur ‚Ziege' [capra] noch zum ‚wilden Feigenbaum' [caprificus] nahe), wie denn die Gottheiten bei solchen Festen in der Regel durchaus variable Elemente zu bilden scheinen (J. N. Bremmer, Myth and ritual in ancient Rome. The Nonae Capratinae: J. N. Bremmer / N. M. Horsfall, Roman myth and mythography [London 1987] 76/88). Ebenso große Schwierigkeiten bereitet es, die Rolle der I. im Rahmen der am 15. II. gefeierten *Lupercalia zu bestimmen. Gewiß, Festus (nach Verrius Flaccus) sagt ausdrücklich, das Fest gehöre der I. Februata bzw. Februalis bzw. Februlis, u. das Ziegenfell (!), mit dem die luperci die Frauen peitschten, die ihnen auf ihrem Umlauf begegneten, heiße amiculum Iunonis (Fest. s. v. Februarius [75f Linds.]). Indes wurde mit guten Gründen bezweifelt, daß I. von Anfang an in dem verwirrenden Gesamtkomplex der Lupercalia heimisch gewesen sei (Fabian, Aspekte 65/80; U. Scholz: GöttGelAnz 236 [1984] 178 mit Anm. 10); u. auf jeden Fall hat sie ihren Platz nicht behauptet, denn Papst Gelasius I (besser wohl: Felix III), der aE. des 5. Jh. in seiner bekannten Epistula ... adversum Andromachum et ceteros Romanos qui Lupercalia secundum morem pristinum colenda constituunt (SC 65, 162/88) dagegen loszieht, daß die Christen sich an den immer noch lebendigen Lupercalia beteiligten, weiß eindeutig nichts von ihr. Selbst wenn also, was unwahrscheinlich ist, die Lupercalia jemals eine symbolische Geburtsdarstellung samt anschließender Begehung der nachgeburtlichen Reinigung u. Fruchtbarkeitserneuerung der Muttergöttin I. gewesen wären (vgl. T. Köves-Zulauf, Röm. Geburtsriten [1990] 221/89), ließe sich von ihnen doch keine direkte Linie zum christl. Fest *Hypapante (später: Purificatio Mariae) ziehen, ganz abgesehen davon, daß die einzige brauchbare Quelle, von der diese fast zur ‚communis opinio' gewordene Auffassung

ausgeht (Beda rat. temp. 12), eine solche Deutung nicht zuläßt (Ch. Schäublin, Lupercalien u. Lichtmess: Hermes 123 [1995] 117/25).

III. Göttin der Entbindung, der Ehe u. des weiblichen Geschlechtslebens. Völlig anders liegen demgegenüber die Dinge im Falle der Matronalia (J. Gagé, Matronalia. Essai sur les dévotions et les organisations cultuelles des femmes dans l'ancienne Rome [Bruxelles 1963]; Dury-Moyaers / Renard 151/3). Dieses Fest wird am Stiftungstag des Tempels der I. Lucina auf dem Esquilin (seit 375 vC.) begangen (1. III. = femineae Kalendae: Iuvenal. 9, 53). Die verheirateten Frauen (matronae) beten dann zu der Göttin um die Erhaltung ihrer Ehen u. um glückliche Entbindungen, werden von ihren Gatten beschenkt u. verteilen selbst Geschenke an ihre Dienerinnen (Wissowa, Rel.[2] 185; nicht sehr anschaulich ist Ovids Beschreibung fast. 3, 167/258). Als Lucina mithin ist I. nun in der Tat eine ‚Frauengöttin', wie auch immer man den Beinamen auffaßt. Schon die antiken Erklärer schwankten zwischen verschiedenen Möglichkeiten u. erwogen sowohl eine Herleitung vom ‚Hain' (lucus) auf dem Esquilin (mons Cispius), in dem sie verehrt wurde (Ovid. fast. 2, 435f), wie vom ‚Licht' (lux), an welches sie die Neugeborenen gnädig befördere (quae producat in lucem: Tert. an. 37, 1; Maltby 348). Ob etymologisch richtig (wie heute zumeist angenommen: Dury-Moyaers / Renard 149f) oder falsch: Die zweite Deutung stellt fraglos eine angemessene Beschreibung ihrer Funktion dar. Denn vielleicht überhaupt zunächst im wesentlichen um die ‚Nachkommenschaft' besorgt (Simon 94), verhilft I. Lucina den Frauen zu leichten u. gefahrenfreien Entbindungen u. genießt eine durchgehende Verehrung bis in die Spätantike als eigentliche ‚Entbindungsgöttin' (G. Binder, Art. Geburt II: o. Bd. 9, 105/8). Sie erfüllt also die Aufgaben, die in der griechisch sprechenden Welt der *Eileithyia zufallen. Nach glücklich vollzogener Geburt wird für sie im Atrium ein Bett oder ein Opfertisch aufgestellt (vgl. J. H. Waszink im Komm. [1947] zu Tert. an. 39, 2), u. man entrichtet an die Kasse ihres Tempels auf dem Esquilin eine Abgabe (Dion. Hal. ant. 4, 15, 5). Mit der ‚Entbindungsgöttin' aber gehört die Schützerin der Ehen u. all der Bräuche, welche die Eheschließung (aus der Sicht der Braut) umrahmen, eng zusammen. Dabei kommen die verschiedenen ‚Stationen' des von der Braut zurückzulegenden Weges in einer Vielzahl charakteristischer Beinamen zur Darstellung: Cinxia (Gürtung), Domiduca (*Geleit ins Haus des Bräutigams), Pronuba (Brautführung), Unxia (Salbung). Als Iuga / Iugalis schließlich nähert sich I. wieder der griech. Hera (Ζυγία) an. Vermutlich ebenfalls mit Geburt u. / oder weiblicher Geschlechtlichkeit im weitesten Sinn hat I. dann zu tun, wenn sie sich Flu(v)onia nennen läßt, woran auch immer man diesen Beinamen anschließt (Varro ant. rer. div. frg. 94 Card.; Radke 131). Und die weibliche Geschlechtlichkeit, die schon immer in engem Zusammenhang mit den Phasen des Mondes gesehen wurde, bietet vielleicht auch eine Erklärung dafür, daß der I. der erste Tag jedes Monats geweiht ist (zu einer ‚Mondgöttin' wird man sie deswegen nicht machen; so noch Wissowa, Rel.[2] 187): In Laurentium trägt sie sogar den Namen Kalendaris; in Rom verkündet der pontifex minor jeweils an den Kalendae in der curia Calabra, auf welchen Tag des beginnenden Monats die Nonae fallen werden, u. ruft dabei fünfmal bzw. siebenmal die I. Covella an (Varro ling. 6, 27; Macrob. Sat. 1, 15, 18/20). Deren Name scheint nicht überzeugend geklärt zu sein; deutet man sie nicht als ‚Mondgöttin', so fällt wohl auch eine Herleitung von cavus (u. der ‚Hohlheit' des Neumonds) dahin (andere Möglichkeiten bei Radke 99f).

C. Iuno in der Kaiserzeit. I. Allgemein. Während der Kaiserzeit genießt I. keine sonderliche Prominenz mehr; vielmehr tritt sie eher in den Hintergrund (Dury-Moyaers / Renard 201f). Gewiß, jede italische Stadt verfügt in excelsissimo loco über einen Tempel der ‚Capitolinischen Trias', von der sie ein Teil ist (Vitr. 1, 7, 1; R. MacMullen, Paganism in the Roman Empire [New Haven / London 1981] 1), u. als Lucina wurde sie zweifellos von den Frauen in den Wehen angerufen, solange man nur an die Wirkungskraft heidnischer Gottheiten glaubte: Marc Aurel u. Faustina etwa bringen sie auf Münzen, mit denen sie die Geburten ihrer Kinder feiern (J. Beaujeu, La religion romaine à l'apogée de l'empire 1 [Paris 1955] 290), während Tertullian (an. 39, 2) gewisse Geburtsbräuche explizit für die eigene Zeit zu bezeugen scheint (adhuc): Diana u. Lucina (bereits Catull. 34, 13f hat die beiden vermutlich miteinander identifiziert) würden unter Geheule

zu Hilfe gerufen, zu Ehren I.s stelle man nach der Geburt eine ganze Woche hindurch (ein Bett oder) einen Opfertisch auf. Aus hadrianischer Zeit stammt eine Inschrift mit der Weihung IUNONI. FORTUN[AE]. HELITIA[E] (Dury-Moyaers / Renard 181f). Wenn Helitia zu Recht als Εἰλείθυια gedeutet wird, muß I. Fortuna hier wohl an die Stelle der Lucina getreten sein; ein Befund, der im vornherein nicht zu verwundern braucht u. durch den Verweis auf die Kultverhältnisse im großen Fortuna-Heiligtum von Praeneste kaum eine zusätzliche Klärung erfährt: Dort ‚verehrten die Mütter' eine Statue der Fortuna mit (Iupiter u.) I. im Schoß, die nach den Brüsten der ‚Muttergöttin' verlangten (Cic. div. 2, 85). Anderseits ist vermutlich romantische Rückbesinnung auf die römisch-latinische Vergangenheit mit im Spiel, wenn Antoninus Pius in Lanuvium den Tempel der I. Sispes Mater Regina wiederherstellen u. eben diese Göttin in den Jahren 140 bis 144 auf Sesterzen in der althergebrachten Aufmachung abbilden läßt (Beaujeu aO. 293; Dury-Moyaers 84). Einen Versuch, alte Vorstellungen neu zu beleben, darf man ferner vielleicht auch darin sehen, daß im 3. Jh. nC. auf den Münzen einiger Kaiser etruskisch-umbrischer Herkunft (Trebonianus Gallus, Volusianus, Hostilianus) eine sonst unbekannte I. Martialis erscheint (Dury-Moyaers / Renard 167f). Schließlich wurde I. im Zuge des kaiserzeitlichen Synkretismus immer wieder mit andern weiblichen Gottheiten identifiziert (ebd. 201).

II. Christliche Polemik. Angesichts dieser Sachlage geht für die Christen offenbar kaum eine akute Bedrohung von der ‚zeitgenössischen' I. u. deren Kult aus; infolgedessen widmen sie der Göttin auch nur sehr sporadisch ihre Aufmerksamkeit, u. zwar überwiegend (wenn nicht ohnehin die griech. Hera gemeint ist, aber meistens auch dann) im Zusammenhang allgemeiner Angriffe gegen den heidn. Polytheismus. Immerhin, als ‚lebendig' erfahren (u. deswegen bekämpft) wird wohl immer noch die ‚Entbindungsgöttin' I. Lucina: Trotz ihrer Hilfe, nimmt man sarkastisch zur Kenntnis, sterben viele Frauen im Kindbett (Arnob. nat. 3, 23; vgl. Aug. en. in Ps. 26 hom. 2, 19 [CCL 38, 165]); dennoch habe man sich wohl vorzustellen, daß sie im menschenartigen Himmel der Heiden sogar den kreißenden Göttinnen beistehen müsse (Arnob. nat. 3, 10. 21). In der Regel freilich trägt die christl. Polemik ein ausgesprochen ‚antiquarisches' Gepräge u. richtet sich gegen eine I., wie sie vornehmlich aus den Büchern bekannt ist. So dient als Beispiel für einen nur vermeintlich bestraften Gottesfrevler Fulvius Flaccus, an dem I. Lacinia sich gerächt haben soll (Lact. inst. 2, 7, 16 nach Val. Max. 1, 1, 20); u. ebenso wird die Geschichte, daß I. dem Consul Terentius Varro aus gegebenem Anlaß gezürnt habe u. daß die Römer deswegen bei Cannae eine vernichtende Niederlage erlitten hätten, als haltlos entlarvt (Lact. inst. 2, 16, 16/8 nach Val. Max. 1, 1, 16): beide Male sei Dämonentrug im Spiel gewesen. Im übrigen stimmt man natürlich gerne Euhemeros zu u. sieht in den Göttern divinisierte Könige (zB. Prud. c. Symm. 1, 42/58); besonders lächerlich wirkt, daß solche Vergöttlichungen noch in historischer Zeit vorgenommen wurden u. etwa Augustus' Gattin Livia sich als I. verehren ließ (ebd. 1, 251/66). Anlaß zu verächtlichem Spott bieten schließlich die manchen Beinamen der Göttin, die sie auf Tätigkeiten festlegen, mit denen sie, als königliche Schwester u. Gattin des Götterkönigs, eigentlich nichts zu tun haben dürfte. So rechnet Varro sie zwar den erhabenen di selecti zu; trotzdem wacht sie als Lucina, zusammen mit Mena, über die Menstruation der Frauen, geleitet als Iterduca, zusammen mit Abeona u. Adeona, die Kinder auf der Straße u. führt sie als Domiduca heil nach Hause (Aug. civ. D. 7, 2f; vgl. Varro ant. rer. div. frg. 272/4 Card.). Oder anders gewendet (Arnob. nat. 3, 30): Wenn I. (Hera), aufgrund des griech. etymologischen Anagramms, in der Tat als aer zu gelten hat, dann ist vollkommen ausgeschlossen, daß sie die verschiedenartigen (niederen) Aufgaben wahrnimmt, die ihr durch ihre zahlreichen Beinamen zugeschrieben werden: als Fluvonia (vgl. Tert. nat. 2, 11, 3), Pomana (vgl. Varro ant. rer. div. frg. 181 Card.: Pomona), Ossipagina, Februtis, Populonia, Cinxia, Caprotina (zu den meisten vgl. Varro ant. rer. div. App. XIV, bes. m u. o Card.). – Tatsächlich gleichsam als Herausforderung verstehen die Christen den Umstand, daß zuweilen selbst heidnische Gottheiten von ihren Priesterinnen *Jungfräulichkeit verlangten oder zumindest einst verlangt hätten: so die Hera (I.) in ihrem heiligen Hain im achäischen Aigion (Tert. exh. cast. 13, 2; monog. 17, 4; uxor. 1, 6, 4; danach Hieron. ep. 123, 7, 1; adv. Io-

vin. 1, 41 [PL 23, 283A]). Um so mehr müßten sich dieser Forderung auch Frauen unterziehen, die im Dienste des wahren Gottes stünden. Woher das diesbezügliche (antiquarische) Wissen stammt, ist nicht ersichtlich; Pausanias (7, 23, 9) weiß nicht mehr zu berichten, als daß es in Aigion ausschließlich der Priesterin erlaubt war, Heras Kultstatue zu sehen. Immerhin scheinen Jungfrauen am Hera-Kult in Argos u. dementsprechend (s. o. Sp. 595) am I.-Kult in Falerii beteiligt gewesen zu sein (Dion. Hal. ant. 1, 21; vgl. ferner E. Fehrle, Die kultische Keuschheit im Altertum = RGVV 6 [1910] 122f). Da von den Christen ferner auch der univiratus, die ‚Einehe', mit Nachdruck vertreten u. in Anspruch genommen wurde (gewissermaßen als ‚Ersatz-Jungfräulichkeit'; vgl. H. Funke, Univira. Ein Beispiel heidn. Geschichtsapologetik: JbAC 8/9 [1965/66] 183/8), erstaunt es nicht, daß man im Gegenzug der I. (wohl grundlos; nichts darüber jedenfalls bei Fehrle aO. 106/8_2) anstelle von Jungfrauen auch univirae als Priesterinnen zuordnete (Hieron. adv. Iovin. 1, 11 [PL 23, 236 A] = ep. 49, 6, 2); freilich hätten sie keinen Anspruch auf den Stand der ‚Heiligkeit'. – Trotz dieses Gesichtspunkts, der in gewissem Sinne das christl. Selbstverständnis betrifft, bleibt es aber dabei: Wann immer I. ins Blickfeld gerät, entsteht der Eindruck, als sei sie den Büchern entstiegen; sie wird nicht als ernsthafte Gegenspielerin erfahren u. wirkt wohl auch nirgends auf den christl. Kult ein.

F. DELLA CORTE, Art. Giunone: Enciclopedia Virgiliana 2 (1985) 752/9. – G. DURY-MOYAERS, Réflexions à propos de l'iconographie de I. Sospita: Beiträge zur altitalischen Geistesgeschichte, Festschr. G. Radke (1986) 83/101. – G. DURY-MOYAERS / M. RENARD, Aperçu critique de travaux relatifs au culte de Junon = ANRW 2, 17, 1 (1981) 142/202. – K.-D. FABIAN, Aspekte einer Entwicklungsgeschichte der römisch-latinischen Göttin I., Diss. FU Berlin (1978); Ex numine dea? Überlegungen zum numinosen Ursprung der röm. Göttin I.: Festschr. G. Radke aO. 102/15. – LATTE, Röm. Rel. 166/9. – R. MALTBY, A lexicon of ancient Latin etymologies (Leeds 1991). – R. MUTH, Einführung in die griech. u. röm. Religion (1988) 250/2. – W. F. OTTO, Juno: Philol 64 (1905) 161/223 bzw.: ders., Aufsätze z. röm. Religionsgeschichte = BeitrKlassPhilol 71 (1975) 1/63. – R. E. A. PALMER, Roman religion and Roman empire. Five essays (Philadelphia 1974) 3/56. – G. RADKE, Die Götter Altitaliens² = Fontes et commentationes 3 (1979). – W. SCHUBERT, Socia I. Zur Gestalt der Götterkönigin in Valerius Flaccus' Argonautica: M. Korn / H. J. Tschiedel, Ratis omnia vincet. Untersuchungen zu den Argonautica des Valerius Flaccus = Spudasmata 48 (1991) 121/37. – E. L. SHIELDS, Juno. A study in early Roman religion = Smith College Classical Studies 7 (Northampton 1926). – E. SIMON, Die Götter der Römer (1990) 94/106. – WISSOWA, Rel.² 181/91.

Christoph Schäublin.

Iuppiter s. Zeus.

Iuppiter Damascenus s. Baal nr. 32: o. Bd. 1, 1082.

Iuppiter Dolichenus s. Baal nr. 33: o. Bd. 1, 1082f; Hand II: o. Bd. 13, 411/4.

Iuppiter (Hadad) s. Baal nr. 59: o. Bd. 1, 1090f; Hand II: o. Bd. 13, 408f; Hierapolis: o. Bd. 15, 30/3.

Iuppiter Hammon s. Baal nr. 14: o. Bd. 1, 1073/5; Hand II: o. Bd. 13, 409f.

Iuppiter Heliopolitanus s. Baal nr. 12: o. Bd. 1, 1071/3; Baalbek: ebd. 1113/8; Hand II: o. Bd. 13, 410f.

Iuppiter Valens s. Baal nr. 45: o. Bd. 1, 1084.

Jurisdiktion s. Gerichtsbarkeit: o. Bd. 10, 360/492; Imperium: o. Bd. 17, 1121/42.

Jurisprudenz.

I. Die Einstellung der vorkonstantinischen röm. Juristen zum Christentum 605. a. Die klass. Juristen 606. b. Die Epiklassiker 607.
II. Römische Juristen, die in den geistlichen Stand übertreten. a. Tertullian 608. b. Ambrosius 611. c. Alypius 612. d. Germanus v. Auxerre 614. e. Zacharias Scholastikos 615. f. Severus v.

Ant. u. andere Jurastudenten der 480er Jahre 618. g. Arator 619. h. Claudius v. Riez, Desiderius v. Cahors u. Bonitus v. Clermont-Ferrand 619.
III. Die Haltung juristischer Laien unter den Kirchenschriftstellern zur röm. Jurisprudenz 619. a. Das muratorische Fragment 620. b. Origenes 621. c. Laktanz 621. d. Der Verfasser der Lex Dei 623. e. Hieronymus 625. f. Augustin 626. g. Sidonius 627. h. Gregor d. Gr. 628.
IV. Die Einbeziehung des Kirchenrechts in das Rechtssystem 628. a. Codex Theodosianus 631. b. Codex Iustinianus 633. c. Das Novellensyntagma des Athanasius v. Emesa 636.

I. Die Einstellung der vorkonstantinischen röm. Juristen zum Christentum. J., d. h. Fachwissen über Recht, getragen von besonders ausgebildeten Fachleuten (Juristen) u. grundsätzlich jedem Angehörigen der betreffenden Rechtsgemeinschaft zugänglich, der zu lernen bereit u. fähig ist, also insbesondere unabhängig von der Zugehörigkeit zu einer Priesterschaft u. dergleichen, gab es im Altertum nur in Rom u. in der röm. Welt. J. ist also abzusetzen nicht nur von ihrem Gegenstand, dem Recht selbst (dazu B. Biondi, Il diritto romano christiano 1/3 [Milano 1952/54], allzu vereinnahmend; E. F. Bruck, Kirchenväter u. soziales Erbrecht [1956]), sondern auch vom schlichten Umgang mit Recht. Magistrate u. ihre Gehilfen (die Apparitoren, scribae usw.), Richter u. Anwälte waren in Rom keine Juristen, sondern ließen sich von Juristen beraten; ebenso die verschiedenen Gesetzgeber oder sonst rechtssetzenden Organe (s. vor allem F. Schulz, Geschichte der röm. Rechtswissenschaft [1961] 57/70. 130/46. 340/52). Bis zum 3. Jh. vC. war die Rechtskunde auch in Rom Domäne exklusiver Priesterschaften gewesen, vor allem der pontifices; im Verlaufe dieses Jh. aber wurde sie allgemein zugänglich u. begann sich in Rechtsliteratur öffentlich zu äußern (s. vor allem F. Wieacker, Röm. Rechtsgeschichte 1 [1988] 519/51), die für jedermann erhältlich war, wenn sie auch vor allem unter den immer zahlreicher werdenden Juristen kursierte; im Prinzipat sollte sie sich zu höchster Blüte entfalten. Im späteren 3. Jh. nC. wurde sie indes spärlich u. hörte unter Konstantin ganz auf. Römische Juristen aber gab es weiterhin u. nach Caracallas allgemeiner Bürgerrechtsverleihung (212 nC.) sogar immer mehr. Sie wurden schon seit dem 2. Jh. nicht nur in Rom ausgebildet, sondern auch in den Provinzen; u. der spätantike Beamtenstaat wies immer mehr Stellen aus, die vorwiegend oder ausschließlich mit nachweislich ausgebildeten Juristen zu besetzen waren (D. Liebs: Herzog / Schmidt 5, 55; endgültig seit 460 nC. mußten auch die 150 beim Präfekten des Ostens in Kpel zugelassenen Anwälte, aus denen die hohen Verwaltungsbeamten u. Richter rekrutiert wurden, ein Jurastudium nachweisen, Cod. Iust. 2, 7, 11, 2). Vor allem an ihren Ausbildungsstätten mit mannigfach auf uns gekommenem Unterrichtsmaterial u. einem jedenfalls im 5. u. 6. Jh. fünfjährigen Studienplan ist abzulesen, daß die röm. J. auch in der Spätantike blühte. Bis 410 studierte man Recht hauptsächlich in Rom, in zweiter Linie in Beirut (**Berytus) u. ferner in Syrakus, Salona, Autun, Karthago u. wohl auch schon Alexandria u. Cäsarea in Palästina; im 5. Jh. dagegen sollte Beirut Rom in den Schatten stellen u. kam Kpel hinzu, ging Autun ab u. wurde für das Westgotenreich durch Narbonne u. für Burgund durch Lyon ersetzt. Die verbreitete Lesart, die röm. J. sei im 3. Jh. untergegangen, um im 5. Jh. in Beirut wiederaufzuerstehen, läßt sich nicht aufrechterhalten (Liebs, Italien). – Die vorkonstantinischen, also die klass. u. epiklassischen röm. Juristen der ersten drei Jhh. nC., setzten sich, soweit wir das noch erkennen können, mit dem Christentum nicht auseinander, sondern nahmen es, wenn überhaupt, nur als Straftatbestand wahr u. werden auch an der Formulierung der Strafvorschriften mitgewirkt haben.

a. Die klass. Juristen. Von Ulpian berichtet Laktanz: Domitius (scil. Ulpianus) De officio proconsulis libro septimo rescripta principum nefaria collegit, ut doceret quibus poenis affici oporteret eos qui se cultores dei confiterentur (inst. 5, 11, 19). Ulpian hat demnach 213 nC. im 7. Buch seiner auf zehn Bücher angelegten Schrift über das Dezernat des Provinzgouverneurs, also im der Strafrechtspflege gewidmeten Teil seiner Schrift im Zusammenhang mit den schwersten Verbrechen: Sakrileg, Sterndeuterei u. Weissagung, Mord u. Totschlag, Veruntreuung öffentlicher Gelder, Hoch- u. Landesverrat, die kaiserlichen Rechtsweisungen zusammengestellt, aufgrund deren bekennende Christen zu bestrafen waren, u. dargelegt, welche Strafen im einzelnen zu verhängen waren. Das gehörte in eine Darstellung des

öffentlichen Strafrechts, dessen Durchsetzung eine der Hauptaufgaben des Provinzgouverneurs in severischer Zeit u. überhaupt in der Kaiserzeit war. Deshalb war das sicherlich nicht die einzige Stelle in der klass. Rechtsliteratur, wo der Kriminalstraftatbestand des Christentums, die Rechtsgrundlagen für die Bestrafung bekennender Christen dargestellt waren, nämlich Kaiserkonstitutionen, deren Handhabung die Juristen entfalteten, wobei sie offenbar auch, wie es ihre Aufgabe war, Lücken der Strafbarkeit füllten; Laktanz zitiert Ulpians Werk, weil es die in den Provinzen geläufigste Strafrechtsdarstellung enthielt. Zuvor sagt er allgemeiner (inst. 5, 11, 18): sceleratissimi homicidae contra pios iura impia condiderunt (zum iura condere der Juristen s. Gaius inst. 1, 7); nam et constitutiones sacrilegae et disputationes iuris peritorum leguntur iniustae. Mehrere Juristen, darunter Ulpian, haben Werke mit dem Titel Disputationes verfaßt, worin auch kriminalstrafrechtliche Fragen erörtert wurden. – Daß die vorkonstantinischen röm. Juristen sich darüber hinaus inhaltlich mit dem Christentum u. seiner Ethik beschäftigt hätten, ist unwahrscheinlich, wiewohl behauptet wurde, Papinian u. Ulpian hätten Elemente der christl. Ethik übernommen (A. Toso, Emilio Papiniano e le influenze cristiane nell'evoluzione del diritto romano classico: Acta congressus iuridici intern. VII saeculo a Decretalibus Gregorii IX et XIV a Codice Iustiniano promulgatis Romae 1934, 1 [Rom 1935] 21/35). Bezeichnenderweise gelangt diese Untersuchung über ganz allgemeine Überlegungen nicht hinaus. Nur so viel ist einzuräumen, daß zahlreiche Wertungen bei Papinian u. Ulpian mit der christl. Ethik zusammen-, wenn nicht übereinstimmen. Aber das kann ebensogut daran liegen, daß diese sich Elemente der hellenist. Philosophie zu eigen gemacht hat (Gaudemet, Formation 209).

b. Die Epiklassiker. Heftigeren Groll als gegen Ulpian u. seinesgleichen äußert Laktanz gegen die zeitgenössischen Juristen, denen er sich nunmehr zuwendet (inst. 5, 12, 1f): ius vocant carnificinas veterum tyrannorum adversus innocentes rabide saevientium. Et, cum sint iniustitiae crudelitatisque doctores, iustos se tamen ac prudentes videri volunt; vgl. vorher (ebd. 5, 4, 1f): cum ... sacrilegas suas litteras (die Verfolgungsedikte) explicassent ... Non dubito enim quin et alii plurimi et multis in locis et non modo Graecis, sed etiam Latinis litteris monumentum iniustitiae suae struxerint. Offenbar hatten sich die zeitgenössischen Juristen in die seit über fünf Jahren andauernde diokletianisch-galerische *Christenverfolgung einspannen lassen. In seinem Gesetz gegen die Manichäer vom 1. IV. 297 oder 302 (Coll. Mos. [s. u. Sp. 623] 15, 3) beruft sich Diokletian ausdrücklich auf das consilium multorum et bonorum et egregiorum virorum et sapientissimorum, wozu auch Juristen, die unter ihm einflußreiche Stellungen innehatten (D. Liebs: Herzog / Schmidt 5, 60/4. 69/71; ders.: SavZsRom 107 [1990] 385f), gehört haben müssen. Die Sabinuslegende berichtet von Hermogenian, führendem Juristen der ersten Tetrarchie, er habe das sog. vierte Verfolgungsedikt veranlaßt u. bei seiner Verkündung in Rom mitgewirkt (ders., Hermogenians iuris epitomae [1964] 31/6). Wenn das auch von einer kritischen Geschichtsforschung stark angezweifelt worden ist (L. L. Howe, The pretorian prefect from Commodus to Diocletian [Chicago 1942] 95), so hat doch ein Inschriftenfund das in der Legende bzw. ihrer besten Fassung für diese Einflußnahme genannte Amt Hermogenians, seine Prätorianerpräfektur um 300 nC., bestätigt (A. Chastagnol: ZsPapEpigr 78 [1989] 165/8; D. Liebs: SavZsRom 107 [1990] 385f). Hermogenian u. andere Juristen der Tetrarchen (die drei bekanntesten dieser Juristen charakterisiert T. Honoré, Emperors and lawyers² [Oxford 1994] 149. 154f. 161f. 169/85; ders.: Index 22 [1984] 170/3) werden tatsächlich an der gesetzgeberischen Vorbereitung der diokletianischen Christenverfolgung beteiligt gewesen sein; andere an ihrer Durchführung: als rechtskundige Assessoren der Gouverneure u. sonstigen Strafrichter. Laktanz zürnte den zeitgenössischen Juristen wahrscheinlich zu Recht.

II. Römische Juristen, die in den geistlichen Stand übertreten. a. Tertullian. Identität des Kirchenschriftstellers mit dem gleichnamigen Pandektenjuristen, der irgendwann zwischen ungefähr 160 u. 200 nC. (B. Lehmann: ANRW 2, 14 [1982] 279/82) zwei kleine Juristenschriften verfaßte, liegt schon wegen Eusebs Äußerung nahe, der den Kirchenvater τοὺς Ῥωμαίων νόμους ἠκριβωκώς, ἀνὴρ τά τε ἄλλα ἔνδοξος καὶ τῶν μάλιστα ἐπὶ Ῥώμης λαμπρῶν genannt

hat (h. e. 2, 2, 4; unzutreffend dazu H. Tränkle: Herzog / Schmidt 4, 440: Euseb hält Tertullian keineswegs für einen Senator). Die Worte besagen nicht weniger, als daß er zu den im ganzen seltenen (D. Liebs, Nichtliterarische röm. Juristen der Kaiserzeit: K. Luig / D. Liebs [Hrsg.], Das Profil des Juristen in der europ. Tradition [1980] 123/31) Fachjuristen gehörte; entgegen verbreiteter, aber unkritischer, an heutigen Verhältnissen ausgerichteter Meinung waren die zahlreichen Anwälte u. Sachwalter gewöhnlich keine Fachjuristen, hatten sich allenfalls eine oberflächliche Bekanntschaft mit dem Recht angeeignet (J. A. Crook, Legal advocacy in the Roman world [London 1995] 37/46. 175. 191). Und in seinen theologischen Werken erweist sich der lat. Kirchenschriftsteller mit der römischrechtlichen Terminologie u. den Fachbegriffen, die er für seine nichtjuristischen Anliegen auf originelle Weise zurichtet (s. Gaudemet, Droit 30/2), in einem Maße vertraut, das bei Nichtjuristen, auch bloßen Anwälten u. Sachwaltern, unvorstellbar ist (A. Beck, Röm. Recht bei Tertullian u. Cyprian [1930, Neudruck mit weiteren rechtsgeschichtlichen Bemerkungen 1967]; Wenger 257_{216}. 515; C. Wendel, Art. Bibliothek: o. Bd. 2, 251; Gaudemet, Droit 17/32; weitere Lit. bei D. Liebs: Herzog / Schmidt 4, 123). Der gegen Identität vorgebrachte Einwand, die Sprache des Kirchenvaters sei für einen Juristen zu leidenschaftlich (W. Kunkel, Herkunft u. soziale Stellung der röm. Juristen [1952] 239f; J.-C. Frédouille, Tertullien [Paris 1972] 175_{133}; ablehnend auch T. D. Barnes, Tertullian[2] [Oxford 1985] 27. 325), verengt die biographischen Möglichkeiten für Juristen auf weltfremde Weise, weshalb an Cinus v. Pistoja, Q. Kuhlmann, E. T. A. Hoffmann, K. Marx, F. Kafka, F. J. Degenhardt oder J. Dyba erinnert werden darf. Tertullians rigoros asketische Haltung paßt gut zu einstigem Juristentum (vgl. auch CIL 8, 27505 u. 12418, zwei zeitgenössische african. Juristen) ebenso der liber singularis De castrensi peculio, die einzige Monographie eines röm. Juristen zu diesem Gegenstand, zur Herkunft des Kirchenschriftstellers. – Das bedeutet nun, daß der Sohn eines Hauptmanns im Gefolge des Prokonsuln v. Africa, der in Karthago saß, nach der üblichen grammatischen u. rhetorischen Ausbildung in Rom auch das röm. Recht studiert u. dann dort als Jurist gewirkt, d. h. beraten, gelehrt u. auch schon publiziert hätte: das genannte Werk über das Eigenvermögen der röm. Soldaten unter väterlicher Gewalt, ein juristisch anspruchsvoller Gegenstand, u. acht libri Quaestionum mit scharfsinnigen Erörterungen einzelner Rechtsfragen, wohl hervorgegangen aus Unterricht. Damit dürfte er eine vielversprechende Anfangsstellung in der röm. Gesellschaft errungen haben, wenn er auch die Befugnis, ex auctoritate principis Rechtsgutachten zu erteilen, (noch) nicht gehabt zu haben scheint. Mit seiner Bekehrung zum Christentum um 194 nC. gab er all das offenbar auf u. kehrte nach Karthago zurück, um sich fortan der christl. Gemeinde zur Verfügung zu stellen. Daß er seinem juristischen Beruf weiter nachging, kann nicht ausgeschlossen werden, erscheint aber fraglich. Verheiratet, könnte er von der Mitgift, aber auch von einem väterlichen Erbe gelebt haben. – Zum Christentum bekehrt, setzte Tertullian sich sehr grundsätzlich mit Einrichtungen des röm. Rechts auseinander: den augusteischen Ehegesetzen (apol. 4, 8; dazu Nörr 77f; Gaudemet, Droit 26/8), vor allem aber der Strafbarkeit des Christentums (apol. 4/9). Seine (ehemaligen?) Fachgenossen dagegen u. die J. als solche bezog er in diese Kritik nicht ausdrücklich ein; aber implizit sind sie mit den anderen Repräsentanten der röm. Ordnung in Africa, den Romani imperii antistites (ebd. 1, 1), mitgemeint, insofern sie den Prokonsul u. die anderen röm. Obrigkeiten berieten u. zur Oberschicht gehörten, die die Rechtssetzung in der Zentrale u. die Rechtsanwendung vor Ort beeinflußt. Merklich wird das, wenn er sie mit den Worten anspricht: concurram vobiscum ut cum tutoribus legum (ebd. 4, 3), u. deutlich in den Worten: nonne et vos cottidie experimentis illuminantibus tenebras antiquitatis totam illam veterem et squalentem silvam legum novis principalium rescriptorum et edictorum securibus truncatis et caeditis? (4, 7), quot adhuc vobis repurgandae latent leges! (4, 10), consulite commentarios vestros; illic reperietis ... (5, 3), oder: nunc religiosissimi legum et paternorum institutorum protectores et ultores respondeant velim de sua fide et honore et obsequio erga maiorum consulta ... (6, 1). Am bemerkenswertesten dabei schien schon Nörr (58. 141. 153) die Aufforderung, das positive Recht gründlich auf seinen Gerechtigkeitsgehalt hin zu durchfor-

sten u. standig zu verbessern (Tert. apol. 4, 3/10; dazu bes. G. Gonella, La critica dell'autorità delle leggi secondo Tertulliano e Lattanzio: Riv. Intern. di Filos. del Diritto 17 [1937] 23/37; Frédouille aO. 245f), allerdings eben nicht unmittelbar an die Kaiser gerichtet.

b. Ambrosius. Daß *Ambrosius (geb. in Trier 338/39 als Sohn des Präfekten Konstantins II, seit 374 Bischof v. Mailand, gest. 397; zu ihm W. Wilbrand: o. Bd. 1, 365/73; E. Dassmann: TRE 2 [1978] 362/86; S. Mazzarino, Storia sociale del vescovo Ambrogio [Roma 1989]; M. Sargenti / R. B. Bruno Siola, Normativa imperiale e diritto romano negli scritti di S. Ambrogio [Milano 1991]; M. G. Mara: EncEarlChurch 28f) von Hause aus Jurist war, ist zwar nicht überliefert, läßt sich aber seinen Schriften mit einiger Sicherheit entnehmen (Liebs, Italien 62f; vgl. Wenger 261; Gaudemet, Droit 71. 76/8. 85f; ders., Droit séculier et droit de l'Église chez Ambroise: Ambrosius Episcopus. Atti del congr. intern. 1974 [Milano 1976] 286/300; ders.: Miscellanea Hist. Eccl. 6e Congr. de Varsovie 1978 [Rome 1983] 175/80). Auch die Assessur deutet auf Juristentum hin (s. Expos. tot. mund. 25 [SC 124, 158]); u. zwar wurde Ambrosius Beisitzer gleich beim damals mächtigsten zivilen Amtsträger, dem schwerreichen u. skrupellosen (J. Matthews, The Roman Empire of Ammianus [London 1989] 277f) aristokratischen Prätorianerpräfekten Petronius Probus, der ihm denn auch zum Gouverneursamt der wichtigen Provinz Ligurien / Ämilien mit Sitz in der Neben- u. später Hauptresidenz Mailand u. wohl auch zum Bischofsamt dort verholfen haben wird; er wird ihn schon aus Rom gekannt haben, wo Ambrosius, dessen Vater Konstantin II als Präfekt gedient hatte u. nach dem Debakel 340 offenbar umgekommen war, während der Vater des Probus 341 zum Konsulat aufstieg, mit Mutter u. Geschwistern aufgewachsen war u. studiert hatte. – Mit der J. hat sich der streitbare Bischof nicht auseinandergesetzt, sie vielmehr als notwendig u. heilsam anerkannt, wenn auch nur in bescheidener Funktion im Bereich des privaten Wirtschaftens (in Ps. 118 expos. 13, 7; Liebs, Italien 97f). Wenn die Gleichheit vor dem Gesetz dagegen in spektakulärer Weise einmal Heiden, Juden oder Häretikern zugutegekommen wäre u. rechtgläubige Christen benachteiligt, gar zu Wiedergutmachtung begangenen Unrechts gezwungen hätte, hat er den Rechtsstandpunkt leidenschaftlich u. am Ende stets erfolgreich bekämpft: gegen die Heiden im Streit mit *Gratian, Valentinian II, Theodosius u. *Eugenius um die Finanzierung der heidn. Kulte, bekannt als Streit um den Viktoriaaltar, eine von Ambrosius geschickt genutzte Verschiebung des Hauptpunktes (ep. 72 [17], 1/3. 8. 10. 13f; 73 [18], 8. 10. 15f. 19. 22. 32. 39; extr. coll. 10 [57], 6/8 [CSEL 82, 3, 11f. 14/8. 38f. 42/7. 51. 53. 208f]; dazu R. Klein, Der Streit um den Victoria-Altar [1972]; G. Gottlieb: o. Bd. 12, 728f [Lit.]; Mazzarino aO. 31/6), gegen die Juden im Streit mit Theodosius über die Wiedergutmachung des ihnen in Kallinikon vom Ortsbischof mit christlichen Fanatikern angerichteten Brandschadens (ep. extr. coll. 1. 1a [41. 40]; dazu F. Kolb: Geschichte u. Gegenwart, Festschr. K. D. Erdmann [1980] 46/8; Sargenti / Bruno Siola aO. 18f), gegen die Arianer im Mailänder Basilikenstreit mit Valentinian II (ep. 75a [c. Aux.] u. ep. 75. 77 [21f], dazu Kolb aO. 44f; G. Gottlieb: MusHelv 42 [1985] 37/55 u. Sargenti / Bruno Siola aO. 15/8 bestimmen den Streitgegenstand nicht genau genug: Rückgabe nur eines bescheidenen Gotteshauses, nicht der Kathedrale, an eine Glaubensrichtung, der vor zehn Jahren alle Gotteshäuser genommen worden waren) u. auch im Streit mit Theodosius über die angemessene Reaktion auf die Ausschreitungen in Thessalonike im Sommer 390 oder 389 (überzeugend dazu Kolb aO. 49/57). Mit diesen Erfolgen hat er nicht wenig zum besonderen Selbstbewußtsein der westl. Kirche gegenüber der weltlichen Gewalt beigetragen. Anders ausgedrückt: Ambrosius sprengte die Staatstreue des Juristen u. begründete mit Anspruch auf auch rechtlich haltbare Legitimität eine geistliche Macht, die weit in weltliche Belange wie Ahndung von Gewaltverbrechen u. Entschädigung der Opfer hineinregierte.

c. Alypius. Daß der 394 bis etwa 430 amtierende Bischof seiner Heimatstadt Tagaste, Alypius (zu ihm A. Mandouze, Prosopographie de l'Afrique chrétienne [Paris 1982] 53/65; hinzu kommen die Nachrichten aus Aug. ep. 9*f. 15*f. 20*. 22*. 23A* u. 28* [Œuvres de s. Augustin 46B, 158/82. 264/74. 292/342. 346/64. 370/80. 402/12 mit Übers., Komm. u. weiterer Lit.]), von Hause aus Jurist war, bezeugt sein wenige Jahre älterer Lehrer u. Freund Augustin (conf. 6, 8, 13; 10,

16; 8, 6, 13). Vor 384, als Augustin ihn nach Mailand mitnahm, um sich Ostern 387 mit ihm von Ambrosius taufen zu lassen, hatte er nach dem Studium in Rom drei Assessuren bekleidet, eine davon beim in Rom residierenden Comes largitionum Italicianarum, wo er sich in aufsehenerregender Weise dem Bestechungsversuch eines einflußreichen Senators versagte u. dadurch seine weitere Karriere gefährdete. Nach Tagaste zurückgekehrt, entwarf offenbar er für die kleine Gemeinschaft ernster Katholiken um Augustin etwa 390 eine erste Ordnung (Ordo monasterii: ed. L. Verheijen, La règle de s. Augustin [Paris 1967] 1, 148/52, s. ebd. 2, 154/74). – Als africanischer Bischof stieß er zweimal mit seinem Mitbischof Augustin im Streit um das Vermögen eines gestorbenen u. eines erhofften Klerikers zusammen u. zog in beiden Fällen nur vorderhand den kürzeren: 402 im Streit um die Erbschaft des Honoratus, erst Mönch im Bistum des Alypius u. dann Priester in dem Augustins (Aug. ep. 83; dazu Mandouze, Prosopographie aO. 58; ders.: RAC Suppl. 1, 193f), u. 411, als Augustins katholischer Pöbel den schwerreichen Pinianus, den Alypius ihm zugeführt hatte, unter Morddrohung zu dem Schwur zwang, wenn überhaupt, dann nur in Hippo Kleriker zu werden, u. Augustin den späteren Zweifel des Kollegen an der Verbindlichkeit des erpreßten Schwurs vom Tisch wischte (Aug. ep. 125, 3; dazu Mandouze, Prosopographie aO. 60f; ders.: RAC Suppl. 1, 194); so blieb Pinianus Laie. Kurz zuvor, am 1. VI. 411, trat Alypius beim Religionsgespräch v. Karthago dem Wortführer der Donatisten, dem geschickt operierenden Anwalt u. Bischof Petilian, wirkungsvoll entgegen, zumal durch wohlberechnete Anträge zur Geschäftsordnung u. Bestehen auf Verlesung von Dokumenten über die Anfänge des Schismas (ebd. 187; ders., Prosopographie aO. 59f). 415/16 will Augustin dem unbekannten vicarius Africae, der donatistischen Kurialen gegenüber Verständnis hatte, nur bei günstiger Gelegenheit u. zusammen mit Alypius schreiben (Aug. ep. 28*, 4 [Œuvres de s. Augustin 46B, 406/8]). Im Mai 419 fordert Alypius auf dem Konzil v. Karthago, daß der authentische Text der Beschlüsse des Konzils v. Nikäa beschafft wird, u. macht konkrete Vorschläge, das zu bewerkstelligen (Mandouze, Prosopographie aO. 63). Im Herbst 419 leitet er eine Delegation des african. Klerus nach Ravenna u. Rom, um von Konstantius III Gnade für Asylanten in der Kirche v. Karthago zu erwirken, was gelingt (Aug. ep. 15*f. 23A*, 1 [aO. 264/74. 370/2]), u. vom Papst Verdammung des Pelagianismus (Mandouze, Prosopographie aO. 63f). Im März 420 soll er, noch in Italien, im Auftrag eines numidischen Konzils vom Hof in Ravenna Steuererleichterungen für Kleriker u. die Ernennung eines ‚defensor civitatis' für Hippo erwirken (Aug. ep. 22*, 1/4 [aO. 346/52]) u. vom Papst eine Entscheidung im Streit um die Besetzung eines Bischofsstuhls (ebd. 5/11 [352/64]). Auf eine zweite Reise nach Ravenna u. Rom zwischen 420 u. 422 in Sachen Pelagianismus nahm er 80 Pferde aus africanischen Züchtungen mit, um damit, wie die Pelagianer ihm vorwerfen sollten, Hofleute zu bestechen (Mandouze, Prosopographie aO. 64). Zwischen 423, wahrscheinlich aber erst 427, u. 429 hatte ihn der Papst zum Vorsitzenden eines Bischofsgerichts ernannt, das über Kleriker wegen einer Prügelei zu befinden hatte (Aug. ep. 9* [aO. 158/64]). Während eines dritten Italienaufenthalts (Mandouze, Prosopographie aO. 64) bat Augustin ihn 428 nC. brieflich aus Hippo, ein Gesetz gegen Menschenraub anzuregen, bei dessen Anwendung die Täter nicht den Tod riskieren (Aug. ep. 10*, 2/8 [aO. 168/82]); über Erfolg oder Mißerfolg in diesem Punkt ist nichts bekannt. – Auch wenn wir heute von Alypius nur mehr wenige Zeilen haben (ein Postskriptum zu Aug. ep. 248, ein wörtliches Zitat ebd. 15*, 2: Commonitorium presbyteris Alypius [aO. 264/6], u. den o. Sp. 613 gen. Ordo monasterii), von Augustin dagegen mehr als von irgendeinem anderen lat. Autor, machte der frühere Jurist in der Gesellschaft seiner Zeit ‚immer eine eindrucksvollere Figur als Augustinus' (P. Brown, Augustinus v. Hippo [1973] 115); u. das erkannte dieser offenbar auch an.

d. Germanus v. Auxerre. Der wohl 420 (s. Gesta pontif. Autissiod. 7 aA. [PL 138, 224B]; W. Levison: MG Scr. rer. Mer. 7 [1920] 225f) bis 445 amtierende Bischof v. Auxerre, Germanus (zu ihm Const. Lugd. vit. German.: SC 112; ProsLatRomEmp 2, 504f s. v. nr. 1; E. A. Thompson, Saint Germanus of Auxerre [Woodbridge 1984]; M. Heinzelmann: LexMA 4 [1989] 1345f; W. Scharf: Francia 18 [1991] 1/19, dessen Chronologie gebilligt wird), wurde dort um 380 nC. in eine Familie sena-

torischen Standes geboren, erhielt in Gallien, wohl im nahen Autun, höheren Unterricht u. studierte um 400 in Rom Jura (Const. Lugd. vit. German. 1; J. Gaudemet, La carrière civile de s. Germain: Saint Germain d'Auxerre et son temps [Auxerre 1950] 111/8 zweifelt an der Verläßlichkeit der Angaben, aber kaum zu Recht). Der Berufsweg begann mit der üblichen Advokatur, aber gleich bei einem Präfekten, vermutlich dem gallischen Prätorianerpräfekten in Trier u. später in Arles (B. Bleckmann: HistZs 265 [1997] 575/85). Später hatte er hohe Staatsämter inne, ein militärisches und, vielleicht auch vorher, ein oder mehrere Provinzgouvernements oder auch ein Vikariat, wohl in Gallien (alles noch Const. Lugd. vit. German. 1; vgl. A. Chastagnol: Bull. de la Société Nat. des Antiquaires de France 1970, 272/92). Als Bischof hatte er dreimal Gelegenheit, auf seine juristische Erfahrung zurückzugreifen: iJ. 437 (nach Thompson aO. 68f, die Schilderung der Vita ernst nehmend, u. Scharf aO. 7/11) reiste er nach Ravenna, um beim Kaiser Straffreiheit für rebellierende Grundbesitzer seines Amtsbezirks zu erlangen; ein neuer Aufstand während seiner Mission ließ diese scheitern (Const. Lugd. vit. German. 28/40). Im J. 439 erwirkte er beim gallischen Präfekten in Arles eine Steuererleichterung für Auxerre (ebd. 19/24; dazu Thompson aO. 66f; Scharf aO. 4/6). Im J. 444 (nach Thompson aO. 60: 437; s. aber Scharf aO. 14f) unterstützte er Hilarius v. Arles bei der Absetzung des Bischofs v. Besançon (Reverent. vit. Hilar. Arel. 21 [98 Cavallin]; dazu Nov. Val. 17; M. Heinzelmann: J. Drinkwater / H. Elton [Hrsg.], Fifth cent. Gaul [Cambridge 1992] 239/51 u. vor allem Scharf aO. 13/6), was ihn zu einer zweiten Reise nach Ravenna veranlaßte, wo er wiederum scheiterte u. darüber am 31. VII. 445 starb; die Vita (Const. Lugd. vit. German. 41f) unterdrückt diese Zusammenhänge (Scharf aO. 16/8). Die Christianisierung Nordgalliens u. Britanniens im katholischen Sinn wurde von diesem juristisch, diplomatisch u. militärisch geschulten u. bewährten Mann kräftig vorangebracht, auch schon vor 420 (näher dazu Thompson aO. u. B. Jacqueline, Saint Germain d'Auxerre et l'évangélisation du Cotentin: RevHistDroitsFrançÉtr 70 [1992] 511/9).

e. Zacharias Scholastikos. Schon vor dem Studium der Humaniora in Alexandria (485/87) getauft, hielt Zacharias (um 470/um 540; zu ihm G. Krüger: Herzog/H.[3] 21 [1908] 593/8; S. Sikorski, Zacharias Scholastikos: Jahresber. der Schlesisch. Gesellsch. f. vaterländ. Cultur 92 [1914 (1915)] 4. Abt. Philol.-arch. Sekt. S. 1/17 [überzeugend gegen Identifizierung mit dem Bruder Prokops v. Gaza, aber für Identifizierung mit dem Rhetor u. dem Bischof v. Mytilene]; P. Collinet, Histoire de l'École de droit de Beyrouth [Paris 1952] 46/51. 63/7. 71. 82f. 92/5. 100/11. 147f. 194. 237. 250f; G. Bardy: DThC 15, 2 [1950] 3676/80; H.-G. Beck, Kirche u. theolog. Literatur im byz. Reich = HdbAltWiss 12, 2, 1 [1959] 385f; K. Wegenast: PW 9A, 2 [1967] 2212/6; S. N. C. Lieu: JbAC 26 [1983] 163/6) auch während seines Jurastudiums 487/92 in Beirut engen Kontakt zu eifernden Christen (Zach. Rhet. vit. Sev.: PO 2, 11/46 zu Alexandria u. ebd. 46/95 zu Beirut). Er erwog, Mönch zu werden, fand sich dazu aber nicht geschickt u. ergriff in Kpel den Beruf eines Advokaten (ebd. 95), u. zwar, wenn wahrscheinlich auch nicht sofort, am Gericht des Prätorianerpräfekten (συνήγορος τῆς ἀγορᾶς τῆς μεγίστης τῶν ὑπάρχων, also des Ostens; unkundige Zweifel bei Krüger aO., dramatisiert von Wegenast aO.). Im J. 527 hatte er es zum juristischen Assessor (συμπονῶν) beim Comes sacri patrimonii gebracht, eine Art Schatzmeister (Prooemium zu Zach. Rhet. adv. Manich. im Cod. Mosqu. gr. 394 [ed. A. Demetrakopulos, Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη 1 (Leipzig 1866) γ'/δ', nachgedruckt: JbAC 26 (1983) 165_{102}]). Zwischen 527 u. 536 wurde er (Metropolitan-) Bischof v. Mytilene auf Lesbos (Zach. Rhet. adv. Manich., Überschrift) u. nahm als solcher an der Synode v. Kpel in diesem Jahr teil (Anwesenheitsliste der 1. Sitzung: Coll. Sabbait. 5, 52 [AConcOec 3, 126, 20]; der 2.: ebd. 73 [154, 31], in beiden Fällen Zacharias an 8. Stelle zur Rechten des Vorsitzenden; der 3. u. 4., nur mehr an 47. zur Linken: ebd. 87. 104 [162, 22; 170, 40]), die sich gegen den abgesetzten Patriarchen Anthimos I v. Kpel u. schließlich auch gegen Severus v. Ant. wandte (Hefele / Leclercq 2, 2, 1146/54). In seiner Biographie des Severus hatte er den Wortführer der Chalkedongegner, seinen etwas jüngeren Kommilitonen in Alexandria u. Beirut, den er selbst veranlaßt hatte, sich taufen zu lassen, noch vehement verteidigt; nunmehr verweigert er sich immerhin allen Maßnahmen gegen ihn: den in der 1. Sitzung des Konzils verlesenen Brief der oriental. Bischöfe, der

sich auch gegen Severus richtete, hat er nicht mit unterschrieben (Coll. Sabbait. 5, 69 [AConcOec 3, 150/2]); ebensowenig die auch gegen Severus gerichtete sententia der 4. Sitzung (ebd. 5, 131 [182/6]); an der fünften, die nicht mehr dem abgesetzten Patriarchen v. Kpel, sondern nur noch Severus u. zwei Mitstreitern galt, hat er gar nicht mehr teilgenommen (im Teilnehmerverzeichnis ebd. 5, 4 [27/9] fehlt Zacharias v. Mytilene ebenso wie bei den Unterzeichnern der Schlußresolution ebd. 5, 40 [113/9]). W. H. C. Frends Einwand gegen die Identität von Bischof u. Jurist (The rise of the monophysite movement[2] [Cambridge 1979] 202f) dürfte damit widerlegt sein. – Der Übergang vom juristischen Beruf in den geistlichen Stand bedeutet bei Zacharias keinen scharfen Einschnitt mehr, hatte er sich schriftstellerisch doch schon vorher ausschließlich mit geistlichen Themen beschäftigt. Schon während des Jurastudiums verfaßte er eine (übrigens wenig originelle, Äneas v. Gaza verpflichtete) Disputation über die Erschaffung der Welt, deren Geschöpflichkeit gegen die heidn. Philosophie bewiesen wird (ClavisPG 6996). In den ersten Jahren nach Ankunft in Kpel entstand die sog. Kirchengeschichte (ebd. 6995), eine weitläufige, viel persönliches Erleben einbeziehende Chronik der Zeit von 450 bis 491 auf Bitten eines kaiserlichen Kammerherrn. Bis 512 reicht die Biographie des Severus v. Ant. (ebd. 6999) mit anschaulichen Einzelheiten aus dem akademischen u. kirchlichen Leben des späten 5. u. frühen 6. Jh. Hinzu kamen Lebensbeschreibungen des Asketen Isaias v. Skete (ebd. 7000), des Bischofs Petrus Iberus v. Majuma (ebd. 7001), u. des Bischofs Theodorus v. Antinoë in Ägypten. Gleichfalls noch vor die Zeit seines Bischofsamts, nach dem Prooemium der Moskauer Handschrift ins Jahr des Manichäeredikts Justinians, also 527 (Cod. Iust. 1, 5, 12; s. auch 15), fällt die Streitschrift gegen den Manichäismus (ClavisPG 6998). Freilich muß man sich bei dieser Einseitigkeit der Schriftstellerei des Zacharias vergegenwärtigen, daß sich Juristen schon seit Konstantin nicht mehr literarisch äußerten; die Staatsform des Dominats schloß das praktisch aus, von halbliterarischen Unterrichtshilfen abgesehen (Liebs, Italien 285/7). Bei Germanus war der Übergang vom weltlichen zum geistlichen Stand anscheinend etwas schärfer gewesen u. noch schroffer bei Alypius u. Ambrosius; u. so ist es auch nicht verwunderlich, daß bei dem frühesten in unserer Reihe, Tertullian, der sich juristisch noch hatte frei äußern können, die Konversion auch schriftstellerisch u. stilistisch einen scharfen Bruch bedeutete.

f. Severus v. Ant. u. andere Jurastudenten der 480er Jahre. Auch der literarische Vorkämpfer des gemäßigten Monophysitismus, Severus v. Ant. (um 470/538, zu ihm die o. Sp. 616 genannte Vita von Zacharias Scholastikos u. eine Vita von Johannes, Abt v. Beth-Aphthonia [PO 2, 205/64]; G. Krüger: Herzog/H.[3] 18 [1906] 250/6; Collinet aO. 46/50. 102/7. 109. 113. 147f. 236f. 250/2; G. Bardy: DThC 14, 2 [1941] 1988/2000; Wenger 629/32; Frend, Rise aO. 201/77; ders.: The heritage of the early church, Festschr. G. V. Florovsky [Rome 1973] 265/75; F. Graffin: DictSpir 14 [1990] 748/51; V. Poggi, Severo d'Ant. alla scuola di Beirut: M. Pavan / U. Cozzoli [Hrsg.], L'eredità classica nelle lingue orientali [Roma 1986] 55/71), hatte, nach dem üblichen Grammatik- u. Rhetorikstudium in Alexandria, Jura in Beirut studiert. Aber nachdem Zacharias ihn 491 nC. veranlaßt hatte, sich taufen zu lassen, u. einer Pilgerfahrt nach Jerusalem wandte er sich von der J. ab u. trat einer Mönchsgemeinschaft bei (Zach. Rhet. vit. Sev.: PO 2, 91/5). Abgesehen von seiner Agitation in Kpel zwischen 508 u. 512 u. seinem Amt als Patriarch v. Antiochia 512 bis 518, wirkte der gelehrte Theologe hauptsächlich literarisch. – Nicht lange vorher war Athanasius aus Aphrodisias in Karien nach dem Jurastudium in Beirut Mönch in Alexandria geworden (ebd. 14; dazu Collinet aO. 92f). Kurz vorher hatte Johannes der Rege aus Palästina Jura in Beirut studiert u. war dann Kleriker in St. Judas u. Jakobus dort geworden, in welcher Stellung er sich um die geistlichen Belange seiner früheren Kommilitonen kümmerte, was Menas aus Cäsarea in Kappadokien ihm in den späten 480er Jahren gleichtun sollte (Zach. Rhet. vit. Sev.: PO 2, 63f; dazu Collinet aO. 93f). Auch Joh. Rufus, der spätere Bischof von Majuma u. Verfasser der Plerophoriae, studierte in den mittleren 480er Jahren Jura in Beirut u. wurde dann Priester in Antiochia u. zunächst noch Mönch im paläst. Cäsarea (vit. Sev.: PO 2, 86f; dazu Collinet aO. 51. 93f; zu ihm auch J.-M. Sauget / T. Orlandi: EncEarlChurch 445f). Gleichzeitig mit Zacharias in den späten 480er Jahren studierten Phil-

ipp v. Petara in Lykien u. Anatolius v. Alex. Jura in Beirut, die beide dann der Welt entsagen sollten (Zach. Rhet. vit. Sev.: PO 2, 55f. 80. 87f; dazu Collinet aO. 93f. 103. 236f). Auch Lucius v. Gaza, der Mönch werden sollte, gehörte zu den juristischen Kommilitonen von Zacharias (vit. Sev.: PO 2, 88; dazu Collinet aO. 94); u. schließlich noch Stephan v. Palästina, der dann Priester wurde (vit. Sev.: PO 2, 55. 80. 90; dazu Collinet aO. 95. 103).

g. Arator. P. Riché, Éducation et culture dans l'Occident barbare[3] (Paris 1972) 64 vermutet in Ravenna unter Theoderich eine Rechtsschule, wo der junge **Arator Jura studiert habe, bevor er Anwalt u. königlicher ‚comes' wurde. Später trat er in den geistlichen Stand u. dichtete die Apostelgeschichte um (K. Thraede: RAC Suppl. 1, 553/73). Die für Jurastudien angeführten Stellen aus Cassiodor (var. 8, 12, 4) u. Arators Widmungsbrief an Parthenius (ad Parth. 19/50) geben das aber nicht her.

h. Claudius v. Riez, Desiderius v. Cahors u. Bonitus v. Clermont-Ferrand. Zu ihnen D. Liebs, Röm. Juristen der Merowinger: Wirkungen europäischer Rechtskultur, Festschr. K. Kroeschell (1997) 648/66.

III. Die Haltung juristischer Laien unter den Kirchenschriftstellern zur röm. Jurisprudenz. Die Bibel vermittelte den Christen, allen schlimmen Erfahrungen zunächst Jesu selbst u. dann auch der Apostel zum Trotz, ein zwar distanziertes, aber gleichwohl bejahendes Bild von der röm. Rechtsordnung u. ihren Repräsentanten u. Verwaltern. Das beginnt mit Jesu Gutheißung der röm. Währungshoheit, der Steuergesetze u. einer Steuermoral (Mc. 12, 13/7; Mt. 22, 15/22; Lc. 20, 20/6), setzt sich fort mit Pauli Aufforderung, bei aller Skepsis bezüglich ihrer Effektivität (2 Thess. 2, 6f) der röm. Obrigkeit zu gehorchen u. die röm. Ordnung als Werkzeug Gottes zu begreifen, deren Lob zu erstreben, die zu ehren (Rom. 13, 1/7) u. in die Gebete eines Christen einzuschließen ist (1 Tim. 2, 1f; Tit. 3, 1); u. im gleichen Sinn äußerte sich 1 Petr. 2, 13/7. Andererseits soll kein Christ sein Recht vor Ungläubigen suchen (1 Cor. 6, 1/7), also weder die städtischen Gerichte hier der röm. Kolonie Korinth noch das Gericht des in Korinth residierenden Prokonsuln von Achaia in Anspruch nehmen noch auch Rechtsfragen einem röm. Juristen vorlegen, der nicht Christ ist. Das waren bis ins 5. Jh. die wenigsten Juristen. Zwischen mittlerem 4. u. frühem 5. Jh. begegnen als wahrscheinlich christliche aktive Juristen: Gajan (348 christlich begraben, aber wie lange vorher wirklich Christ?), Ambrosius (aktiv nur bis 373), [Anto]nius oder [Petro]nius (um 400 christlich begraben), Floridus (427 christlich begraben mit 62 Jahren; zu ihnen allen Liebs, Italien 55. 65f u. o. Sp. 611f), Eustochius (frühes 5. Jh., wohl in Karthago; u. Sp. 626) u. Germanus (aktiv bis 420; o. Sp. 614f), während allein im mittleren bis späten 4. Jh. (im 5. scheinen sie sich nicht mehr deutlich zu erkennen gegeben zu haben) folgende heidn. Juristen bekannt sind: Primillian, Anatolius Azutrio, Anatolius d. J., Alypius (aktiv bis um 385), Honorius, Prosdocius u. Marinian (zu ihnen allen Liebs, Italien 56/61. 64f; o. Sp. 612/4). Noch im späten 5. Jh. gab es unter den Jurastudenten in Beirut viele Götzendiener, zu denen auch der Vorsitzende der allgemeinen Studentenvereinigung damals gehörte (Zach. Rhet. vit. Sev.: PO 2, 66/9; dazu Collinet aO. [o. Sp. 616] 95. 100f. 110f. 310; W. Liebeschuetz, Art. Berytus: RAC Suppl. 1, 1040, mit dem gleichnamigen Rechtslehrer nicht gleichzusetzen, zutreffend A. Berger: Byzant 17 [1945] 11_{57} unter b). Allerdings waren seit Cod. Iust. 1, 11, 10, 2 (nur grob um 500 zu datieren) Heiden von jeglichem, also auch vom Rechtsunterricht ausgeschlossen.

a. Das muratorische Fragment. Die 85 erhaltenen lat. Zeilen über die Bücher des NT (ed. G. Kuhn [Zürich 1892]; dazu ferner Th. Zahn, Art. Kanon Muratori: Herzog/H.[3] 9 [1901] 786/806) entstanden um 200 nC. zunächst in griechischer Sprache wohl in oder um Rom (ebd. 788f; Kuhn aO. 30f: Kleinasien) u. wurden grob um 400 (Zahn aO. 789; Kuhn aO. 18/21) ins Lateinische übersetzt, in welcher Sprache sie erhalten sind. Was wir haben, geht die kanonischen Schriften des NT durch, einsetzend mit einer letzten Zeile zum Mc.- u. Z. 2/8 zum Lc.-Evangelium. In Z. 3/5 wird angegeben, daß Lukas Arzt war u. dem Apostel Paulus assistierte quasi ut iuris studiosus (Z. 4), womit ein Fachjurist gemeint ist, der den Magistrat als fest angestellter Assessor beriet u. begleitete (vgl. Kuhn aO. 39/41; Liebs, Africa 8 u. 9f). Die röm. J. ist hier zwar nur von außen in den Blick genommen, dabei aber günstig bewertet, nämlich der medizinischen Kapazität gleichgesetzt, deren der Apostel ständig bedurfte. Es erscheint weniger wahrscheinlich, daß dieser Gedanke erst vom Übersetzer stammte.

b. Origenes. Mit der röm. J. mußte sich Origenes (geb. um 185 in Alexandria, lehrte dort u. im paläst. Cäsarea, gest. wahrscheinlich 254 in Tyrus; zu ihm etwa H. Görgemanns / H. Karpp, Origenes. Vier Bücher von den Prinzipien[2] [1985] 1/32; H. Crouzel: EncEarlChurch 619/23) auseinandersetzen, als er um 233 nC. *Gregor (I) den Wundertäter (geb. um 213 in Neocäsarea in Bithynien, seit etwa 240 dort Bischof u. um 270 gest.; zu ihm H. Crouzel: o. Bd. 12, 780/7; ders.: EncEarlChurch 368) u. seinen Bruder Athenodor vom Jurastudium in Beirut abbrachte. Der J. zollte Origenes nur äußerlich Respekt (Orig. ep. 2 [ad Greg. Thaum.], 1 [SC 148, 186]; Greg. Thaum. paneg. in Orig. §§ 77. 84 [SC 148, 126. 128]), insofern sie große Intelligenz u. sonstige weltliche Fertigkeiten erfordert; vom wahren Leben führe sie aber ebenso ab wie äußerer Reichtum, weltliche Ehren u., dürfen wir ergänzen, praktizierte Sexualität. Der Christ solle zwar griechische Philosophie studieren, um seinen Intellekt zu bilden, die Heilige Schrift besser verstehen, missionarisch auch bei gebildeten Heiden bestehen u. mit Häresien fertig werden zu können, ja, deswegen solle er sich die ganze enzyklische Bildung aneignen: Dichter u. Historiker, aber auch Geometrie, Arithmetik, Musik, Grammatik, Rhetorik u. Astronomie (s. auch Görgemanns / Karpp aO. 4f; C. Wendel, Art. Bibliothek: o. Bd. 2, 247; H. Fuchs, Art. Enkyklios Paideia: o. Bd. 5, 390). Die J. dagegen sei nicht nur entbehrlich, sondern, wer ein rechter Christ werden will, sollte sie sogar beiseitelassen, zumindest fürs erste.

c. Laktanz. Differenzierter setzte sich Laktanz (um 250 bis um 325; zu ihm A. Wlosok: Herzog / Schmidt 5, 375/404; V. Loi: EncEarlChurch 469f) mit der röm. J. auseinander. Literarischer lateinischer Klassizist, der endgültig wohl erst aufgrund der diokletianischen Verfolgung dem Christentum beitrat u. sein Lehramt am kaiserlichen Hof in Nikomedia noch 303 wohl von sich aus niederlegte (Wlosok aO.), wandte er sich zwar um 308 einerseits leidenschaftlich gegen die christenfeindlichen Gesetze u. ihre anstandslose Approbation durch die Rechtskundigen wie Ulpian (inst. 5, 11, 18/12, 2; s. Gaudemet, Droit 60f); u. wiederholte er den Vorwurf des Karneades gegen das röm. Recht: es sei einseitig u. ungerecht (inst. 6, 9, 3/7 u. 5, 6, 3; näher zur Kritik des Laktanz Gaudemet, Droit 62/5; ders.: Miscellanea aO. [o. Sp. 611] 173/5). Auf der anderen Seite jedoch stellte der african. Lateiner zu Beginn derselben Schrift (inst. 1, 1, 12) wie schon sein gleichfalls african. Lehrer Arnobius (nat. 2, 5) die J. der Redekunst (inst. 1, 1, 8/11) u. der Philosophie (ebd. 1, 1, 9/11) zur Seite; u. huldigte er ihr, indem er sein Hauptwerk nach einer in der J. verbreiteten Literaturgattung benannte (1, 1, 12), den seit Gajus um 161 Institutiones betitelten juristischen Anfängerlehrbüchern (s. etwa Gaudemet, Droit 54. 57). Denn anleitend waren auch seine Divinae institutiones gemeint, wenn sie auch alles platt Rechtliche weit hinter sich lassen würden, zugleich ermahnen sollten. Ulpians Kosmopolitismus (T. Honoré, Ulpian [Oxford 1982] 25/31) u. seine Empfindlichkeit gegenüber Übergriffen der Reichen (zB. Dig. 5, 3, 27, 1 u. 47, 10, 13, 7) mußten bei Laktanz auf Sympathie stoßen. Jedenfalls greift er einen Maßstab der Juristen auf, den Ulpian in der Einleitung seiner Institutionen als Inbegriff gerechten Entscheidens von Rechtsfragen herausgestellt hatte (Dig. 1, 1, 1 pr.), wenn er (Laktanz) im fünften, der Gerechtigkeit gewidmeten Buch zuerst die Christenverfolger auffordert: estote aequi ac boni, et sequetur vos sua sponte iustitia quam quaeritis (inst. 5, 8, 3), u. dann für die Christen in Anspruch nimmt: cum videant ... nostros ... nihil aliut operari nisi aecum et bonum (ebd. 5, 9, 22; s. Gaudemet, Droit 57). Die weiteren von J. Gaudemet, Lactance et le droit romain: AttiAccRomCost 2 (1975 [1976]) 86 angegebenen Entlehnungen in den Divinae institutiones von Laktanz aus Ulpian sind dagegen zu pauschal, um zu überzeugen; andererseits geht R. M. Ogilvie, The library of Lactantius (Oxford 1978) 49 zu weit, wenn er bezweifelt, daß Ulpians De officio proconsulis Laktanz überhaupt vorlag (s. etwa Année épigr. 1966 nr. 436 [Ephesus, um 300 nC.]), u. Ulpians Institutiones nicht einmal erwägt. Auf sie (Dig. 1, 1, 1, 1 aE.) ist schon in De opificio (20, 1 aE.) angespielt. – Den zeitgenössischen Vertretern der J., heidnischen Juristen, erweist Laktanz sogar eine besondere Ehre: In seiner Invektive gegen Galerius, den schlimmsten Christenverfolger, heißt es, Juristen seien im Zuge der Christenverfolgungen, deren Exzesse zu decken sie offenbar nicht bereit waren, dafür, d. h. für ihre rechtliche Überzeugung, entweder verbannt oder getötet worden: Eloquentia extincta, causidici sublati, iure consulti aut relegati

aut necati (mort. pers. 22, 4). Ungebildete Militärs hätten in den Provinzen die Rechtsprechung übernommen, ohne sich von rechtskundigen Assessoren beraten zu lassen, wodurch die reine Willkürjustiz eingerissen sei: Licentia rerum omnium solutis legibus adsumpta et iudicibus data. Iudices militares humanitatis litterarum rudes sine adsessoribus in provincias immissi (ebd. 22, 5). Juristen werden also Märtyrer, u. ihre Beseitigung läßt die Rechtsprechung verkommen, eine Tyrannenbeschimpfung, die insofern mW. ohne Vorbild ist (s. im übrigen die bei J. L. Creed, Lactantius. De mortibus persecutorum [Oxford 1984] 104 angeführten Stellen von Ennius, Plinius, Tacitus u. Aurelius Victor; s. auch Liebs, Italien 80f, während Nörr 72f nur die Kritik von Laktanz zur Kenntnis nimmt).

d. Der Verfasser der Lex Dei. Mosaicarum et Romanarum legum collatio oder kurz Collatio (ed. Th. Mommsen: Collectio librorum iuris anteiustiniani 3 [1890] 107/98 u. mit geringfügig abweichender Zählung B. Kübler: Iurisprudentiae anteiustinianae reliquiae[6] 2, 2 [1927] 325/94; dazu Liebs, Italien 162/74 mit weiteren Nachweisen; seither noch P. E. Pieler, Lex Christiana: D. Simon [Hrsg.], Akten des 26. Dt. Rechtshistorikertages Frankfurt a. M. 1986 [1987] 494/9; E. J. H. Schrage, La date de la Collatio legum Mosaicorum et Romanorum: Mélanges F. Wubbe [Fribourg 1993] 401/17; D. Liebs: Herzog / Schmidt 6 § 644; u., zur Überlieferung, H. L. W. Nelson / U. Manthe, Gai Institutiones III 1-87 [1992] 8/22) nennen wir ein offenbar unvollendetes (u. unvollendbares) Werk, das wohl Lex Dei, quam Deus praecepit ad Moysen, et lex Romana betitelt u. bis zu einem 17. Titel des ersten Buchs gediehen war; traditionell werden die ersten beiden Titel aber zusammengezogen u. nur 16 gezählt. Auch wenn seit dem 16. Jh. immer wieder versucht wurde, den Verfasser als Juden zu erweisen, der, wie es jetzt heißt, zu Beginn des 4. Jh. gewirkt hätte, kommen die Vertreter dieser These (heute vor allem E. Volterra, Collatio legum Mosaicarum et Romanarum [Roma 1930]; A. M. Rabello, Sull'ebraicità dell'autore della Collatio: Rassegna mensile di Israel 33 [1967] 339/49; G. Barone Adesi, L'età della Lex Dei [Napoli 1992]) ohne willkürliche Manipulationen am Text (auch Pieler aO. unkritisch) nicht aus; kein Argument hat sich als stichhaltig erwiesen, den Text nicht als das zu nehmen, als was er sich darstellt: den um 400 in Rom unternommenen Versuch christlicher Kreise, römischen Juristen zu beweisen, daß die bei Moses nachzulesende Lex Christiana nicht nur im wesentlichen Gleiches bestimmt wie das röm. Recht, sondern das schon wesentlich früher tat. So wendet sich der Verfasser unmittelbar an die Juristen (Coll. Mos. 7, 1, 1): scitote, iurisconsulti, quia Moyses prius hoc statuit, sicut lectio manifestat. Moyses dicit: ... Er betont völlige Übereinstimmung (ebd. 6, 7, 1): maledicti tamen sunt omnes incesti per legem, cum adhuc rudibus populis ex divino nutu condita (scil. lex) iisdem adstipulantibus sanciretur. Et utique omnes maledicti puniti sunt, quos divina et humana sententia consona voce damnavit. Lex divina sic dicit: ... u. er frohlockt über das Einschwenken des Kaisers auf die Linie des göttlichen Gesetzes (5, 3, 1): Hoc quidem iuris est (wie in den ps-paulinischen Sentenzen angegeben, Coll. Mos. 5, 2); mentem tamen legis Moysi imperatoris Theodosii constitutio ad plenum secuta cognoscitur: ... Die Tendenz ist also belehrend; ein tieferes Eindringen in die Materie, gar Eigenarten oder Verdienste des röm. Rechts herauszuarbeiten, ist nicht beabsichtigt. Es werden nur solche Sätze desselben eklektisch vorgeführt, die sich für den oberflächlichen Rechtsvergleich eignen, u. das sind überwiegend Sätze aus seinem traurigsten Kapitel, dem spätröm. Kriminalstrafrecht. – Die Rechtslage nach römischem Recht belegt der Verfasser an Hand zwar bemerkenswert vieler Schriften klassischer u. epiklassischer röm. Juristen, aber doch hauptsächlich den bescheideneren Hervorbringungen der röm. J.: hauptsächlich den ps-paulinischen Sentenzen (zu ihnen Liebs, Africa 28/108. 121/210; ders., Die ps-paulinischen Sentenzen: SavZsRom 112 [1995] 151/71; 113 [1996] 132/242), daneben den ps-paulinischen libri singulares De poenis paganorum u. De poenis omnium legum (ders.: Herzog / Schmidt 5, 71; 4, 174), dem ps-ulpianischen liber singularis Regularum (ebd. 207f) u. den Institutionen des Provinzialjuristen Gajus (ebd. 188/95). Auch von den eigentlichen Klassikern sind die schlichteren Werke bevorzugt: Papinians Definitiones (Coll. Mos. 2, 3), Ulpians Institutiones (ebd. 16, 5/9) u. Modestins Differentiae (ebd. 1, 20; 10, 2). Nur selten sind anspruchsvolle Werke exzerpiert: Papinians Responsen (ebd. 4, 5, wobei unmittelbare Benutzung zweifel-

haft ist, s. ebd. 4, 4, 2 aE.), das Parallelwerk von Paulus (ebd. 10, 9) u. Ulpians Ediktkommentar (ebd. 2, 4; 7, 3; 12, 7). All das geschah vor 410, als Roms 28 öffentliche Bibliotheken noch intakt waren. Der Verfasser arbeitete anscheinend in der Bibliothek des Augustustempels am Westabhang des Palatin, die 410 zerstört wurde (D. Liebs: Satura, Festschr. R. Feenstra [Fribourg 1985] 219/28). – Eine Auseinandersetzung mit der röm. J. findet also nicht statt, sondern sie dient als Steinbruch, woraus passende Einzelstücke geholt u. für einen neuen Zweck, Belehrung u. wohl auch Bekehrung der röm. Juristen, zu verwenden versucht wurden. Über seiner Arbeit scheint der Verfasser aber Zweifel am Sinn seines Unternehmens bekommen zu haben, so daß er sie, ohne einen Abschluß erreicht zu haben, einstellte. Schon im letzten, erbrechtlichen Titel überzeugen die Übereinstimmungen trotz unverhältnismäßig aufwendiger Exzerptionsarbeit (215 Mommsen-Zeilen im Vergleich zu 20 in tit. 13 bis 115 in tit. 4) nicht mehr; u. weitere gab es tatsächlich nicht.

e. Hieronymus. Der 331 (nach den meisten um 347) im nördl. Dalmatien geborene, in Rom aufgewachsene u. erzogene u. 420 in Bethlehem gestorbene christl. Intellektuelle *Hieronymus (zu ihm etwa Wenger 202. 263; J. N. D. Kelly, Jerome [London 1975]; P. Nautin: TRE 15 [1986] 304/15; H. Hagendahl / J. H. Waszink: o. Bd. 15, 117/39; Y.-M. Duval [Hrsg.], Jérôme entre l'Occident et l'Orient [Paris 1988]; J. Gribomont: EncEarlChurch 430f) hat sich mW. fünfmal beiläufig zur J. geäußert, dreimal zur klassischen u. zweimal zur zeitgenössischen. Um 380 würdigt er in seiner erweiterten Übersetzung der Chronik Eusebs (oder tat das schon dieser?) die Ediktredaktion des Salvius Iulianus (zJ. 131 nC. [GCS Eus. 7, 200]; D. Liebs: Herzog / Schmidt 4, 83f. 101f) u. Ulpians Stellung unter Alexander Severus (zJ. 226 [GCS Eus. 7, 215]; dies könnte ursprünglich, d. h. in der von Hieronymus oder Euseb benutzten Quelle, auf Ulpians jüngeren Namensvetter [D. Liebs: Herzog / Schmidt 4, 208f] gemünzt gewesen sein). Im J. 400 beweist er gute Kenntnis zumindest einer der beiden Schriften Papinians zum augusteischen Strafgesetz gegen Ehebruch (ep. 77, 3; zu diesen Schriften Papinians D. Liebs: Herzog / Schmidt 4, 119), wenn ihr weltlicher Inhalt auch abgelehnt wird (Gaudemet, Droit 119f). Die zeitgenössische J. vergleicht er iJ. 393 in seiner Streitschrift gegen Jovinian (adv. Iovin. 1, 36) mit der Redekunst u. stellt die beiden einträglichen u. um Jünger nie verlegenen Betätigungsfelder der brotlosen u. immer nur von einer kleinen Elite gewählten Philosophie gegenüber, die der Jungfräulichkeit im Vergleich zum Ehestand entspricht; die J. ist also etwas Weltliches, Diesseitiges, Profanes, während die Philosophie dem Geistlichen u. Heiligmäßigen nahekommt. Daß er die J. gleichwohl nicht als etwas Gewöhnliches einstuft, zeigt eine Stelle im Dialogus adv. Pelagianos (1, 21 [CCL 80, 23]: 415/16 nC.), wo er die J. der Medizin u. zuletzt auch noch einmal der Redekunst gleichstellt u. zu denjenigen Freien Künsten rechnet, von denen mehrere gleichzeitig zu beherrschen keinem Menschen gegeben ist (Liebs, Italien 100f).

f. Augustin. Auch der 354 in Tagaste in Africa geborene u. 430 als Bischof v. Hippo Regius gestorbene Augustin (zu ihm bes. P. Brown, Augustinus of Hippo [London 1967] bzw. Augustinus v. Hippo [1973] u. A. Trapè: EncEarlChurch 97/101) hat zur röm. J. ein entspanntes Verhältnis u. kommt auf sie im wesentlichen beiläufig zu sprechen, um heilige Dinge durch Bilder aus dem Alltagsleben zu erläutern, allerdings häufiger u. in gewichtigerem Zusammenhang als Hieronymus (Liebs, Italien 101/4; ferner Gaudemet, Droit 134f. 155f). So wird Jesus, insofern er uns das Beten lehrt, mit einem Juristen u. einem (juristisch ausgebildeten) Assessor Gottes verglichen, der die beim Magistrat u. insbesondere beim Kaiser einzureichenden Eingaben formuliert, die, wenn unkundig abgefaßt, Bestrafung statt der gewünschten Vergünstigung nach sich ziehen können (Liebs, Africa 116f). Allerdings war Augustin mit der röm. J. auch vertrauter als Hieronymus, u. zwar auf angenehme Weise. Zwei gute Freunde waren Juristen: Alypius (s. o. Sp. 612/4), wenn dieser auch den juristischen Beruf nach der Konversion aufgegeben hatte, u. Eustochius, ein wohl in Karthago frei praktizierender Jurist (Liebs, Africa 21f), den Augustin dominus eximius meritusque, aber auch honorabilis ac desiderantissimus filius nennt (Aug. ep. 24* [Œuvres de s. Augustin 46B, 382]), der also ein Sohn der katholischen Kirche war u. ihm persönlich nahestand. Augustin war als Bischof schiedsrichterlich tätig u. bat um ausführliche

Rechtsauskunft in einer komplizierten personenrechtlichen Sache. Hier ist die J. also in das Leben der christl. Gemeinschaft integriert.

g. Sidonius. Der um 431 in Lyon geborene Stadtpräfekt von Rom iJ. 468 nC. u. Bischof v. Clermont-Ferrand 471 bis zu seinem Tod wohl in den späten 480er Jahren, C. Sollius Apollinaris Sidonius (zu ihm etwa Schanz, Gesch. 4, 2, 43/55; zusammenfassend A. Loyen: ders. [Hrsg.], Sidoine Apollinaire 1 [Paris 1960] VII/XXIX; ProsLatRomEmp 2, 115/8 s. v. nr. 6; S. Pricoco: EncEarlChurch 778f; J. D. Harries: Drinkwater / Elton aO. [o. Sp. 615] 298/308) war weltlichem Leben u. Streben stärker zugetan als andere schriftstellernde Vertreter der Kirche, weshalb von ihm eine von christlicher Anschauung getragene Auseinandersetzung mit der J. seiner oder einer früheren Zeit nicht zu erwarten ist. Aber wir verdanken ihm lebensvolle Bilder vom Rechtsbetrieb unter der J. seiner Zeit (im einzelnen D. Liebs: Mélanges A. Magdelain [im Druck]). Nur durch ihn kennen wir die gallischen Juristen bzw. das Juristentum von Eparchius Avitus, dem Schwiegervater von Sidonius u. kurzlebigen Kaiser 455/456 (Sidon. carm. 7, bes. 207 u. 495/7), Flavius Nicetius (ep. 8, 6, 2/8, unsicher), Tetradius (ebd. 3, 10), Filimatius (ebd. 1, 3, unsicher), Petronius (ebd. 2, 5 u. 5, 1), Marcellinus (carm. 23, 464/74 u. ep. 2, 13, 1), Leo (carm. 23, 446/54 u. ep. 8, 3, 3f u. 4, 22, 2f) u. Syagrius (ebd. 8, 8 u. 5, 5, unsicher), u. zwar als Berater germanischer Könige, Assessoren der Magistrate, frei praktizierende, also zumal Private beratende Juristen, Anwälte u. Rechtslehrer. Getadelt wird Syagrius, weil er sich der Sprache eines Barbarenstamms u. ihres Rechts annimmt (ep. 5, 5 aus Lyon gegen 469). Und 475, also schon als Bischof, wirft Sidonius dem Seronatus vor, er habe das römische durch westgotisches Recht ersetzen wollen (ep. 2, 1, 3). Hier ist die röm. J. also nicht nur kein Gegner mehr, sondern gehört zur Identität der Römer (zum 6. u. 7. Jh. vgl. S. Esders, Röm. Rechtstradition u. merowing. Königtum [1997] 45f. 268/316) u., wie stillschweigend mitgemeint sein könnte, der Katholiken; sie den **Barbaren, die ja zudem noch Häretiker waren, zur Verfügung zu stellen, ist anstößig. Zwei Jahre später allerdings schmeichelt er dem einflußreichen Berater Eurichs, dem Dichterjuristen Leo, der seine Begnadigung aus über einjähriger Festungshaft erwirkt hat (Sidon. ep. 8, 3 u. 4, 22).

h. Gregor d. Gr. Geboren um 540 aus römischem Hochadel u. 572 Stadtpräfekt, trat *Gregor 574/75 in den geistlichen Stand über, wurde 590 Papst u. starb 604 nC. (zu ihm J. Richards, Consul of God [London 1980]; R. Manselli: o. Bd. 12, 930/51; R. A. Markus: TRE 14 [1985] 135/45; J. Fontaine u. a., Grégoire le Grand [Paris 1986]; V. Recchia: EncEarlChurch 365/8). Wie seine Briefe bezeugen, hatte er als Bischof v. Rom zahlreiche innerkirchliche Streitigkeiten um große Vermögen zu schlichten, wobei er das röm. Recht in justinianischer Gestalt zum Maßstab nahm (M. Conrat: SavZsRom 34 [1913] 36/44; unkritisch u. weit über das Ziel hinausschießend G. Damazia: Benedictina 2 [1948] 195/226; danach zusammenfassend Richards aO. 108/10) u. dazu zeitgenössische Juristen heranzog (Greg. M. ep. 9, 197; 13, 6; 13, 50; dazu Liebs, Italien 127/9). Zu diesen könnte zB. sein consiliarius Theodorus gehört haben, 593 noch in bescheidenen Vermögensverhältnissen (Greg. M. ep. 3, 18), aber 600 vir magnificus (ebd. 11, 4), d. h. hochrangiger Senator (T. S. Brown, Gentlemen and officers [Hertford 1984] 23. 131/4. 247), u. bei schwierigen Rechtsfragen zugezogen (Greg. M. ep. 9, 11; 11, 4). Im Kampf gegen die Abschaffung kirchlicher Privilegien setzte er eine von zeitgenössischen Juristen bezogene Information geschickt ein (ebd. 3, 64; 8, 10; Liebs, Italien 127). Hier ist die röm. J. also für die Interessen der Kirche instrumentalisiert.

IV. Die Einbeziehung des Kirchenrechts in das Rechtssystem. Kirchenschriftsteller haben seit je staatliche Dokumente, die das Christentum u. insbesondere die Kirche betrafen, zusammengestellt u. verbreitet: Märtyrerakten, Dokumentationen zur Rechtfertigung in der kirchlichen Öffentlichkeit Angegriffener wie die um 340 nC. entstandenen, nur mit Anfang u. Schluß (bei Optat v. Mileve; ClavisPL^3 244°) erhaltenen Gesta purgationis Caeciliani episcopi et Felicis (CSEL 26, 185/204; Lit.: A. Di Berardino: EncEarlChurch 350f; bes. P. Monceaux, Hist. litt. de l'Afrique chrétienne 4 [Paris 1912] 210/39), mehr oder minder unsystematische Zusammenstellungen kirchenrechtlicher Kaisergesetze wie der um 430 nC. entstandene, aus 16 Stücken bestehende Grundstock der sog. Constitutiones Sirmondianae (ed. Th.

Mommsen, Theodosiani libri XVI 1 [1905] CCCLXXVIII/CCCLXXX [Prolegomena] u. 907/21 [Text]; dazu P. Landau: Riv. intern. di diritto commune 3 [1992] 37/45; Liebs, Africa 109/14; die ältesten Schichten verschmelzend M. Vessey: J. Harries / I. Wood [Hrsg.], The Theodosian code [London 1993] 178/99) oder die kurz nach 565 anzusetzende Sammlung zwölf kirchenrechtlicher Novellen Justinians, aufgeteilt in 87 Kapitel, von Joh. III Scholastikos (ed. Pitra, Iur. eccl. 2, 385/405; dazu K. E. Zachariae v. Lingenthal: SavZsRom 8 [1887] 236/42; ClavisPG 7551). Diese Sammlungen konnten durchmischt sein mit kirchlichen Dokumenten wie der um 400 anzusetzende Anhang zu den lückenhaft gewordenen, soeben genannten Gesta purgationis (CSEL 26, 204/16, Lit. wie oben), die um 500 nC. wohl doch in Italien entstandene sog. Collectio Quesnelliana (PL 56, 359/746 [ClavisPL^3 1770]; unbefriedigend dazu F. Maaßen, Gesch. d. Quellen u. Lit. des canonischen Rechts [1870] 486/500; J. Gaudemet, Les sources du droit de l'Église en occident [Paris 1985] 133; H. Siems, Handel u. Wucher im Spiegel frühmittelalterl. Rechtsquellen [1992] 516), die im frühen 6. Jh. in Italien entstandene Collectio Thessalonicensis (ClavisPL^3 1623; ed. C. Silva-Tarouca, Epistularum Romanorum Pontificum ad uicarios per Illyricum aliosque episcopos collectio Thessalonicensis [Roma 1937]; dazu Maaßen aO. 766f; Gaudemet, Sources aO. 140), die um 560 in Italien entstandene Collectio Avellana (CSEL 35, 1/2 [ClavisPL^3 1570/622]; dazu Maaßen aO. 787/92; Schanz, Gesch. 4, 1, 276f; G. Krüger: ebd. 4, 2, 598; Gaudemet, Sources aO. 140), die um 580 anzusetzende Collectio Arelatensis oder Liber auctoritatum der Kirche v. Arles (MG Ep. 3, 1/83 [ClavisPL^3 1625]; dazu Maaßen aO. 767/71) mit nur mehr einer einzigen Kaiserkonstitution (nr. 8), u. die mannigfachen Konzilsakten. All diese Werke liegen ebenso wie die zahllosen frühchristl. Zusammenstellungen ausschließlich innerkirchlicher Dokumente (Überblick bei Maaßen aO. u. Gaudemet, Sources aO.) außerhalb des Traditionszusammenhangs der röm. J. u. werden erst im Verlauf des MA in die Kanonistik, die Wissenschaft vom kanonischen, d. h. innerkirchlichen, von kirchlichen Autoritäten gesetzten Recht, dem jüngeren Seitenstück der Wissenschaft vom röm. Recht (Legistik), münden. Die im 4. bis 6. Jh. arbeitenden Kompilatoren dieser Dokumentationen verstanden sich noch nicht als kirchliche Gegenspieler zu den weltlichen Juristen, ebensowenig wie die Kirchenväter eine der Autorität der Juristen vergleichbare Autorität beanspruchten (ders., Église 48f. 469). – Im Zusammenhang mit kirchlicher Literatur überliefert sind aber zwei Hervorbringungen der röm. J. des späten 5. Jh. nC.: die ‚Gesetze der christl. Könige in Kurzfassung', eine unsystematische Zusammenstellung von 102 kurzen Rechtssätzen vermischten Inhalts hauptsächlich nach Konstitutionen des Codex Hermogenianus, also Diokletians (s. etwa D. Liebs: Herzog / Schmidt 5, 63), seltener ps-paulinischen Sentenzen (auch um 300 nC.; Liebs, Africa 28/108; ders., Sentenzen aO. 151/71) u. vereinzelten Konstitutionen Konstantins I u. gegen Ende Leos, wovon eine syr. Übersetzung des ursprünglich offenbar griech. Texts erhalten ist; ihr Herausgeber, W. Selb (Sententiae Syriacae = SbWien 567 [1990]), hat deshalb die Bezeichnung Sententiae Syriacae vorgeschlagen (zu ihnen noch H. Kaufhold, Die Überlieferung der Sententiae Syriacae u. ihr historischer u. literarischer Kontext: Simon aO. [o. Sp. 623] 505/18; ders.: R. Coppola [Hrsg.], Atti del Congr. Intern. Incontro fra canoni d'Oriente e d'Occidente [Bari 1994] 150/2. 162; ders., Die arm. Übersetzungen byz. Rechtsbücher 1/2 [1997] 9f. 73/223). Mit ihnen verwandt sind die ‚Gesetze Konstantins, Theodosius' u. Leos', das sog. Syrisch-Römische Rechtsbuch, rund 130 ausführlichere Umschreibungen von Kaiserkonstitutionen des 4. u. 5. Jh. bis 472, aber auch von kurzen Partien aus Juristenschriften, vermischten Inhalts, durch syrische, arabische, armenische u. koptische Übersetzungen des ursprünglich gleichfalls griech. Texts erhalten (ed. K. G. Bruns / E. Sachau, Syrisch-Römisches Rechtsbuch aus dem 5. Jh. [1880]; E. Sachau, Syrische Rechtsbücher 1 [1907]; dazu etwa W. Selb, Zur Bedeutung des Syrisch-Röm. Rechtsbuches [1964]; H. Kaufhold: SavZsRom 83 [1966] 350/7; A. Vööbus: ebd. 89 [1972] 348/51; M. Memmer: ebd. 107 [1990] 1/45; Kaufhold: Atti aO. 139/50. 154/60). Im MA dienten beide Sammlungen, vergleichbar am ehesten dem Edictum Theoderici u. der Lex Romana Burgundionum (zu jenem Liebs, Italien 191/4; ders.: Herzog / Schmidt 7 § 716.5; zu dieser H. Nehlsen, Art. Lex Rom. Burg.: HdWb. zur dt. Rechtsgesch. 2 [1978] 1927/34 u. F. Bauer-Gerland, Das Erbrecht der Lex Rom.

Burg. [1995]; D. Liebs: Herzog / Schmidt 7 § 716.6), den oriental. Christen unter islamischer Herrschaft als Grundlage zur Beurteilung ihrer weltlichen Streitigkeiten. Die Überlieferung im Verbund mit westsyrischen Synodika reicht jedoch nicht sehr weit zurück; bis zu Beginn des 8. Jh. scheinen beide Werke separat überliefert worden zu sein (Selb, Sententiae aO. 212), was auf Entstehung in nichtkirchlichem, juristischem Zusammenhang hindeutet; wir werden es schlicht mit Erzeugnissen der weltlichen röm. J. in Syrien (zu ihrer Vitalität damals o. Sp. 615/9) zu tun haben, östlichen Entsprechungen zu den genannten westl. Werken. – Die röm. J. blieb also, ebenso wie Rechtswesen, Gesetzgebung u. Justiz, von der Kirche getrennt (Gaudemet, Église 497/513. 737f; ders., Formation 194/202). Die J. hat sich aber insofern in den Dienst der Kirche gestellt, als sie deren Belange, soweit für die weltliche Gewalt erheblich, einbezogen, d. h. die für kirchliche Belange geltenden Rechtssätze mitbearbeitet hat. Wie das geschah, können wir an zwei Präsentationen des spätröm. Rechts beobachten, die formell zwar Kaisern zugeschrieben, in der Sache aber Werke von Juristen sind (s. zum Theodosianus T. Honoré, Law in the age of crisis 379/455 AD [Oxford 1998]; zum Iustinianus ders., Tribonian [London 1978] 37f. 43/6. 48. 215f. 230/6), sowie an einer privaten Juristenarbeit.

a. Codex Theodosianus. Die erste Kodifikation im christianisierten Reich gedieh nur bis zur Sammlung u. Ordnung der allgemeinen Kaisergesetze (nicht aller Kaiserkonstitutionen) von Konstantins Marsch auf Rom 312 bis zur Gegenwart, das war 437 nC. (ed. Th. Mommsen [1905], wonach hier zitiert wird; unvollendet P. Krüger [1923 B. 1/6, 1926 B. 7f]; allgemein dazu etwa Wenger 536/41; G. G. Archi, Teodosio II e la sua codificazione [Napoli 1976]; Gaudemet, Formation 48/70; H. Siems: ReallexGermAltertumsk 5 [1984] 47/52; u. der o. Sp. 629 gen. Sammelband hrsg. J. Harries; D. Liebs: Herzog / Schmidt 7 § 716.1). Die juristische Arbeit (Juristen in der Kommission waren Antiochus Chuzon, der Motor des ganzen Unternehmens, u. der Rechtslehrer Erotius) bestand hauptsächlich in der Ordnung des Materials. Vorbild hierfür sollten zwei Juristenarbeiten aus der Zeit Diokletians, die Codices Gregorianus u. Hermogenianus sein (zu ihnen Liebs, Italien 30/5. 134/7 bzw. 36/52. 137/43; ders.: Herzog / Schmidt 5, 60/3), wo die Kirche also allenfalls als kriminelle Vereinigung im öffentlichen Strafrecht vorgekommen sein kann. Nunmehr ist sie ein Element der Ordnung geworden, so wichtig, daß ihr ein ganzes Buch gilt, das 16. u. letzte (dazu W. K. Boyd, The ecclesiastical edicts of the Theodosian code [New York 1905]; Gaudemet, Formation 208; L. De Giovanni, Chiesa e stato nel codice Teodosiano. Saggio sul libro XVI [Napoli 1980], 2. Aufl. [ebd. 1985] unter dem Titel Il libro XVI del codice Teodosiano; zu den Bekehrungsgesetzen dort M. R. Salzman: Historia 42 [1993] 362/78), aber auch schon mehrere Titel der früheren Bücher. – Im einzelnen sind das im ersten Buch beim Staats- u. Verwaltungsrecht einschließlich Gerichtsverfassung: 1, 27 De episcopali definitione über die bischöfliche Gerichtsbarkeit; im vierten beim Freilassungsrecht: 4, 7 (4, 8 Krüg.) De manumissionibus in ecclesia; im fünften beim gesetzlichen Erbrecht: 5, 3 (5, 5 Krüg.) De (scil. legitimis hereditatibus) clericorum et monachorum; u. im neunten beim Kriminalstrafrecht: 9, 25 De raptu vel matrimonio sanctimonialium virginum vel viduarum u. beim Asylrecht 9, 45 De his qui ad ecclesias confugiunt. Auch einzelne verstreute Konstitutionen wie die erste im Titel 15, 8 De lenonibus begründen besondere Rechte der Kirche. Das 16. Buch selbst enthält noch einmal elf Titel. Es beginnt mit De fide catholica als der Grundlage des Ganzen, vergleichbar mit den weltlichen Rechtsquellen (Cod. Theod. 1, 1/4). De episcopis, ecclesiis et clericis (ebd. 16, 2) vereinigt die Regeln über das kirchliche Führungspersonal (das weltliche: ebd. 1, 5/34) mit denen über das hauptsächliche Kirchenvermögen (vgl. zum Staatsvermögen ebd. 5, 11/6 Momms. bzw. 11/4 u. 21/6 Krüg.; zum Privatvermögen 2/5. 7) u. denen über das einfache Kirchenpersonal, im weltlichen Bereich vergleichbar mit Militär- u. Beamtenrecht (Cod. Theod. Buch 6 bis 8), gefolgt von De monachis (ebd. 16, 3), offenbar assoziiert zu De clericis, also ein Anhang. In Titel 4/10 werden Kriminalstrafen ausgeworfen u. bürgerliche Rechte beschnitten: De his qui super religione contendunt (ebd. 16, 4) erfaßt alle, die vom orthodoxen Glauben öffentlich abweichen; De haereticis (ebd. 16, 5) bestimmte Häresien einschließlich Manichäismus u. Donatismus, der umfangreichste kirchenrechtliche Titel

mit 66 Gesetzen von 326 bis 435 nC.; in den nächsten 100 Jahren sollte die Bekämpfung der Ketzerei die Kaiser ähnlich stark beschäftigen (s. Cod. Iust. 1, 5, 7/22). Im Anschluß daran wendet sich Cod. Theod. 16, 6: Ne sanctum baptisma iteretur, speziell gegen Wiedertäufer. Dann kommt De apostatis (ebd. 16, 7), De Iudaeis, Caelicolis et Samaritanis (16, 8) mit Zurücksetzungen der Juden einschließlich der heterodoxen Samariter u. Himmelsverehrer (*Caelicolae), aber auch mannigfachen Schutzvorschriften gegen Anfeindungen von christlicher Seite, ein wiederum nicht ganz kurzer Titel (29 Konstitutionen). Anhangsweise folgt Ne Christianum mancipium Iudaeus habeat (16, 9). Schließlich De paganis, sacrificiis et templis (16, 10). Im weltlichen Bereich läßt sich dieser Titelgruppe (16, 4/10) das Kriminalstrafrecht von Cod. Theod. 9 zur Seite stellen. Den Abschluß des Kirchenrechts u. des ganzen Codex bildet ein Auffangtitel, anspruchsvoll u. vielversprechend De religione überschrieben, aber inhaltsarm u. juristisch farblos (Cod. Theod. 16, 11), vergleichbar vielleicht dem 15. Buch des Cod. Theod. oder doch seinen ersten vier u. letzten drei Titeln. – Diese Parallelen im Aufbau des 16., kirchenrechtlichen Buches zum weltlichrechtlichen Teil (skizziert von F. Bauer-Gerland mündlich am 16. XII. 1992) werden nicht nur Zufallsprodukt beim Komponieren eines neuen Regelungsbereichs sein; vielmehr tut sich hier wohl bewußte Gestaltung durch eine christlich gewendete J. kund, Ausdruck einer mit dem Staat eng verbundenen u. doch diesen im Geistlichen spiegelnden Kirche als eine zweite, eigene Welt im Anschluß an die alte erste der Juristen (vgl. E. Herrmann, Ecclesia in re publica [1980]).

b. Codex Iustinianus. (*Corpus iuris.) Rund 100 Jahre nach dem Theodosianus wurden die Kaisergesetze noch einmal kodifiziert, u. zwar jetzt alle noch erreichbaren seit Hadrian, m. a. W. den Inhalt der drei älteren Codices einbeziehend u. diese dadurch erübrigend, überdies die Texte durchweg aktualisierend; obsolete Gesetze sind jetzt weggelassen (hg. P. Krüger [1877 editio maior, fortlaufend verbesserte editio stereotypa[10] 1929]; allgemein dazu etwa ders., Gesch. d. Quellen u. Litt. d. Röm. Rechts[2] [1912] 365f. 387/90. 425/8; G. Rotondi, Studi sulle fonti del codice Giustinianeo: ders., Scritti giuridici 1 [Milano 1922] 110/265; Wenger 569/72. 638/51; R. Bonini, Introduzione allo studio dell'età giustinianea[4] [Bologna 1985] 19/23. 57/64; F. Wieacker, Röm. Rechtsgesch. 1 [1988] 129/31. 173/8; D. Liebs: Herzog / Schmidt 7 § 716.3). Die ein halbes Jahr nach Regierungsantritt im Febr. 528 eingesetzte zehnköpfige Kommission (Cod. Iust. de cod. comp. 1) bestand anscheinend zur Hälfte aus Juristen: Thomas, kaiserlicher Quästor (Honoré, Tribonian aO. 234/6); Tribonian (ebd. 43/69); Konstantin, Libellsekretär (s. a. Dig. de confirm. dig. 9); Theophilus, Kpler Rechtslehrer, u. den beiden Anwälten beim Gericht des Prätorianerpräfekten des Ostens (vgl. Cod. Iust. 2, 7, 11, 2), Dioskur u. Präsentin. Wohl nicht zuletzt deshalb hatte sie schon im April 529 ihre Aufgabe bewältigt. Die bescheidene Zahl von zwölf Büchern im Vergleich zu den 16 des Theodosianus täuscht, denn die einzelnen libri sind mehr als doppelt so umfangreich wie gewöhnlich. Das staatliche Kirchenrecht ist vom Schluß an die Spitze des ganzen Werks gerückt, offenbar auf Wunsch des Kaisers u. gewiß nicht lediglich als Zeichen äußerer Reverenz (s. etwa M. Amelotti, Giustiniano tra teologia e diritto: G. G. Archi [Hrsg.], L'imperatore Giustiniano, storia e mito [Milano 1978] 133/60). – Geordnet ist das Kirchenrecht hier im wesentlichen wie im Theodosianus, doch ist dessen Ordnung weiterentwickelt. Insbesondere ist dessen abschließender Auffangtitel aufgegeben u. wurde begonnen, die anderwärts eingestreuten kirchenrechtlichen Titel in den kirchenrechtlichen Block einzufügen: Die bischöfliche Gerichtsbarkeit (Cod. Iust. 1, 4) folgt jetzt dem Titel über das Kirchenpersonal (ebd. 1, 3), das nunmehr in einem Titel zusammengefaßt u. dadurch auch vom kirchlichen Vermögensrecht (ebd. 1, 2: De sacrosanctis ecclesiis et de rebus et privilegiis earum) klar abgesetzt ist: De episcopis et clericis et orphanotrophis et brephotrophis et xenodochis et asceteriis et monachis et privilegio eorum et castrensi peculio et de redimendis captivis et de nuptiis clericorum vetitis seu permissis. Orphanotrophi, brephotrophi u. xenodochi sind die Leiter der Waiserhäuser, Findelhäuser u. Hospize, u. das castrense peculium (scil. eorum) betrifft die Exemption der Kirchenleute von der väterlichen Gewalt. Dann ist der vierte theodosianische Titel De his qui super religione contendunt drohend umformuliert u. mit dem ersten vereinigt, der auch noch um die

Dreieinigkeitslehre bereichert ist, so daß der Codex mit der volltönenden Rubrik De summa trinitate et de fide catholica et ut nemo de ea publice contendere audeat beginnt. Und das erste Gesetz unter dieser Rubrik u. damit des ganzen Werks ist nicht zufällig das berühmt-berüchtigte Edikt von Theodosius I zur Glaubenseinheit (s. etwa M. Simonetti, La politica religiosa di Giustiniano: Il mondo del diritto nell'epoca giustinianea. Convegno intern. Ravenna 1983 [Ravenna 1985] 91). Auch der Titel über die bischöfliche *Gerichtsbarkeit ist erweitert: De episcopali audientia et de diversis capitulis, quae ad ius curamque et reverentiam pontificalem pertinent (Cod. Iust. 1, 4, s. o. Sp. 632). Im Häretikertitel (Cod. Iust. 1, 5) figurieren die Manichäer jetzt ausdrücklich in der Rubrik u. schon hier (u. nicht erst bei den Juden) auch die vom Judentum abgespaltenen Samariter. Zwischen Apostaten- u. Judentitel ist eingefügt (ebd. 1, 8): Nemini licere signum salvatoris Christi humi vel in silice vel in marmore aut sculpere aut pingere, damit das Kreuz nicht mit Füßen getreten wird, enthaltend eine kurze Konstitution vJ. 427, die der Theodosianus anscheinend noch nicht enthielt. Schließlich ist der theodosianische Titel 16, 9: Ne Christianum mancipium Iudaeus habeat, erweitert zu: Ne Christianum mancipium haereticus vel paganus vel Iudaeus habeat vel possideat vel circumcidat (Cod. Iust. 1, 10). – Bei der Neufassung des Codex iJ. 534 wird diese Arbeit am Detail fortgesetzt. Wie ein 1922 bekannt gewordener Papyrusfund, eine Inhaltsangabe der Titel 11/6 von Buch 1 des im übrigen verschollenen Codex von 529 (POxy. 1814 = SavZsRom 43 [1923] 561/3), ergibt, werden erst jetzt die im Theodosianus u. offenbar auch im ersten Codex Iustinianus hinten beim weltlichen Asylrecht u. beim weltlichen Freilassungsrecht untergebrachten Titel De his qui ad ecclesias confugiunt, mit dem Zusatz vel ibi exclamant, u. De his qui in ecclesiis manumittuntur nach vorne gezogen u. an die bisherigen elf kirchenrechtlichen Titel angeschlossen (Cod. Iust. 1, 12 u. 13), eine einleuchtende Verortung: Nach den der Kirche Entfremdeten u. Fremden kommt die Kirche als Ort der Begnadigung u. Aufhebung der Sklaverei zur Sprache. Ob die restlichen beiden früheren Streutitel über die Beerbung von Klerikern u. die Schändung von Nonnen schon 529 oder erst 534 aufgelöst wurden (ihr legislatorischer Gehalt ist in den Titel 1, 3 eingefügt), entzieht sich unserer Kenntnis. Jedenfalls wurden 534 der zweiten Ausgabe des Codex außerdem weitere rund 40 neue Konstitutionen kirchenrechtlichen Inhalts des rastlos Gesetze gebenden Kaisers in all ihrer Länge einverleibt, was die Textmenge des kirchenrechtlichen Abschnitts nahezu verdoppelte. So macht das Kirchenrecht nunmehr etwa ein Achtel des ganzen Codex Iustinianus aus, freilich zusammengestopft in 13 Titel, während die restlichen sieben Achtel Textmasse auf 752 Titel verteilt sind. M. a. W. auch bei Justinian ist das Kirchenrecht juristisch noch bei weitem nicht so durchgearbeitet wie die herkömmlichen Materien, die röm. J. hatte es nur erst in Angriff genommen; anders ausgedrückt: Die jurisprudentielle Durchdringung hielt mit der Gesetzgebung nicht Schritt, die auch nach Abschluß des Codex noch viel Gesetzestext gerade hierzu liefern sollte.

c. Das Novellensyntagma des Athanasius v. Emesa. Die um 575 in zweiter u. endgültiger Auflage hergestellte systematische Zusammenstellung der zwischen 535 u. 572 ergangenen Novellen mit kurzer Inhaltsangabe u. Bemerkungen zur zeitlichen u. örtlichen Geltung durch den in Antiochia tätigen Rhetor u. Juristen Athanasius v. Emesa (ed. D. Simon / S. Troianos, Die Novellensyntagma des Athanasios v. Emesa = ForschByzRechtsgesch 16 [1989] mit dt. Übers.; zu vergleichbaren Epitomai I. Opelt: o. Bd. 5, 965f) setzt die ordnenden Bemühungen der Kompilatoren beider Codices fort. Hier sind 153 Novellen Justinians u. seiner Nachfolger auf 22 Sachtitel verteilt, abgerundet durch einen 23. Auffangtitel (noch nicht befriedigend D. Simon, Paratitla Athanasii: ders. [Hrsg.], Fontes minores 7 [1986] 157/9) mit einzelnen, in den Sachtiteln nur unzureichend zur Geltung kommenden Rechtssätzen, vielleicht dem Digestentitel 50, 17 entfernt vergleichbar. Wie im Codex Iustinianus sind die 34 (also ein knappes Viertel, nach der Textmenge sogar ein gutes Viertel des Gesamtbestandes ausmachenden) kirchenrechtlichen Novellen an die Spitze gestellt u. füllen die ersten drei Sachtitel, von denen die ersten beiden besonders umfangreich sind. Über Bischöfe, Kleriker, Mönche u. Klöster (Tit. 1) entspricht Cod. Iust. 1, 3; u. innerhalb des Titels hat Athanasius die stets beisammen gelassenen, nicht aufgeteilten einzelnen

Novellen nach den drei Elementen desselben zu ordnen versucht: Die Novellen 1/5 betreffen Bischöfe, 6/12 andere Kleriker u. 13/6 Mönche u. Klöster, während die 17. u. letzte für Bischöfe u. andere Kleriker zugleich gilt. Erst im zweiten Teil folgt das kirchliche Vermögensrecht: Über kirchliche Habe u. kirchliche Rechte, Cod. Iust. 1, 2 entsprechend, aber eben nachgestellt, die auch heute überzeugendere Lösung. Auch hier füllen Nov. 1f das erste u. 3/5 das zweite Element des Titels aus, während 6/12 von räumlich oder zeitlich begrenzter Bedeutung sind, 6/11 wieder zum ersten u. 12 zum zweiten Element. Der dritte Titel schließlich über Häretiker, Juden u. Samariter entspricht Cod. Iust. 1, 5 u. 9. Hier scheint Athanasius es aufgegeben zu haben, sachlich zu ordnen, wohl auch, weil seine Vorentscheidung, auch sehr lange u. komplexe Novellen beeinander zu lassen, eine folgerichtige Durchführung unmöglich machte u. der erzielbare Kompromiß nicht befriedigte bzw. den Aufwand nicht lohnte. Statt dessen folgte er von da an, also auch im vierten bis 22. Titel, schlicht der Reihenfolge seiner Vorlage, der verbreitetsten Novellensammlung bzw. einer Vorstufe dazu (vgl. D. Simon, Das Novellenexemplar des Athanasios: ders., Fontes aO. 136f), allerdings mit gelegentlichen Umstellungen, wenn der Sachzusammenhang sie aufdrängte wie in unserm Titel bei der dritten Novelle, die nach jener Sammlung erst an vierter Stelle an der Reihe wäre, aber ebenso wie die zweite von Samaritern handelte. – Der 23. Titel, das Sammelbecken für im ursprünglichen Zusammenhang zu kurz gekommene Rechtssätze, ist schematisch in der Reihenfolge angeordnet, wie die Sätze in den 22 Titeln zuvor erscheinen, aber eben nur eine Auswahl, wobei die neuen Akzente den alten Sachzusammenhang auflösen. Hier nun kommen kirchenrechtliche Sätze nicht mehr vor, u. nur in zweien der insgesamt 54 hier festgehaltenen Sätze wird ein kirchenrechtlicher Amtsträger wenigstens erwähnt (23, 4, 4 u. 23, 20, 4 S. 3). Solange die kaiserliche Gesetzgebung diesem späten, mit einem Patriarchen v. Kpel befreundeten (Simon / Troianos aO. VIIf) Repräsentanten der röm. J. vorschrieb, sich mit Kirchenrecht zu befassen, tat er es treulich; seine juristische Kür hielt er davon aber frei. Das erinnert an die kirchenkritischen Bemerkungen des Antezessors Julian (s. Liebs, Italien 230f). Die von Justinian immer weiter vorangetriebene Begünstigung der Kirche veranlaßte kritische Juristen vom alten Schlag offenbar zu gelegentlichen Distanzierungen, während die in Italien u. Gallien im späten 6. u. frühen 7. Jh. noch vorhandenen Vertreter der röm. J. ganz auf Seiten der Kirche anzutreffen sind (s. zu Italien ebd. 277 u. Anm. 7; zu Gallien Esders aO. [o. Sp. 627] 297; Liebs, Juristen aO. [o. Sp. 619] 635/66).

J. Gaudemet, Le droit romain dans la littérature chrétienne occidentale du 3e au 5e s. = Ius Rom. Med. Aevi 1, 3b (Milano 1978); L'Église dans l'empire romain (4e-5e s.)[2] (Paris 1989); La formation du droit séculier et du droit de l'Église aux 4e et 5e s.[2] (ebd. 1979). – R. Herzog / P. L. Schmidt (Hrsg.), Hdb. der lat. Literatur der Antike = HdbAltWiss 8 (1989 ff). – D. Liebs, Röm. J. in Africa. Mit Studien zu den ps-paulinischen Sentenzen = Antike in der Moderne 3 (1993); Die J. im spätantiken Italien (260/640 nC.) = FreibRechtsgeschAbh NF 8 (1987). – D. Nörr, Rechtskritik in der röm. Antike = AbhMünchen NF 77 (1974). – L. Wenger, Die Quellen des röm. Rechts = DenkschrWien 2 (Wien 1953).

Detlef Liebs.

Ius naturae, ius naturale s. Naturrecht.

Ius talionis s. Ethik: o. Bd. 6, 646/797; Gerechtigkeit: o. Bd. 10, 233/360; Rache; Talio; Vergeltung.

Iustiniana Prima (Caričin Grad).

A. Allgemeines.
I. Quellen 639.
II. Identifizierung a. Caričin Grad 639. b. Iustiniana Prima - Caričin Grad 640.

B. Geschichte, Bevölkerung.
I. Stadtgeschichte 641.
II. Kirchengeschichte 642.
III. Bevölkerung 644.

C. Topographie.
I. Gesamtanlage 645.
II. Akropolis 646.
III. Oberstadt 649.
IV. Unterstadt 651.
V. Die Stadt außerhalb der Mauern 652.

D. Architektur 653.
I. Profanbauten. a. Principia (Oberstadt) 652. b. Thermen (außerhalb der Mauern) 654. c. Rundforum (Oberstadt) 654.

II. Kirchenbau. a. Die Kirchen im einzelnen. 1. Kirche A (Akropolis) 654. 2. Kirche B (Oberstadt) 656. 3. Kirche C (Oberstadt) 657. 4. Kirche D (Unterstadt) 658. 5. Kirche E (außerhalb der Mauern) 659. 6. Kirche F (Oberstadt) 660. 7. Kirche G (Unterstadt) 660. 8. Kirche H (Unterstadt) 661. 9. Kirche J (außerhalb der Mauern) 661. b. Charakteristika der Kirchen. 1. Grundriß, Größe 662. 2. Eingänge 663. 3. Atrium 663. 4. Narthex, Pseudonarthex 663. 5. Annexbauten, Seitenräume 664. 6. Innenraum 665. c. Zur Funktion der Kirchen 666.

A. Allgemeines. I. Quellen. Die wenigen literarischen Erwähnungen von I. P. enthalten eine ungefähre Ortsangabe der Stadt u. erlauben einen flüchtigen Einblick in die kirchliche Verwaltung des Illyricum. Joh. Malalas nennt die Kaiser *Iustinus I u. *Iustinianus ‚Thraker aus Bederiana' (chron. 17, 410; 18, 425 [PG 97, 605C. 628A]). Agathias (um 580) verweist auf ‚die illyrische Stadt, die früher Bederiana genannt, später in I. P. umbenannt wurde; denn Kaiser Justinian schmückte sie, da sie sein Geburtsort war' (5, 21, 2 [190 Keydell]). Joh. v. Ant. (um 610) beschreibt Bederiana als eine Festung (φρούριον) nahe dem illyrischen Naissus (frg. 214b, 5 [FHG 5, 30]). Prokop gibt im Gegensatz zu Agathias an, daß Justinian in Taurision, nahe der Festung Bederiana, im Gebiet der Dardaner geboren sei. Beide Orte seien baulich verändert, Taurision zu einer tetrapyrgia umgebaut worden. Neben Taurision habe der Kaiser I. P. gegründet, die metropolis u. größte Stadt der Region u. auch Sitz des Erzbischofes von Illyrien. Zusätzlich zu einem Aquädukt habe er die Stadt mit Kirchen, Säulenhallen, Märkten, Brunnen, Häusern, Straßen, Bädern u. Geschäften versehen (aed. 4, 1, 17/28). – Nov. Iust. 11 vJ. 535 ehrte der Kaiser seinen Geburtsort, indem er I. P. zum Sitz des Erzbischofs machte u. die Stellung u. Rechtsbefugnisse des neuen Erzbischofs festlegte (s. u. Sp. 642f). Dieses Gesetz stellte einen Angriff auf die Rechte des Erzbischofes von Thessaloniki dar u. damit auch auf den Papst. Mit Nov. Iust. 131, 3 vJ. 545 werden Status u. Jurisdiktion des Erzbischofs von I. P. noch einmal bestätigt (s. aber u. Sp. 643).

II. Identifizierung. a. Caričin Grad. Caričin Grad liegt im heutigen südl. Serbien, etwa 45 km südlich von Niš (Naissus) u. 7 km nordwestlich von Leban. Der Ort liegt zwar etwas abseits der alten u. modernen Nord-Süd-Straße durch das Morawatal, leicht nach Westen verschoben, jedoch nahe einer Straße, die von Naissus aus in südwestlicher Richtung nach Ulpiana führte (Kondić / Popović 9/13. 301/3). Geländesurveys in der Umgebung von Caričin Grad haben keine spätröm. Anlagen erkennen lassen, die aus der Zeit vor dem 6. Jh. stammen (S. Ercegović-Pavlović / D. Kostić, Arheološki spomenici i nalazišta leskovačkog kraja [Beograd 1988]). Auch bei Ausgrabungen wurde kein Material gefunden, das früher als 6., nur weniges, das später als Anfang des 7. Jh. zu datieren ist. Die Stadt scheint aus strategischen Gesichtspunkten in den ersten Jahrzehnten des 6. Jh. als Zentrum eines Systems von Kastellen gegründet worden zu sein (A. Deroko / S. Radojčić, Les restes archéologiques de Jablanica et Pusta Reka: Starinar NS 1 [1950] 175/81 [serb., mit frz. Res.]). Der slawische Name der Anlage enthält die Wurzel car (Kaiser) u. könnte übersetzt werden als ‚die Stadt der Kaiserin' oder ‚Prinzessin'. Eine lokale Sage, die wohl den Namen erklären soll, berichtet von einer Prinzessin u. einem Schweinehirten, der sich in sie verliebt (Petković 48; Kondić / Popović 7. 299). – Seit 1912 gab es auf dem Gelände vereinzelt Ausgrabungen durch jugoslawische Teams, zwischen 1978 u. 1990 wurden Grabungen im Rahmen eines jugoslawisch-frz. Projekts durchgeführt. Einige Funde gelangten in das Nationalmuseum in Belgrad, viele befinden sich jedoch auch im Museum von Leskovac (ebd. 8f. 300f).

b. Iustiniana Prima - Caričin Grad. Die Identifizierung von Caričin Grad mit I. P. basiert auf einem ‚Indizienbeweis', u. zwar auf der Datierung der Stadt ins 6. Jh. u. ihrer Lage nahe der Grenze zwischen Dardania u. Dacia mediterranea unweit von Naissus. Eine andere größere Stadtgründung aus dem 6. Jh. ist in der Umgebung nicht bekannt (Vulić; J. Zeiller, Le site de I. P.: Études sur l'histoire et sur l'art de Byzance, Festschr. Ch. Diehl 1 [Paris 1930] 299/304; ders., Encore le site de I. P.: Zbornik za umetnostno Zgodovino 5/6 [1959] 99/104; E. Honigmann, Meridianus episcopus: AnnInstPhilHistOr 7 [1939/44] 141/54; Grabar; Petković 47f; F. Barišić, Discussions sur le site de I. P.: Rec. des Trav. de la Fac. de Philos. 7 [Beograd 1963] 127/42; Kondić / Popović 163/8. 367/71). Von dieser Identifizierung wird im

folgenden ausgegangen; allerdings ist sie noch nicht durch Inschriften bestätigt (V. Popović, Inscription). – Andere Vermutungen lokalisieren I. P. an der Stelle oder in der Umgebung von Skopje, dem antiken Scupi. Taor u. Bader, die Namen zweier Dörfer etwa 20 km südlich von Skopje, sind offenbar nicht slawischen Ursprungs; die beiden Orte wurden versuchsweise mit Taurision u. Bederiana identifiziert, da in ihrer Nähe jeweils eine spätantike, möglicherweise justinianische Festung gefunden wurde. Daß I. P. in der Dardania lag u. Scupi nach dessen Zerstörung durch Erdbeben iJ. 518 ersetzte, bleibt solange Hypothese, bis die Ausgrabungen unter der Altstadt von Skopje publiziert sind (A. J. Evans, Antiquarian researches in Illyricum 4: Archaeologia 49 [1885] 134/52; I. Mikulčić, Skopje u. umgebende Festungen in der Antike u. dem MA [Skopje 1982] 68/71. 103/6 [maked., mit dt. Res.]; A. Šukarova, I. P. [Skopje 1994] [maked., mit frz. Res.] 93/116; T. Tomovski, Taorsko Gradište [Taurisium, Bederiana, I. P.]: Živa antika 17 [1967] 233/9).

B. Geschichte, Bevölkerung. I. Stadtgeschichte. Caričin Grad wurde als Zentrum einer Reihe gleichzeitig errichteter Festungen angelegt, die alle Teil von Justinians Programm zur Grenzsicherung waren. Justinians Pläne, seinen Geburtsort aufzuwerten, wurden jedoch nicht vollständig in die Tat umgesetzt. Der praefectus praetorio per Illyricum zog nicht in die neue Stadt I. P. um, sondern residierte weiterhin in Thessaloniki, u. der Statthalter von Dacia mediterranea blieb in Serdika (*Donauprovinzen). Anscheinend war die Stadt von Justinian gefördert worden, verlor aber nach seinem Tod an Bedeutung u. damit auch ihre Garnison. – Die Gesamtchronologie der Anlage umfaßt drei Phasen; bei den beiden ersten ist nicht immer klar zu entscheiden, zu welcher die einzelnen Gebäude gehören. Das nahezu vollständige Fehlen von Inschriften, die nur geringe Zahl ausgegrabener Münzen u. der Mangel an charakteristischer Keramik machen es schwer, die einzelnen Gebäude absolut zu datieren. Nur gelegentliche Hinweise auf Reparaturen dokumentieren die verschiedenen Zeitstufen. Die Erbauung der Stadt begann in den 20/30er Jahren des 6. Jh. u. dauerte wahrscheinlich ohne größeren Bruch in Bautechnik oder Stil (s. u. Sp. 644) bis in die 70er Jahre an, obwohl in der Konzeption der Siedlung durchaus Veränderungen zu beobachten sind. Als zweite Phase, die vielleicht in den 40er Jahren des 6. Jh. einsetzte, können der Umbau der Principia (Abb. 2) angesehen werden, die nun den größten Teil des südwestl. Viertels der Oberstadt einnahmen, die Erbauung eines Aquäduktes, die Anlage einer Wasserleitung innerhalb der Stadt u. ebenso die Errichtung einer Befestigungsmauer um die Unterstadt (s. u. Sp. 651). Die dritte Phase, die in den 70er Jahren des 6. Jh. einsetzte, ist gleichbedeutend mit Niedergang u. Auflösung des städtischen Gefüges. Die Wasserleitung funktionierte nicht mehr, die Principia wurden aufgegeben u. große Gebäude innerhalb der Stadt unterteilt, die dann in manchen Fällen nicht mehr ihrem ursprünglichen Zweck dienten; auf den ehemals freien Flächen entstanden dürftige Behausungen u. Läden, da die Bevölkerung von außerhalb in die befestigte Stadt zog. Diese Endphase läßt sich als Umwandlung eines Verwaltungszentrums in ein großes, befestigtes Dorf beschreiben. Den endgültigen Zusammenbruch u. die Aufgabe des Ortes (in Verbindung mit dem Slaweneinfall vJ. 614/15) geben die späteste Münze (in das J. 615 zu datieren) u. ein Münzhort an, der 613 oder wenig später vergraben wurde (V. Popović, Signification 253/9; Kondić / Popović 168/71; Bavant 281/3; I. Popović 303/6).

II. Kirchengeschichte. Catelianus, der erste Erzbischof von I. P. (Nov. Iust. 11; s. o. Sp. 639), erhielt die kirchliche Jurisdiktion über Dacia mediterranea (daher die Annahme, I. P. liege in dieser Provinz), ebenso über Dacia ripensis, Moesia secunda, Dardania, Praevalitana, Macedonia secunda u. Teile von Pannonia secunda, d. h. über die ganze Diözese Dacia einschließlich weiterer kleinerer Gebiete. Ein kurzer historischer Abriß in Nov. Iust. 11 geht davon aus, daß der Sitz des Präfekten des östl. Illyricum zusammen mit dem des neuen Erzbischofs von Thessaloniki ebenfalls nach I. P. verlegt werden würde. Die ursprünglich in Sirmium lokalisierte Präfektur war nach Thessaloniki verlegt worden, wodurch die Stellung des dortigen Bischofs an Bedeutung zunahm. Aufgrund der großen Entfernung zwischen Pannonia u. Macedonia prima wurde es notwendig, die Präfektur weiter nach Norden, nach I. P., zu verlegen. In der Novelle wird außerdem erwähnt, daß der Bischof von

Aquae in der Dacia ripensis für die Bekämpfung der häretischen Bonosiaci verantwortlich war. Der Schwerpunkt der Novelle liegt aber auf der Unabhängigkeit des Erzbischofs von I. P., vor allem vom Bischof von Thessaloniki. – Obwohl I. P. in der Aufzählung Nov. Iust. 131, 3 vJ. 545 unmittelbar auf Rom u. Kpel folgt, was wohl die Bedeutung von Justinians Geburtsort unterstreichen soll, werden mit diesem Gesetz auch Einschränkungen vorgenommen: Nicht nur wurde die Macedonia secunda aus der Jurisdiktion des Erzbischofes von I. P. wieder herausgenommen, sondern dieser wurde offenbar auch im Gegensatz zu der Nov. Iust. 11 betonten Autonomie wieder dem Papst unterstellt (Döpmann 225/9; Granič; Honigmann aO. [o. Sp. 640]; Markus 289/92; Pietri 48/50). – Im J. 549, im Zusammenhang mit dem Drei-Kapitel-Streit, überstand der Erzbischof Benenatus v. I. P. offensichtlich einen Versuch der illyrischen Bischöfe, ihn abzusetzen (Vict. Tonn. chron. zJ. 549 [MG AA 11, 202, 6/8]; E. Chrysos, Die Bischofslisten des 5. Ökumenischen Konzils [553] [1966] 128/35). Im J. 592 wurde Erzbischof Johannes zeitweise durch Papst Gregor d. Gr. exkommuniziert (ep. 3, 6f [CCL 140, 151/5]). Zwei Jahre später gratulierte der Papst jedoch einem Johannes zu seiner Wahl zum Erzbischof u. bot ihm seelsorgerliche Ratschläge an (ep. 5, 16 [ebd. 282f]). Er bezog sich auch in Briefen an andere kirchliche Würdenträger auf diese Wahl (ep. 5, 8. 10 [274/6]). Es scheint daher, daß nach dem ersten Johannes ein anderer Bischof gleichen Namens das Amt erlangte, obwohl die Belege zT. auch anders interpretiert werden (Pietri 48/59; Döpmann 229). Im J. 601 erörterte Gregor d. Gr. in einem Brief die Krankheit von Joh. v. I. P. (ep. 11, 29 [CCL 140A, 917f]). Dieser u. andere Briefe (ep. 8, 10; 9, 157; 12, 10f [ebd. 527f. 714/6. 982/5]) belegen nicht nur die Beteiligung des Erzbischofes von I. P. an kirchlichen Angelegenheiten im Illyricum, sondern auch seine Verbindungen zum Papst in Rom. – Die Größe des profanen Gebäudekomplexes, der sich nach Vermutung der Ausgräber an die Principia anschloß, stimmte mit der des erzbischöflichen Palastes auf der Akropolis überein (s. u. Sp. 646. 653) u. könnte so Anlaß zu Spekulationen über das Machtgleichgewicht von Militär u. Kirche geben. Dennoch wird mit größter Wahrscheinlichkeit der Erzbischof der wichtigste Amtsträger gewesen sein, der in der Stadt residierte (I. Popović 305f). Der Ton von Nov. Iust. 11 (s. o. Sp. 642f) macht klar, daß Justinian den Erzbischof von I. P. vollständig unabhängig vom Erzbischof von Thessaloniki machen wollte. Da jedoch die Verbindungen zwischen I. P. u. Kpel während des letzten Viertels des 6. Jh. u. der ersten Jahre des 7. Jh. wegen der Barbareneinfälle schwächer wurden, festigten sich erneut die religiösen u. politischen Kontakte zwischen dem nördl. Illyricum u. der Diözese Macedonia im Süden. Diese Veränderungen in den Beziehungen spiegeln sich in dem relativ hohen Anteil an Münzen aus der Prägestätte Thessaloniki wider, die in Caričin Grad gefunden wurden, ebenso in den späten liturgischen Einrichtungen, die im südl. Illyricum Parallelen zu haben scheinen, wie auch im Zusammenschluß von Erzbischof Joh. v. I. P. mit den Bischöfen des Illyricum u. Papst Gregor gegen Kpel (I. Popović 301; V. Popović, Signification 306/8; Pietri 57f).

III. Bevölkerung. Eine Stadt ‚vom Reißbrett aus' zu erbauen verlangt viel Zeit, selbst wenn die Gründung klein ist u. kaiserliche Unterstützung genießt. Angesichts der ergrabenen Kirchen u. öffentlichen Bauten sowie der nicht ausgegrabenen Gebäude, die von Testschnitten bekannt sind, müssen zwei Generationen von Arbeitern in beträchtlicher Zahl etwa 40 Jahre lang dauernd in der Stadt beschäftigt gewesen sein. Dies würde die einheitliche Bauweise in Caričin Grad u. die verhältnismäßig geringen stilistischen Veränderungen des Dekors erklären. – Genauere Nachrichten über die Einwohner fehlen. Obwohl slawischer Einfluß in der letzten Wohnphase der Stadt deutlich ist, wurden ältere Hypothesen einer tatsächlichen slawischen Besiedlung des Ortes in seiner letzten Phase jetzt aufgegeben (Bavant 285). Drei Namen von Erzbischöfen sind bekannt: Catelianus, Benenatus u. Johannes (s. o. Sp. 642f). Doch ergeben diese Namen keinen Hinweis auf ethnische Zugehörigkeit oder Herkunft, selbst wenn ihre Träger aus der Umgebung stammten. Möglicherweise hat Justinian eine weit verstreute einheimische Bevölkerung, die allerdings durch archäologische Surveys nicht nachzuweisen ist, gesammelt u. in I. P. angesiedelt. Kirchliche u. zivile Beamte könnten aus der Hauptstadt zusammen mit einer Garnison, ihren Offizieren u. dem Kommandeur entsandt worden

sein. Genauso ist es aber möglich, daß der größte Teil der Bevölkerung von Caričin Grad aus anderen Orten einwanderte, um die Befestigungskette zu erbauen (s. o. Sp. 641f), zu bewohnen u. zu verteidigen u. ebenso, um den bis dahin wenig bekannten Geburtsort des Kaisers zu ehren. Das Fehlen von Ehren- u. Grabinschriften wie auch die sehr geringe Zahl an Bestattungen aus den verschiedenen Phasen der Stadt lassen uns noch immer darüber im dunkeln, wer ihre Bewohner waren.

C. Topographie. I. Gesamtanlage. Städte des 6. Jh., die weder durch ältere Anlagen in ihrem Stadtplan vorgeprägt sind noch nach einer Unterbrechung erneut besiedelt wurden, sind selten. Auch läßt die Kombination aus kaiserlicher Gründung einerseits u. Standort in schroffem u. abgelegenem Gelände andererseits offen, welche baulichen Merkmale als Reflexe imperialer Architektur Kpels u. anderer Orte verstanden u. welche als typisch für die Dacia u. ihr nördl. Klima bzw. für provinzielle Verteidigungssysteme interpretiert werden müssen. – Die Stadt liegt am Zusammenfluß von Caričinska u. Svinjarička auf einem felsigen, abschüssigen Plateau zwischen diesen beiden Flüssen. Die Akropolis im Nordosten befindet sich etwa 400 m ü. M.; das Areal fällt nach Süden u. Osten ab. In nord-südlicher Richtung maß die Stadt ca. 500 m. Ihr Umriß glich einem Schlüsselloch mit einem unregelmäßig geformten, runden oberen Teil, einer engen Mitte u. einem sich leicht erweiternden unteren Teil (Abb. 1). Die Stadt kann in vier Abschnitte untergliedert werden: 1) die Akropolis mit eigener Befestigungsmauer; 2) die ebenfalls befestigte Oberstadt, die im Osten u. Süden an die Akropolis anschließt; 3) die Unterstadt, deren Stadtmauer später zu datieren ist als die der Oberstadt; 4) außerhalb der Befestigung liegende Teile der Siedlung (N. Petrović, L'urbanisme de Caričin Grad: Starinar NS 15/16 [1964/65] 61/7; Kondić / Popović 17/21. 307/9; Spieser). – Die Oberstadt war durch die Befestigungsmauer, die frühere Umwallung, begrenzt. Im Gegensatz zu den üblichen griech.-röm. Städten wurde ein großer Teil der Oberstadt von öffentlichen Gebäuden eingenommen, nur einen Bruchteil der Fläche bedeckten dagegen Wohngebäude. Die Verlängerung der Befestigungsmauer um die Unterstadt veränderte diese Situation nicht wesentlich, da wohl auch die Unterstadt hauptsächlich große öffentliche Komplexe enthielt (Bavant 283f). Die Entstehungszeit u. der christl. Charakter der Stadt erklären, daß Caričin Grad keine Tempel, Theater oder Amphitheater hatte. Erwähnenswert ist, daß diese Stadt des 6. Jh. mit ihren Verbindungen zum Kaiser offensichtlich auch kein Hippodrom für Wagenrennen besaß. Es gab in I. P. keine altehrwürdigen städtischen Traditionen, die zu bewahren gewesen wären. Bavant 285 stellt zur Diskussion, ob nicht Caričin Grad weniger als Stadt denn als ,le centre monumental fortifié d'une agglomération dont le physiognomie ne nous apparaît pas encore clairement' angesehen werden sollte.

II. Akropolis. Innerhalb der Akropolis, im Bereich südlich der Ost-West-Straße, lagen die Bischofskirche (Abb. 1, A; im folgenden beziehen sich die Zahlen u. Buchstaben hinter den Bauten auf Abb. 1) u. zwei damit verbundene Baulichkeiten. Vom südl. Seitenschiff der Basilika aus gelangte man in ein Baptisterium in Form eines Tetrakonchos (3). Weiter westlich stand zwischen der Kathedrale u. der Akropolismauer ein Gebäude, das als Consignatorium (4) bekannt, dessen genauer (wahrscheinlich kirchlicher) Zweck aber noch ungeklärt ist (Duval, Architecture 416f; Kondić / Popović 37. 316). Der Komplex nördlich der Straße (6), lange als Bischofspalast identifiziert (W. Müller-Wiener, Riflessioni sulle caratteristiche dei palazzi episcopali: Felix Ravenna 125/126 [1983] 129/31), wurde kürzlich eher als Nutzbau denn als palastartiges Gebäude beschrieben (Duval, Architecture 417). Jedoch weist der viel diskutierte zweistöckige Zentralbau eine rechteckige Apsis auf sowie weitere Merkmale, die denen des Audienzsaales in den Principia u. im Consignatorium ähneln; auch gab es auf der Akropolis kein anderes Gebäude, das für die erzbischöfliche Verwaltung in Frage käme. Im ,Palast' wurde nicht nur ein Bleisiegel entdeckt (eines der sechs Bleisiegel, die man auf der Akropolis fand), sondern auch das Frg. eines Elfenbeinreliefs, das einen Arm mit Hand in Segensgestus zeigt (F. Mesesnel, Iskopavanja Caričin Grada kod Lebana god. 1937: Starinar 3, 13 [1938] 181/3; Petković 44; ders., Les fouilles de Caričin Grad en 1938: Starinar 3, 14 [1939] 143f [serb., mit frz. Res.]; Kondić / Popović 37/41. 316/8; Duval, Architecture 417). – Die Mauer

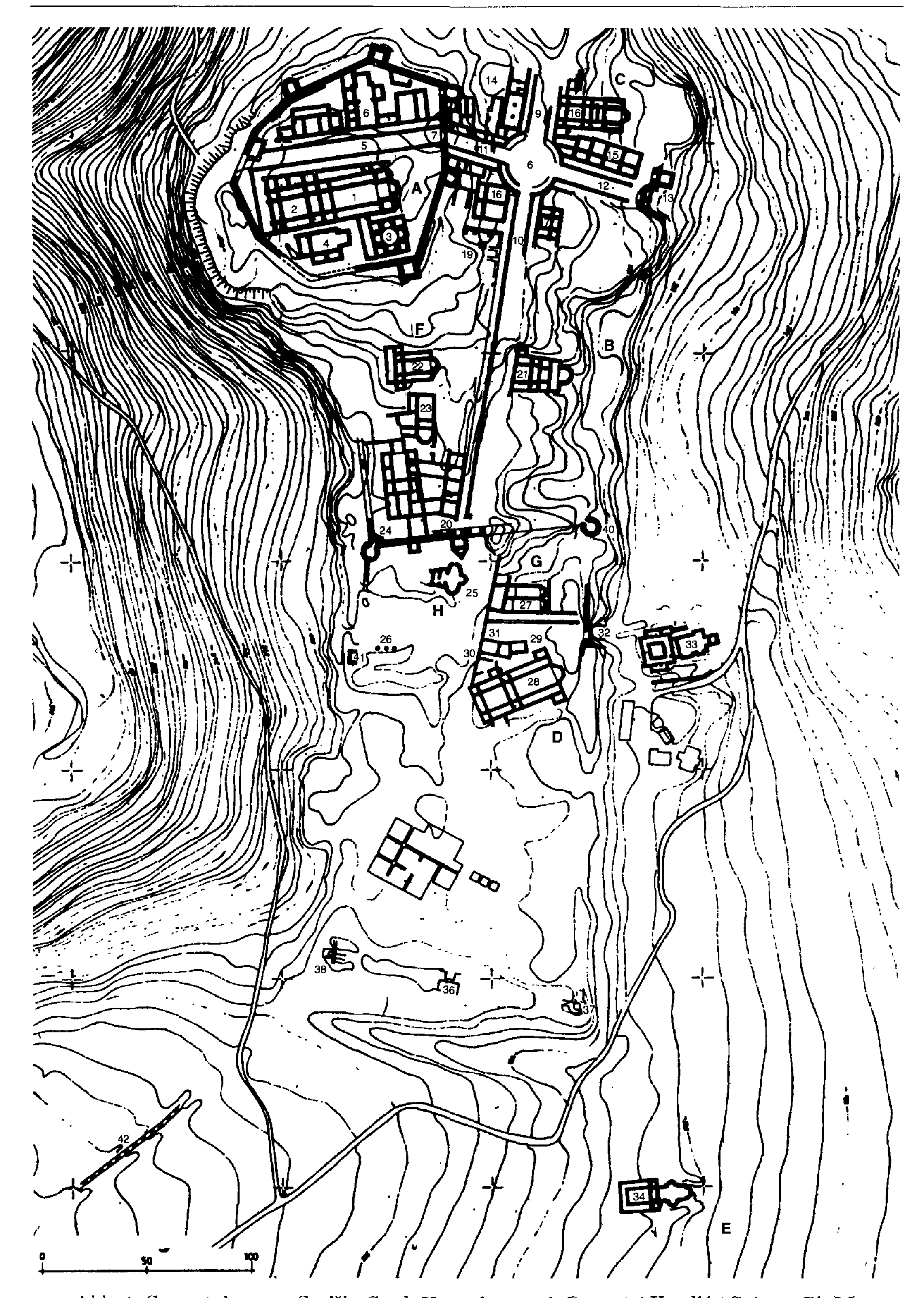


Abb. 1. Gesamtplan von Caričin Grad. Verändert nach Bavant / Kondić / Spieser Pl. LI.

der Akropolis war wie die der Stadt mit einem Laufgang u. einer Reihe von Türmen ausgestattet. Planänderungen an der Südwestecke der Bischofskirche u. der Südostecke des Baptisteriums führten Duval zu dem Schluß, die Gebäude auf der Akropolis seien später zu datieren als ihre Befestigungsmauer (Duval, Architecture 418f; ders.: MélÉcFrançRome MÂ 96 [1984] 938f; Kondić / Popović 22f. 310). Der monumentale Westeingang der Kirchenanlage, der gegen die Befestigungswand gedrängt ist, läßt tatsächlich aber verschiedene Interpretationen zu: 1) Die Mauer wurde später errichtet. 2) Die Kirche entstand nach einem Plan, der nicht für die Anlage in I. P. entworfen worden war. 3) Die zunehmende Starrheit von Kirchengrundrissen des 6. Jh. verlangte den Haupteingang im Westen. Č. Vasić (Le plan d'urbanisme de la ville haute: Bavant / Kondić / Spieser 307/15) hat gezeigt, daß die Akropolismauer (aus bisher unbekannten Gründen) zT. während der ersten Bauphase der Oberstadt errichtet wurde. Dies zog wahrscheinlich kleinere Veränderungen an Gebäuden nach sich, die auf der Akropolis bereits im Bau waren. Da man den zentralen Platz der Oberstadt aber nach Osten verschob, war man hier zu größeren Planänderungen gezwungen.

III. Oberstadt. Ein einziges Tor verband die Akropolisstraße (5) mit der Haupt-Ost-West-Straße der Oberstadt; an der Stelle des Tores (7) knickte sie leicht nach Osten ab. Die größte freigelegte Fläche der Oberstadt liegt zwischen der Akropolis u. dem Osttor (13). Die Ausgrabungen konzentrierten sich auf das große Rundforum (8) am Schnittpunkt zweier Hauptstraßen. Nahe der Platzmitte wurden mehrere Frg. einer monumentalen Bronzestatue gefunden, einer Panzerstatue vermutlich Justinians (Grabar 56/63; Kondić / Popović 51/4. 322f). Das Osttor (13) war außen hufeisenförmig, flankiert von zwei rechteckigen Türmen. Eine Treppe schirmte es gegen Wagenverkehr ab (Deroko / Radojčić 119. 123/6; Kondić / Popović 46/9. 321f). – Die unterkellerte Basilika C (vgl. Abb. 3) befand sich im Nordosten des Rundforums. Von seiner Westseite aus führte die Straße zum Südtor (20) der Oberstadt. Dieses war von zwei fünfeckigen Türmen flankiert u. lag in der Mitte der südl. Befestigungsmauer. An den Enden der Südmauer standen zehneckige Türme, zwischen diesen u. dem Tor quadratische. Eine Seitentür u. das Fundament einer Treppe, die zum Laufgang hoch führte, wurden einige Meter nördlich des Haupttor-Turmes ergraben (Kondić / Popović 42/6. 319/21; Bavant 273. 275). Östlich der Südstraße, etwa in der Mitte zwischen Rundforum u. Südtor, stand die kreuzförmige Kirche B. Auf der gegenüberliegenden Straßenseite lag Basilika F; direkt mit ihr verbunden,

1 Kathedrale (Kirche A)
2 Atrium mit Piscina der Kathedrale
3 Baptisterium
4 ,Consignatorium'
5 Straße der Akropolis
6 ,Bischofspalast'
7 Tor der Akropolis
8 Rundforum
9 Nördl. Straße der Oberstadt
10 Südl. Straße der Oberstadt
11 Westl. Straße der Oberstadt
12 Östl. Straße der Oberstadt
13 Osttor der Oberstadt
14 Gebäude im Nordwesten des runden Platzes
15 Gebäude im Nordosten des runden Platzes
16 Gebäude im Südwesten des runden Platzes
17 Gebäude im Südosten des runden Platzes
18 Kirche C
19 Gebäude an der Straße südl. der Oberstadt
20 Südtor der Oberstadt
21 Kirche B
22 Kirche F
23 ,Villa urbana'
24 Südwestl. Eckturm der Oberstadt
25 Thermenanlage bzw. Kirche H
26 Zisterne der Unterstadt
27 Kirche G
28 Kirche D
29 Gebäude bei der Kirche D
30 Südl. Straße der Unterstadt
31 Östl. Straße der Unterstadt
32 Oststor der Unterstadt
33 Thermen außerhalb der Mauern
34 Kirche E
35 Brücke (außerhalb des Plans)
36 Südtor der Unterstadt
37 Südöstl. Eckturm der Unterstadt
38 Südwestl. Eckturm der Unterstadt
39 Kirche J (außerhalb des Plans; s. Abb. 4)
40 Südöstl. Eckturm der Oberstadt
41 Rechteckiger Turm der westl. Befestigungsmauer der Unterstadt
42 Wasserleitung

schloß sich südlich eine villa urbana (23) an. Die Südwestecke der Oberstadt nahmen die Principia bzw. ein militärisches Hauptquartier ein.

IV. Unterstadt. Die Mauern der Unterstadt, die während der zweiten Bauphase der Stadt errichtet wurden, liegen im Osten u. Westen in einer Flucht mit den Mauern der Oberstadt. Ausgegraben wurden ein Ost- u. ein Südtor (32 u. 36), beide von rechteckigen Türmen flankiert. Untersuchungen haben auch den rechteckigen Turm (38) lokalisiert, der die Südwestecke der Stadt markierte, sowie einen runden Turm im Südosten (37) (Deroko / Radojčić 127. 130f; Kondić / Popović 94/104. 336/41). Ein stark geplündertes Reservoir (26) wurde nahe der Westmauer lokalisiert (D. Mano-Zissi, Les fouilles à Caričin Grad en 1955 et 1956: Starinar NS 7/8 [1956/57] 313/8; N. Petrovič, De l'aqueduc de Caričin Grad: ebd. 20 [1969] 290f [beides serb., mit. frz. Res.]). In geringer Entfernung stand eine Thermenanlage (25), die vielleicht später in eine Kirche (H) umgewandelt wurde. Als man die Befestigung ausbaute, um eine Gruppe großer öffentlicher Gebäude einzuschließen (hieraus entstand die Unterstadt), verlor die Südmauer der Oberstadt ihre Bedeutung für die Verteidigung. Dies ist zu erkennen an Kirche H u. an der östl. Portikus der Südstraße. Der unregelmäßige Umriß der Unterstadt, die unterschiedliche Ausrichtung der Gebäude sowie der Knick der Südstraße bei der sog. Querschiffbasilika (Kirche D; s. unten) spiegeln offensichtlich das Einschließen von älteren Anlagen außerhalb der Mauer in die Stadt. Ausgrabungen in einem Wohnviertel zwischen der Südstraße u. der Stadtmauer im Südwestteil der Unterstadt förderten eine Anzahl Häuser u. Höfe zu Tage, die nur noch schlecht erhalten u. offenbar nicht vor Kaiser *Iustinus II (565/78) entstanden sind (B. Bavant / V. Kondić / J.-M. Spieser: MélÉcFrançRome MÂ 96 [1984] 948; 97 [1985] 883/7; 101 [1989] 327/61; 102 [1990] 277/90; 103 [1991] 442/8). Die Doppelbasilika G stand in der Nordostecke der Kreuzung von Süd- u. Oststraße. Ihr ursprünglicher Bau hängt mit der zweiten Phase der Stadt zusammen; eine Münze von 544/45, in einem Fundamentgraben gefunden, liefert den terminus post quem. Südlich davon lag die sog. Querschiffbasilika D; sie wurde vor der Umfassung der Unterstadt erbaut.

V. Die Stadt außerhalb der Mauern. Die Befestigungsmauern geben nicht die Grenzen der Bebauung an. Außerhalb der Mauern lagen Wohnungen, große Gebäude u. andere Anlagen. Eine Reihe von Stützpfeilern markiert das letzte Stück einer sonst unterirdisch verlaufenden Wasserleitung, die von Petrova Gora, das ca. 17 km von Caričin Grad entfernt u. 800 m höher liegt, bis zum Südwestturm der Unterstadt verfolgt werden kann (Petrović, Aqueduc aO.; Kondić / Popović 130. 349). Ungefähr 150 m südlich der Stadtmauer wurde westlich der Wasserleitung eine kleine Nekropole mit zehn stark gestörten Gräbern ausgegraben; dies ist bis jetzt der einzige untersuchte Friedhof (M. Jeremić, The Caričin Grad necropolis: Starinar NS 45/46 [1994/95] 187/95). Ebenfalls westlich der Wasserleitung u. in der Nähe des südwestl. Eckturmes sind in Luftaufnahmen die Umrisse von zwei großen Gebäuden sichtbar (Duval / Popović Taf. 1f). Eine Vorstadtsiedlung, die wohl hauptsächlich aus Wohnungen bestand, erstreckte sich südlich der Stadt über das Plateau in Richtung der einschiffigen Kirche J; auch im Nordosten wurde eine Siedlung festgestellt (Deroko / Radojčić 127. 131; Bavant 284). – Bei den drei Gebäuden, die außerhalb der Stadt ausgegraben wurden, handelt es sich um eine Thermenanlage (33), die vor dem Osttor der Unterstadt auf leicht nach Osten abfallendem Gelände errichtet wurde, u. zwei Kirchen (E u. J). Die Kirche mit Trikonchos (E) lag vor der Südostecke der Unterstadt, Kirche J (Abb. 4) ca. 350 m südwestlich der Stadt, wo das Gelände fast wieder auf das Niveau der Akropolis ansteigt.

D. Architektur. Die handwerklichen Arbeiten in Caričin Grad können als provinziell bezeichnet werden; es wurden hauptsächlich lokale Baumaterialien verwendet. In der Regel bestanden die Wände aus Bruchsteinmauerwerk, zT. mit Bändern aus vier bis fünf Ziegellagen dazwischen; einige Gebäude waren reine Ziegelbauten. Für die Innenwände gibt es Hinweise auf bemalten Stuck, Mosaiken u. Marmorverkleidung. Die gewöhnlichen Fußböden öffentlicher Gebäude waren aus Ziegel, wichtigere Räume hatten Mosaikboden (Duval, Architecture 464/7). Anstelle von teurerem opus sectile wurden Ziegel unterschiedlicher Größe zu Mustern gelegt, um innerhalb eines Baues, etwa bei

Kirche D, verschiedene Räume voneinander abzusetzen. Teure Marmorbeläge wurden nicht gefunden. Auch die Bauplastik war bis auf einige Ausnahmen lokale Produktion aus Kalkstein u. Andesit, seltener aus Marmor (Duval, Architecture 432/6; Nikolajević). Obwohl die Stadt, die an den Geburtsort des Kaisers erinnern sollte, zweifellos mit kaiserlicher Subvention erbaut wurde, war das durchgängige Prinzip von Bauweise u. Ausstattung eher Einfachheit als Extravaganz. Die wenigen luxuriöser gebauten Anlagen, etwa die Kirche mit Trikonchos (E), waren vermutlich private Stiftungen.

I. Profanbauten. a. Principia (Oberstadt). Ihre erste Phase, gleichzeitig mit der Gründung der Stadt, bestand aus einer rechteckigen, nord-südlich ausgerichteten Anlage (Abb. 2). Im Süden boten drei nebeneinanderliegende Räume Zugang zu drei größeren im Norden. Zwei lange, schmale, mit Pfeilern unterteilte Räume, flankierten einen mittleren Saal. Man betrat ihn über einen Vorraum durch den Haupteingang im Westen. Der Saal besaß ein Fenstergeschoß u. auf der Nordseite eine quadratische Apsis. In einer zweiten Phase, ungefähr gleichzeitig mit der Umwandlung des Südwestturmes in ein Wasserreservoir u. dem Verlegen von Wasserrohren in der Oberstadt, wurde das östl. Drittel des Gebäudes weitgehend abgetragen. Zwischen diesem u. der Portikus, die auf der Westseite der Südstraße angefügt wurde, entstand ein neuer Flügel. Er war auf einen Hof ausgerichtet, den im Norden u. Süden große Räume, im Osten eine Reihe kleinerer, zweistöckiger Zimmer flankierten (Bavant 279f; ders. / Kondić / Spieser 1/160; dies.: MélÉcFrançRome MÂ 96 [1984] 943/8; dies.: ebd. 100 [1988] 501). Dieser Komplex ist als Verwaltungstrakt im Sitz des Militärkommandeurs gedeutet worden. Sein privater Wohnbereich wäre dann die sog. villa urbana (23) gewesen, ein teilweise ausgegrabenes Haus unmittelbar nördlich der Principia (D. Mano-Zissi, Fouilles de Caričin Grad: Starinar NS 17 [1966] 163f; Kondić / Popović 91/3. 324f). Die Ausgräber vermuten, daß der ganze Komplex die Basilika F einschloß u. sich bis zur Akropolismauer hochzog, ebenso bis zu der kleinen Ost-West-Straße unmittelbar südlich des Rundforums. Die Gestaltung der Principia-Anlage legt nahe, daß der Garnisonskommandeur zugleich auch die zivile Verwaltung u. die Rechtsprechung ausübte (Bavant / Kondić / Spieser 159f; Duval, Urbanisme 331/9).

b. Thermen (außerhalb der Mauern). Die Thermen (33) bestanden hauptsächlich aus zwei größeren Räumen. Im Westen lag ein kreuzförmiger Raum, im Grundriß einem Atrium ähnlich, jedoch mit Dach, der als Apodyterium diente u. Kaltwasserbecken in der Ostecke aufwies. Ein kleiner rechteckiger Raum mit ovalem Becken an seiner Ostseite wird als Tepidarium gedeutet. Weiter im Osten wurde das abschüssige Gelände für eine Hypokaustenanlage genutzt; ihre Ziegelstützen trugen den Fußboden eines großen, unregelmäßig geformten Raumes, der wahrscheinlich unterteilt u. mit Becken ausgestattet war. Tubuli in der Westwand unterstützen die Deutung des Raumes als Caldarium. Reste von Wand- u. Bodenmosaiken im Atrium u. Stuckverzierung von Architekturteilen lassen eine aufwendigere Ausstattung dieses Gebäudes erkennen. Zu einem nicht näher bestimmbaren Zeitpunkt wurde offensichtlich eine eigene Befestigungsmauer um die Thermen gebaut; möglicherweise verband sie auch die Thermen mit der Mauer der Unterstadt oder dem Osttor (D. Mano-Zissi: Starinar NS 7/8 [1956/57] 318/25; N. Petrović, Les termes à Caričin Grad: ebd. 12 [1961] 11/20; Kondić / Popović 130/5. 349/52).

c. Rundforum (Oberstadt). Von Portiken überdeckte Bürgersteige flankierten Straßen u. Rundforum (8). Hinter den Portiken stand eine Ansammlung unterschiedlicher Gebäude: Im Nordosten zogen sich entlang der Straßen Werkstätten u. Läden mit darüberliegenden Wohnräumen; im Südosten u. Nordwesten liegen nicht identifizierte Bauten, in der Südwestecke wahrscheinlich ein Haus, begrenzt von einer kleinen Straße auf der Südseite (ebd. 50/74. 322/8; Bavant 275/8).

II. Kirchenbau. a. Die Kirchen im einzelnen. 1. Kirche A (Akropolis). Die Bischofskirche war u. a. von der nördl. vorbeiführenden Straße aus u. über die Eingangshalle des südlich gelegenen Baptisteriums zu betreten (zum Westeingang s. o. Sp. 649). Sie bestand aus einer Eingangshalle mit Säulen, einem Atrium, dessen Mitte fast vollständig eine Zisterne einnahm, die in den Fels hinuntergetrieben war, einem dreiteiligen Narthex, der sich nach Duvals Plan (Architecture 407/14) durch ein Tribelon ins Mittelschiff öffnete, Mittelschiff u. Seitenschiffen, voneinan-

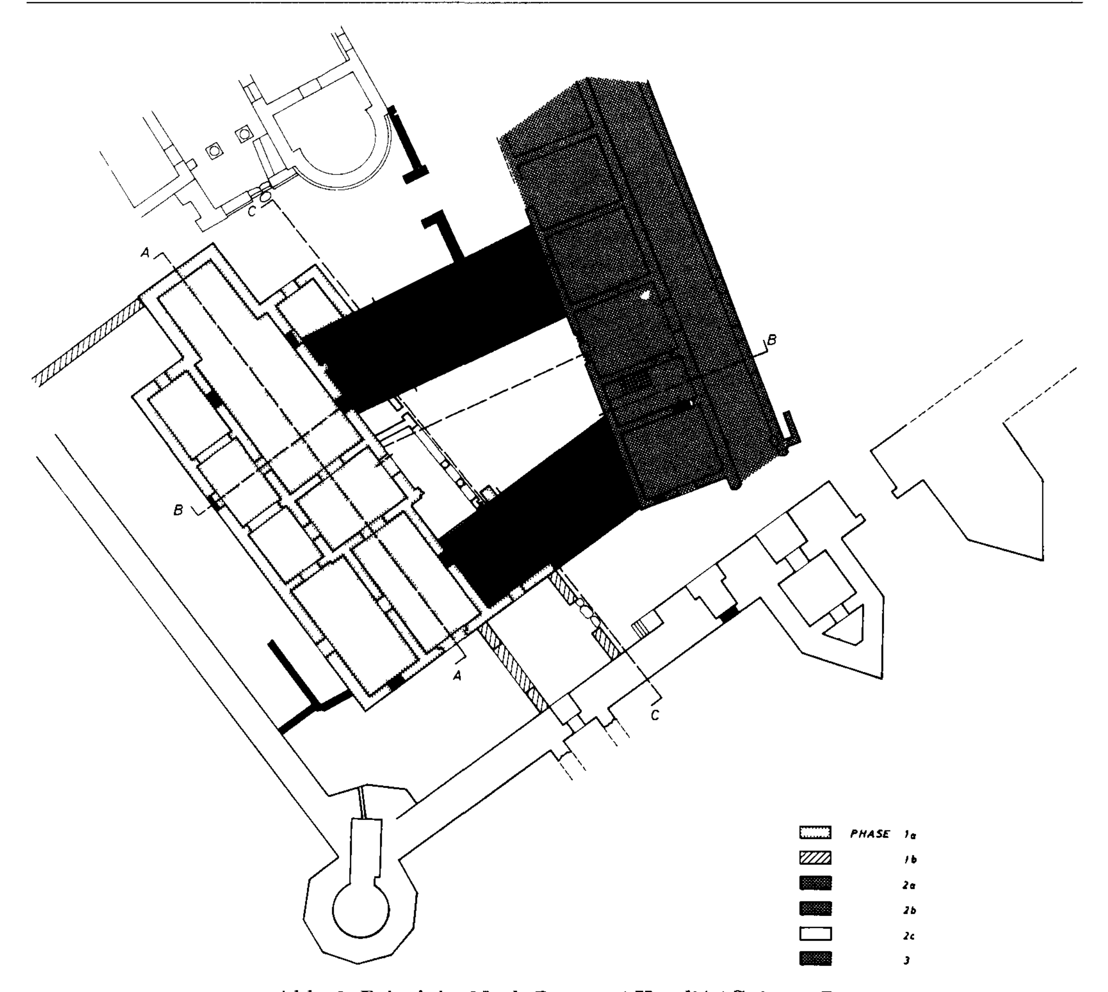


Abb. 2. Principia. Nach Bavant / Kondić / Spieser 7.

der durch zwei Reihen à fünf Säulen getrennt, u. einem Komplex von drei Apsidenräumen am Ostende (Petković 41f; Nikolajević-Stojković 52. 54. 91/3; Hoddinott 206/8; Mano-Zissi 701/3; V. Popović, Signification 272/8; Kondić / Popović 25/33. 311/4). – Das Baptisterium, durch eine Halle im Süden der Kirche mit ihr verbunden, war für das 6. Jh. verhältnismäßig groß. Es hatte einen quadratischen Grundriß; in den Zwickeln des Tetrakonchos lag je ein quadratischer Raum (S. Ristow, Frühchristl. Baptisterien = JbAC ErgBd. 27 [1998] 60. 95. 200). Die Konchen waren mit Fußbodenmosaiken ausgestattet. In der Mitte läßt eine flache, kreuzförmige Piscina mit Treppen zwei Phasen des Gebrauchs erkennen (Petković 42f; Hoddinott 208f; I. Nikolajević, Les baptistères paléochrétiens en Yougoslavie: Zbornik radova Vizantološkog instituta 9 [1966] 231. 254 [serb., mit frz. Res.]; Kondić / Popović 33/7. 315f; Duval, Architecture 414/6).

2. Kirche B (Oberstadt). Im Grundriß bestand der Bau aus zwei trapezförmigen Teilen, von denen der westl. u. etwas breitere von Atrium u. einem Pseudonarthex gebildet wurde, während der östl. u. schmalere den Naos bildete. Zwei kleine Räume im Westen u. eine gestelzte halbkreisförmige Apsis im Osten gaben dem Naos eine kreuzförmige Gestalt. Der östl. Teil des Gebäudes, der auf steil abfallendem Gelände lag u. daher über tiefen Verfüllschichten errichtet wurde, ist

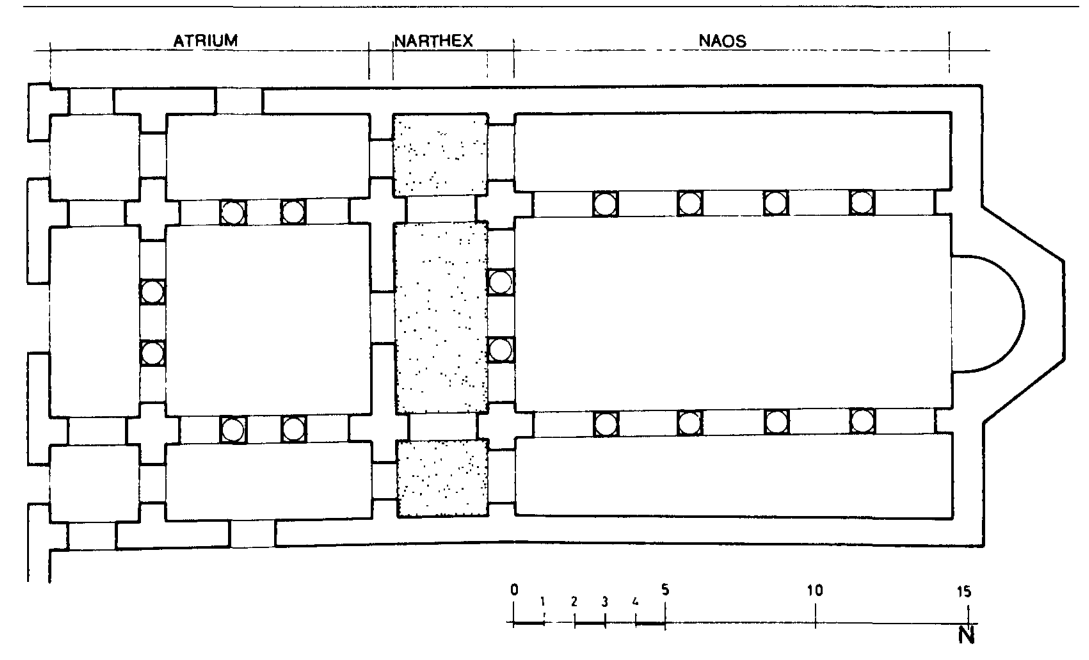


Abb. 3. Kirche C. Nach Vasić aO. (o. Sp. 657) 213 Abb. 15.

bis unterhalb des Fußbodenniveaus zerstört. Nur auf der Westseite des Naos blieben Mosaikreste u. Spuren eines späteren Ziegelbelags erhalten. In dem Bereich, der als Pseudonarthex identifiziert wurde, brachten jüngere Untersuchungen drei Gräber zu Tage (s. u. Sp. 666), außerdem Hinweise auf eine Treppe im Raum auf der Nordseite sowie eine Schranke aus Säulen u. Schrankenplatten, die den Mittelteil des Pseudonarthex vom Atriumshof trennte (Petković 46f; ders. aO. [o. Sp. 646] 148; Nikolajević-Stojković 55. 93; Hoddinott 211/3; Mano-Zissi 703; Kondić / Popović 82/4. 331f; Guyon / Cardi).

3. Kirche C (Oberstadt). An der Südseite des Atriums u. mit ihm verbunden lagen zwei Annexe, deren östlicher als Apsis gebildet war. Vasić rekonstruiert in seinem Plan (Abb. 3) gefällige Proportionen, stützt sich dabei allerdings auf Elemente, die zu anderen Kirchen des Ortes gehören (Č. Vasić, Basilique C à Caričin Grad: Starinar NS 36 [1985] 203/14 [serb., mit frz. Res.]). Nordöstlich des Atriums bot nach diesem Plan ein dreigeteilter Narthex Zugang zu den Seitenschiffen u. durch ein Tribelon zum Mittelschiff. Die Probleme, die der steil nach Osten abfallende Bauplatz aufwarf, behoben die Erbauer der Kirche, indem sie Mittelschiff, Seitenschiffe u. Apsis auf gewölbte Substruktionen setzten, heute die einzigen baulichen Überreste des östl. Teils der Kirche. Ein Raum mit drei Gewölben trug die östl. zwei Drittel von Mittel- u. Seitenschiffen, während drei flach gedeckte Räume den westl. Teil unterstützten. Diese Krypta war über einen engen Durchgang am östl. Ende des südl. Gewölbes zugänglich. Eine Treppe oder ein weiterer Hinweis auf eine Verbindung zwischen Krypta u. Oberkirche wurden nicht festgestellt. Auch Anzeichen für Bestattungen oder eine andere Nutzung der Krypta, die über eine rein statische Funktion hinausgeht, fanden sich nicht (Petković 45f; N. Spremo-Petrović, La basilique à crypte de Caričin Grad: Starinar NS 3/4 [1952/53] 169/80 [serb., mit frz. Res.]; Nikolajević-Stojković 52. 91f; Hoddinott 209/11; Mano-Zissi 703; V. Popović, Signification 268/70; Kondić / Popović 74/81. 328/31).

4. Kirche D (Unterstadt). An das Atrium der sog. Querschiffbasilika war im Norden u. Süden je ein Annexraum angefügt, der nördliche mit einer Apsis versehen. Vom im Westen gelegenen dreigeteilten Narthex aus gelangte man durch je eine Bogenöffnung in die Seitenschiffe, durch ein Tribelon in das Mit-

telschiff. Das nördl. u. südl. *Kapitell des Tribelon zierten ein Monogramm Kaiser Justinians u. eine Rosette. Zwei angehobene Stylobatreihen, die sechs unregelmäßig aufgestellte Säulen u. Schrankenplatten trugen, trennten das Mittelschiff von den ziegelgepflasterten Seitenschiffen. Ein Ambo mit zwei Treppen stand auf der Südseite des Mittelschiffes. Eine π-förmige Schrankenanlage grenzte das flache Presbyterium ab (s. u. Sp. 665). Den Altar auf der Sehne der Apsis überdeckte ein Ciborium; an die Innenwand der Apsis war ein getrepptes, halbkreisförmiges Synthronon gefügt. – Mosaiken pflasterten den Mittelteil des Narthex, des Mittelschiffes u. (jetzt zerstört) des Presbyteriums. Den Narthexboden bedeckten hauptsächlich Vögel u. Gefäße in Rahmen; nur der südl. Teil des Mosaiks enthält eine später eingesetzte Szene mit vier Gefäßen, aus denen Wasser fließt. Ein schmaler Streifen mit geometrischen Motiven verläuft durch die Achse des Mittelschiffes u. seines Mosaiks. Seitlich dieser Achse sind die Mosaikflächen in Quadrate unterteilt; sie enthalten zB. im Südwesten weitere Vögel u. Gefäße in diagonalen Reihen, neben dem Ambo einen Hirten mit Schafen, auf der Nordseite Krieger, Kentauren u. Amazonen, in den Mittelfeldern, gerahmt von Flechtbändern, große Tiere. Zwei große Felder am östl. Ende des Mittelschiffes zeigen Jagdszenen, die sehr unterschiedlich interpretiert werden (Mano-Zissi 705/8; ders., Les fouilles de Caričin Grad en 1949–52: Starinar NS 3/4 [1952/53] 131/54 [serb., mit frz. Res.]; V. Popović, Signification 259/61; Kondić / Popović 109/18. 344/8; Nikolajević-Stojković 52/5. 92f). – Spuren von Bewohnung einschließlich Feuerstellen u. einem Töpferofen lassen erkennen, daß Basilika D schon einige Zeit vor der Zerstörung der Stadt nicht mehr als Kirche genutzt wurde (Kondić / Popović 117. 348; Bavant 280).

5. *Kirche E (außerhalb der Mauern).* Dieser Dreikonchenbau bestand aus einem nahezu quadratischen Atrium, einem Pseudonarthex, der vom Hof aus durch ein Tribelon zugänglich war u. von zwei quadratischen Räumen (s. u. Sp. 664) flankiert wurde, sowie einem einschiffigen Naos, der im Osten mit einer Apsis abschloß u. auch an der Nord- u. Südseite jeweils eine flache Apsis bzw. Exedra aufwies. Die südl. Apsis enthielt ein undatiertes Grab (s. u. Sp. 666). Der Fußboden des Naos war vollständig mosaiziert. Im Westen lag ein Mosaik mit einem Kantharos zwischen Pfauen, von denen nur die Schwanzfedern erhalten sind; das besser erhaltene Bodenmosaik des Narthex bestand aus geometrischen Ornamenten. Mauerwerk, Grundriß u. Dekoration sprechen für eine solide gebaute, private Kirche (s. o. Sp. 653; Mano-Zissi 708/10; ders., Fouilles [1952/53] aO. 156/9; D. Stričević, L'église paléobyzantine près de Kuršumlija: Zbornik radova Vizantološkog instituta 2 [1953] 180/9. 193/6 [serb., mit frz. Res.]; D. Bošković / B. Vulović, Caričin Grad, Kuršumlija, Studenica: Starinar NS 7/8 [1956/57] 173/80; Nikolajević-Stojković 54f. 93; Hoddinott 195f; V. Popović, Signification 282f; Kondić / Popović 135/9. 352/4; Duval, Architecture 446/8).

6. *Kirche F (Oberstadt).* Der Bau stand auf einer künstlichen Terrasse. Bis auf das Steinfundament war er vollständig aus Ziegeln errichtet. Er wies eine offene Eingangshalle (Exonarthex) im Westen auf, einen Narthex, der sich im Norden u. Süden zu quadratischen Räumen oder Pastophorien öffnete, Mittelschiff u. Seitenschiffe, voneinander getrennt durch zwei Stützenreihen à vier Pfeilern auf Stylobat, sowie eine runde Apsis. Seitliche Priesterbänke gaben die Nord- u. Südseite des Sanktuariums an. Nahe des Haupteinganges wurden vier Gräber gefunden, je zwei in Narthex u. Mittelschiff. Einer der Toten war in einem Sarkophag bestattet (s. u. Sp. 666). – Der Grundriß dieses Baues erinnert an Kirchen des 5. Jh. weiter im Süden u. spiegelt möglicherweise militärischen Konservatismus wider. Da man die Kirche auch über eine Treppe betreten konnte, die von der villa urbana (23; s. o. Sp. 653) zum südl. Pastophorium führte, war sie wahrscheinlich auch mit den Principia verknüpft (Mano-Zissi 703/5; ders., La nouvelle basilique de Caričin Grad: Starinar NS 9/10 [1958/59] 295/305 [serb., mit frz. Res.]; Hoddinott 213f; V. Popović, Signification 265f; Kondić / Popović 86/91. 332/4).

7. *Kirche G (Unterstadt).* Diese Doppelbasilika bestand aus zwei langen Räumen mit je einer Apsis. Der südl. Raum war ursprünglich von Süden her zu betreten; später hatten beide Räume Eingänge vom Vorraum bzw. Narthex im Westen aus. Die ursprüngliche Ausstattung in den Apsiden schloß auch halbrunde Synthrona ein. Zu einem späteren Zeitpunkt wurde das Niveau im östl. Ende

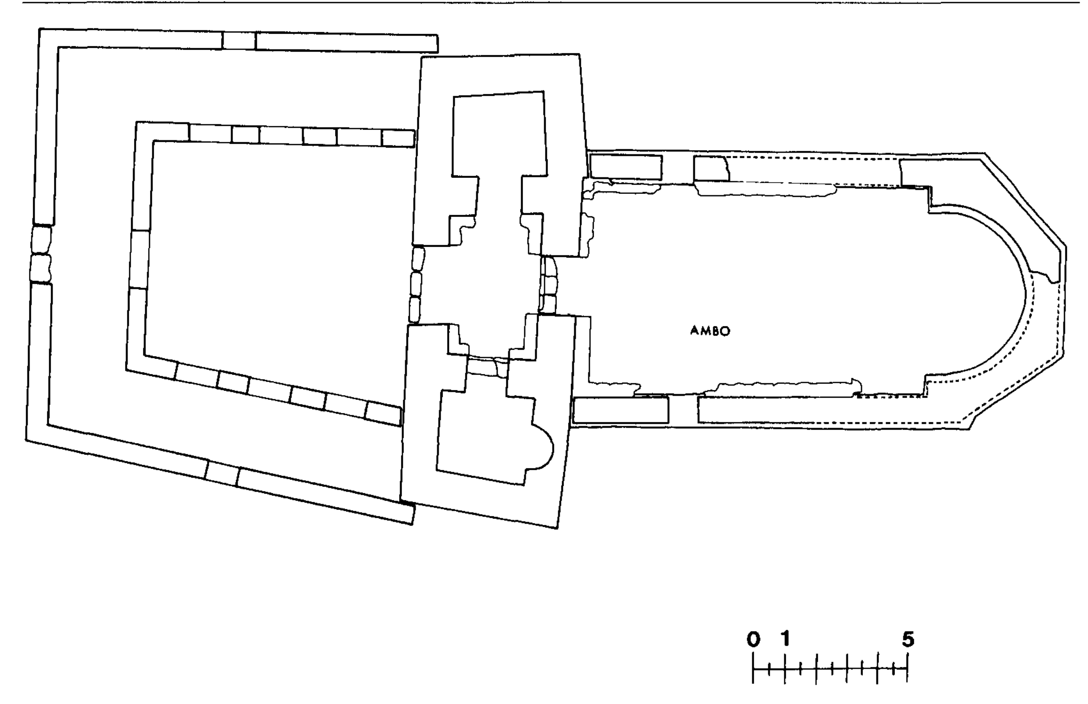


Abb. 4. Kirche J. Verändert nach Duval / Popović Pl. IV.

des Südraumes angehoben. Jetzt wiesen beide Räume nicht nur Synthrona in den Apsiden, sondern auch seitliche Priesterbänke auf, die die Altäre flankierten. Kirche G scheint nicht in Sodinis Kategorien für Doppelkirchen zu passen u. bleibt rätselhaft (Mano-Zissi 705f; ders.: Starinar NS 17 [1966] 165f; Kondić / Popović 104/9. 341/4; J.-P. Sodini / K. Kolokotsas, Aliki 2. La basilique double [Paris 1984] 281f).

8. Kirche H (Unterstadt). Das schlecht erhaltene Bauwerk entstand aus dem Frigidarium der zerstörten Thermenanlage, an das eine Ostapsis angefügt wurde, die den Raum zu einem Trikonchos erweiterte. Ein Tribelon ermöglichte den Zugang aus einem westl. Narthex (D. Mano-Zissi, Les fouilles de Caričin Grad: Starinar NS 20 [1969] 205/12; Kondić / Popović 101/4. 340f).

9. Kirche J (außerhalb der Mauern). Der Bau (Abb. 4) bestand aus drei getrennt erbauten Teilen: einem Atrium, dessen östl. Mauer an beiden Enden überstand, den massiven Mauern eines Pseudonarthex mit Räumen im Norden u. Süden (s. u. Sp. 664) u. einem einzelnen Schiff, das in eine große Apsis mündete. Ein einziger, breiter Eingang ermöglichte den Zugang vom Hof in den kleinen Pseudonarthex (s. u. Sp. 664). Nur von ihm aus konnte man auch in die Seitenräume gelangen. Vertiefungen in der Schwelle des Eingangs zum Mittelschiff ermöglichten, Türen zu rekonstruieren, die sich wohl eher hier als auf der Westseite des Pseudonarthex befanden. – Ein Streifen aus breiteren Ziegeln gab die Achse des Kirchenschiffes an. Der Bodenbelag aus Ziegeln läßt zwei Phasen erkennen, die mit den Fundamenten zweier Ambonen auf der Südseite korrespondieren. Beide hatten den bekannten Φ-förmigen Umriß. Bänke liefen entlang der West-, Nord- u. Südwand des Kirchenschiffes wie auch entlang der Narthex-Wände (V. Popović, Signification 261/4; Kondić / Popović 140/4. 354/6; Duval u. a. 91/146).

b. Charakteristika der Kirchen. 1. Grundriß, Größe. Die Kirchen haben bei aller Verschiedenheit eine verhältnismäßig bescheidene Größe u. einen einfachen Grundriß. Die Kirchen B, C, E, F (bei der allerdings das Atrium fehlt) u. J bilden eine Gruppe, deren Gesamtlänge 30 bis 35 m beträgt. Kirche D ist etwas länger. Kirche A dagegen ist zwar mit einer Gesamtlänge von 70 m ein monumentales Gebäude; bei ihr steht aber in

Schiffen u. Narthex dennoch weniger an tatsächlichem Raum zur Verfügung als etwa bei der Bischofskirche in Stobi oder der Panagia Acheiropoietos in Thessaloniki. – Die bischöfliche Anlage mit Kirche A, zu der das einzige Baptisterium des Ortes gehört, ist auch der einzige kirchliche Gebäudekomplex. Alle anderen Kirchen standen für sich, ohne angeschlossene Wohngebäude oder weitere zugehörige Gebäude (eventuelle Ausnahme, da Teil des Principia-Komplexes, ist Kirche F). – Von allen Kirchen ist B am ehesten einem Zentralbau ähnlich. Kirche E wird zwar als Trikonchos beschrieben, ist im Grunde aber eine einschiffige Kirche mit Exedren. Mit Ausnahme von B u. H handelt es sich um basilikaähnliche Bauten mit einem, zwei oder drei Schiffen u. klarer Längsausrichtung. Oktogonale, Kreuzkuppel- oder fünfschiffige Kirchen wurden nicht ergraben. Vieles in der Diskussion um den außergewöhnlichen Charakter der Kirchenarchitektur von Caričin Grad resultiert aus Fehlinterpretationen ihrer Merkmale, etwa der Zisterne in Kirche A oder dem Stützgewölbe in Kirche C. – Alle östl. Apsiden sind innen halbkreis- oder hufeisenförmig; außen sind die Apsiden der Kirchen C, D, E u. J sowie die Mittelapsis von A polygonal.

2. Eingänge. Die Kirchenanlagen waren vor allem von der angrenzenden Straße bzw. Portikus aus zu betreten. Oft lagen in der Eingangsfront drei Durchgänge (Kirchen A/D). Darüber hinaus konnten auch Zugänge in den seitlichen Außenwänden der Atrien u. Kirchenschiffe nachgewiesen werden (Kirchen A/C u. E/J), bei Kirche D in den Flügeln des Querschiffs.

3. Atrium. Zu sechs der Kirchen gehörte ein Atrium. Die Wände standen nicht im Verband mit denjenigen der Kirchen, ihre Bauweise unterschied sich von denen der Kirchenwände. Die meisten Atrien hatten auf drei Seiten Portiken (Ausnahmen: Kirchen A u. B) mit Ziegelboden u. im Innenhof einen Steinplattenboden. Lediglich Kirche A wies auf der Ostseite eine vierte Portikus auf, Kirche B hatte aus Platzgründen nur eine Nord- u. Südportikus.

4. Narthex, Pseudonarthex. Die Narthexanlagen der Kirchen A, C, D u. F erstreckten sich über die ganze Breite des Gebäudes. Die Trennung zwischen Außen- u. Innenraum geschah, wie zu erwarten, zwischen Atrium u. Narthex; in letzterem verschlossen Türen die Eingänge in der Westwand. Die Dreiteilung des Narthex entsprach Mittelschiff u. Seitenschiffen im Naos. Nur in Kirche F u. auf der Nordseite von Kirche A hatte der Narthex eine tatsächliche ‚Verteilerfunktion' u. bot auch Zugang zu Seitenräumen. Obwohl nicht direkt vom Narthex aus zugänglich, sind bei den Kirchen B, C u. D doch die Annexräume an die Atrien angefügt. – Die Gliederung des Raumes zwischen Atrium u. Kircheninnerem unterschied sich bei den Kirchen E u. J von den oben besprochenen Narthexanlagen; nur die Anlage der Kirche B scheint denjenigen von E u. J ähnlich (wenn auch komplizierter). In diesen Kirchen war der Pseudonarthex zum Atriumshof hin wahrscheinlich offen u. nicht klar durch Türen abgesondert; hier lassen sich statt dessen im Durchgang zum Mittelschiff Türen rekonstruieren (s. o. Sp. 662). Damit lag die Trennung von Außen- u. Innenraum zwischen dem Pseudonarthex u. dem Mittelschiff (Guyon / Cardi 77f. 82; Duval u. a. 124/9). Die Unterschiede zwischen den Narthexanlagen der dreischiffigen Basiliken u. dem Pseudonarthex der Kirchen B, E u. J spiegeln nicht nur die jeweiligen Grundrisse der Naoi wider, sondern können auch auf unterschiedliche Auffassung u. Benutzung der Vestibüle vor den Mittelschiffen hinweisen. Dies könnte wiederum auf einen eher allgemeinen Unterschied bzgl. Funktion u. Kult der beiden Kirchengruppen deuten, doch zögert man, nur aufgrund von Grundrißdetails Schlüsse auf die Liturgie zu ziehen.

5. Annexbauten, Seitenräume. In den Kirchen B, E u. J flankierten kleine Räume den Pseudonarthex. Bei Kirche E u. J bestand eine direkte Verbindung zwischen Hof u. Pseudonarthex; die Seitenräume waren nur von diesem aus zugänglich. Dagegen verstellten in Kirche B Schrankenplatten den Zugang vom Hof in den Pseudonarthex. Hier konnten die Seitenräume nur von den Atriumshallen aus betreten werden. Guyon / Cardi 76/8 äußerten die Ansicht, daß ein direkter Zugang von den Räumen seitlich des Pseudonarthex über die Räume des östl. Trapezoids in die Flügel des kreuzförmigen Naos möglich war. Wegen ihrer Durchgangsfunktion konnten erstere wahrscheinlich nicht als Pastophorien genutzt werden. Diese müssen deshalb im nordwestl. Annex oder in den Eckräumen des östl. Trapezoids

vermutet werden. Nimmt man für die Eckräume diese Funktion an, haben sie wohl nur auf einer, wahrscheinlich der westl., Seite Eingänge besessen, u. man hat den Naos vermutlich durch den mittleren Eingang vom Pseudonarthex aus betreten. – Die massiven Mauern von Pseudonarthex u. Annexen machen bei Kirche J die vorgeschlagene Rekonstruktion von Türmen über den Annexräumen (u. einem zweiten Stock über dem Pseudonarthex) sehr viel wahrscheinlicher als bei den Kirchen E oder B. Außerdem liefert die erhöhte Lage außerhalb der Befestigung bei Kirche J einen einleuchtenderen Grund für Wachtürme oder ein Verteidigungselement in der Anlage.

6. Innenraum. Die Presbyterien lagen normalerweise mindestens eine Stufe höher als das Mittelschiff. Neben dem dreigeteilten Sanktuarium der Kirche A (V. Popović, Signification 291/306; Duval, Architecture 407/9) blieben auch andere Merkmale von liturgischer Bedeutung erhalten. So fällt das verhältnismäßig flache Sanktuarium der Kirche D auf. Für seitliche Priesterbänke gab es hier keinen Platz (s. o. Sp. 659); sie hätten die Verbindung zwischen den Seitenschiffen u. dem Pseudoquerschiff verstellt. Der Unterschied zwischen diesem Presbyterium u. den tieferen der anderen Kirchen (mit Platz für seitliche Priesterbänke u. dem Altar im Westen der Apsis) spricht für die Möglichkeit, daß das Sanktuarium der Kirche D eine liturgische Einrichtung widerspiegelt, die älter ist als die der modernisierten Sanktuarien in Caričin Grad. – In den anderen Kirchen ist das Sanktuarium wesentlich tiefer, d. h. die Apsis u. ein rechteckiger Raum vor ihr nehmen mehr von der Länge des Mittelschiffes in Anspruch. Zwei noch erhaltene Blöcke des Chorschrankenfundamentes in Kirche E lassen erkennen, daß das Sanktuarium den gesamten Raum östlich der seitlichen Exedren einnahm. In Entsprechung dazu wird das Presbyterium in Kirche B den ganzen östl. Flügel ausgefüllt haben. In Kirche J können die ungefähren Ausmaße des Sanktuariums anhand des Fußbodenbelags erschlossen werden (s. o. Sp. 662). Größe u. Gliederung des Presbyteriums hätten in den Kirchen B, E u. J vergleichbare Bänke zugelassen wie in A, F u. G. Die Fundamente einer Mauer am Anfang der Apsis von A u. E lassen eher eine erhöhte Plattform in der Apsis vermuten als ein getrepptes Synthronon. – In den Kirchen D u. J lassen sich auf der Südseite des Mittelschiffes Ambonen nachweisen.

c. Zur Funktion der Kirchen. Während die acht bzw. neun Kirchen, die in Caričin Grad entdeckt wurden, an sich keine ungewöhnliche Anzahl für eine spätantike Stadt darstellen, gab die Bandbreite ihrer Grundrisse Anlaß zu verschiedenen Thesen bzgl. ihrer individuellen oder gemeinsamen Funktion u. Herkunft (A. Grabar, L'architecture balkanique avant et après les invasions à la lumière des découvertes récentes: CRAcInscr 1945, 270/6; D. Stričević, The diakonikon and the prothesis in early Christian churches: Starinar NS 9/10 [1958/59] 61/6 [serb., mit engl. Res.]; ders., Église aO. [o. Sp. 660]; Hoddinott 193/200. 204/20; A. Frolow, Le bassin de la grande basilique de Caričin Grad: RevÉtGr 82 [1969] 89/102; Mano-Zissi 701/10; V. Popović, Signification; Kondić / Popović 147/58. 172/5. 358/63. 375/7; Sodini; ders., Note sur deux variantes régionales dans les basiliques de Grèce et des Balkans: BullCorrHell 99 [1975] 581/8; Duval, Architecture). Aus der Lage der Kirchen B, C u. D an den Hauptstraßen, die zur Kirche A auf der Akropolis führen, leitete V. Popović, Signification 308f seine These einer liturgischen Zeremonie ab, in der sich eine Prozession durch die Stadt bewegte u. dabei jeweils an den Stationen bzw. Kirchen entlang der Strecke anhielt. Zumindest für die dritte Phase der Stadt, in der diese keine geschlossene Einheit mehr bildete, wurde aber auch ihre Gliederung in Viertel oder Nachbarschaften mit jeweils eigener Kirche in Betracht gezogen (I. Popović 305). – Bei den vier Bestattungen in Basilika F u. den dreien in Kirche B handelt es sich vermutlich um die Grablegen höherstehender Gemeindemitglieder oder Kleriker. Als Zeichen der Ehrerbietung wurden sie in Kirchen, die in Gebrauch waren, innerhalb der Befestigung bestattet. Die Verbindung von Kirche F mit den Principia läßt bei diesen vier Bestattungen an Militärkommandanten der Stadt denken. Das einzelne, schlecht datierte Grab in Kirche E außerhalb der Mauern reicht nicht aus, um diesem Gebäude hauptsächlich sepulkrale Funktion zuzuschreiben. – Im Gegensatz zu früheren Städten wurden die Kirchen in Caričin Grad nicht über paganen Tempeln oder über Synagogen errichtet. Auch erinnern sie

nicht an Stätten christlicher Martyrien innerhalb der Stadt u. erheben sich nicht über Märtyrer- oder Heiligengräbern vor der Stadtmauer. Die Stadt war wohl auch kein Pilgerziel außer für die loyalen Untertanen, die den Geburtsort des Kaisers zu besuchen wünschten.

B. BAVANT, La ville dans le nord de l'Illyricum. Pannonie, Mésie I, Dacie et Dardanie: Villes 245/88. – B. BAVANT / V. KONDIĆ / J.-M. SPIESER (Hrsg.), Caričin Grad 2. Le quartier sud-ouest de la ville haute (Belgrade 1990). – A. DEROKO / S. RADOJČIĆ, Les fouilles archéologiques de Caričin Grad en 1947: Starinar NS 1 (1950) 119/42 (serb., mit frz. Res.). – H.-D. DÖPMANN, Zur Problematik von I. P.: J. Gjuzelev / R. Pillinger (Hrsg.), Das Christentum in Bulgarien u. auf der übrigen Balkanhalbinsel in der Spätantike u. im frühen MA = Miscell. Bulgarica 5 (Wien 1987) 221/32. – N. DUVAL, L'architecture religieuse de Tsaritchin Grad dans le cadre de l'Illyricum oriental au 6e s.: Villes 399/481; L'urbanisme de Caričin Grad. Une ville artificielle et ses bâtiments d'apparat. Une spécificité locale ou une étape décisive dans la typologie des principia militaires?: AntTard 4 (1996) 325/39. – N. DUVAL / V. POPOVIĆ (Hrsg.), Caričin Grad 1. Les basiliques B et J de Caričin Grad. Quatre objects remarquables de Caričin Grad. Le trésor de Hajdučka Vodenica = CollÉcFrançRome 75 (Rome 1984). – N. DUVAL u. a., L'église J, au sud de la ville dite ‚basilique à une nef': Duval / Popović 91/146. – M. FALLA CASTELFRANCHI, Art. Caričin Grad: EncArteAnt II° Suppl. 1 (1994) 887/90. – C. FRAZEE, The popes and the Balkan churches. Justinian to Gregory the Great, 525–604: Byz. Forsch. 20 (1994) 45/57. – A. GRABAR, Les monuments de Tsaritchin Grad et I. P.: CahArch 3 (1948) 49/63. – B. GRANIĆ, Die Gründung des autokephalen Erzbistums von I. P. durch Kaiser Justinian I iJ. 535 nC.: Byzant 2 (1925) 123/41. – J. GUYON / G. CARDI, L'église B, dite ‚basilique cruciforme': Duval / Popović 1/90. – R. F. HODDINOTT, Early Byz. churches in Macedonia and southern Serbia (London 1963). – V. KONDIĆ / V. POPOVIĆ, Caričin Grad. Site fortifié dans l'Illyricum byz. (Beograd 1977) (serb.-frz.). – L. MAKSIMOVIĆ, L'Illyricum septentrional au 6e s.: Zbornik radova Vizantološkog instituta 19 (1980) 17/57 (serb., mit frz. Res.). – D. MANO-ZISSI, Art. I. P. (Caričin Grad): RealLexByzKunst 3 (1978) 687/717. – R. A. MARKUS, Carthage. Prima Justiniana. Ravenna. An aspect of Justinian's ‚Kirchenpolitik': Byzant 49 (1979) 277/302, bes. 289/92. – I. NIKOLAJEVIĆ, La décoration architecturale de Caričin Grad: Villes 483/99. – I. NIKOLAJEVIĆ-STOJKOVIĆ, La décoration architecturale sculptée à l'époque du basempire en Macédoine, en Serbie, et au Monténégro = Acad. Serbe des sciences Monogr. 279 (Beograd 1957) (serb., mit frz. Res.). – V. PETKOVIĆ, Les fouilles de Tsaritchin Grad: CahArch 3 (1948) 40/8. – CH. PIETRI, La géographie de l'Illyricum ecclésiastique et ses relations avec l'église de Rome (5e/6e s.): Villes 21/62. – I. POPOVIĆ, Les activités professionnelles à Caričin Grad vers la fin du 6e et le début du 7e s., d'après les outils de fer: Bavant / Kondić / Spieser 269/306. – V. POPOVIĆ, L'inscription grecque de Caričin Grad et le problème de l'identification de Justiniana Première: Glas. Skrpska Akademia Nauka 360 (Beograd 1990) 53/108 (serb., mit frz. Res.); Les monnaies romaines de Tsaritchin Grad: Numizmatičar 3 (1980) 121/8 (serb., mit frz. Res.); La signification historique de l'architecture religieuse de Tsaritchin Grad: Corsi Ravenna 26 (1979) 249/311; Les témoins archéologiques des invasions avaro-slaves dans l'Illyricum byz.: MélÉcFrançRome Antiquité 87, 1 (1975) 445/504. – J.-P. SODINI, Les dispositifs liturgiques des basiliques paléochrétiennes en Grèce et dans les Balkans: Corsi Ravenna 31 (1984) 441/73. – J.-M. SPIESER, Caričin Grad, ville nouvelle: J.-L. Huot (Hrsg.), La ville neuve, une idée de l'antiquité? (Paris 1988) 221/32. – D. STRIČEVIĆ, I monumenti dell'arte paleobizantina in rapporto con la tradizione antica ed all'arte medioevale nelle regioni centrali dei Balcani: Zbornik radova Vizantološkog instituta 8 (1964) 399/415. – VILLES et peuplement dans l'Illyricum protobyzantin = CollÉcFrançRome 77 (Rome 1984). – N. VULIĆ, Où était I. P.?: MusBelge (1928) 65/71.

Carolyn S. Snively
(Übers. Sabine Schrenk).

Iustinianus (Kaiser).

A. Vorbemerkung 669.
I. Primärquellen 670.
II. Sekundärquellen 670. a. Außenpolitik 670. b. Kirchengeschichte 672. c. Innenpolitik 672.

B. Zur Person des Iustinianus u. der Theodora.
I. Iustinianus. a. Bis 527 nC. 673. b. Nach 527 nC. 675.
II. Theodora. a. Leben 677. b. Als ‚Mitregentin' 678. c. In der iustinian. Gesetzgebung 680.

C. Ereignisgeschichtlicher Überblick 681.
I. Chronologischer Abriß der Außenpolitik 681. a. Perserkrieg (527/32) 681. b. Vandalenkrieg (533/35) 682. c. Gotenkrieg (ab 535) 683. d. ‚Mehrfrontenkrieg' (ab 540) 683.
II. Religion im Dienste der Außenpolitik 686.

III. Chronologischer Abriß der Innen- u. Kirchenpolitik 688. a. Iustinianus' Kompromißbemühungen 689. b. Drei-Kapitel-Streit 694. c. Konzil v. Kpel vJ. 553 697. d. Folgen des Konzils 699. e. Iustinianus' Bautätigkeit 701.

D. Regierungsmaßnahmen im Spiegel der Gesetzgebung.
I. Allgemeine Charakterisierung der Gesetzgebung des Iustinianus 703. a. Codex Iustinianus, Institutiones u. Digesta 703. b. Novellae 705. c. Rechtsverständnis u. Intention des Iustinianus 705. d. Gesetzessprache 707.
II. Herrschaftsverständnis u. Regierungsmaximen. a. Traditionelle Elemente 708. b. Spezifizierungen in den Novellen 709.
III. Reichsverwaltung. a. Allgemeine Verwaltungskriterien 711. b. Maßnahmen für Kpel 713. c. Provinzverwaltung 715. 1. Änderungen 716. α. Neueinrichtungen 716. β. Zusammenlegungen 717. γ. Teilungen bzw. Kompetenzbeschneidungen 718. δ. Rangerhöhungen 718. ε. Widerruf eigener Maßnahmen 719. ζ. Begründungen der Maßnahmen 720. d. Kommunalverwaltung 721.
IV. Rechtspflege 721.
V. Wirtschafts- u. Steuerpolitik 723. a. Kritik 724. b. Wirtschaftliche Erleichterungen 725.
VI. Familiengesetzgebung 727. a. Frauen 727. b. Ehe 728. c. Kinder 729.
VII. Sozialgesetzgebung 730. a. Schutz sozial Schwacher 730. b. Überwachung öffentlicher Moral 731.
VIII. Kirchliche Gesetzgebung. a. Innerkirchliche Maßnahmen. 1. Orthodoxie als staatliche Aufgabe 733. 2. Rechtsstellung der Kirchen. α. Cod. Iust. 734. β. Spätere Bestimmungen 735. 3. Klerus u. andere geweihte Personen 736. 4. Sonderstellung Kpels in der kirchlichen Gesetzgebung 738. b. Gesetzgebung gegen Heterodoxe. 1. Heiden 739. 2. Juden 740. α. Cod. Iust. 1, 9 u. Cod. Theod. 16, 8f 740. β. Einzelbestimmungen 741. aa. Einschränkungen 741. bb. Schutz 742. cc. Verschärfungen 742. dd. Schriftlesungssprache u. Pesachtermin 743. γ. ‚Jüdisch' als Schimpfwort 744. 3. Häretiker 744. α. Cod. Iust. 1, 5 744. aa. Definition 745. bb. Einzelbestimmungen 745. β. Novellen 747. γ. Ergebnis 748. c. Kirche - Staat: Die Multifunktionalität des Bischofs 748. 1. Verflechtung von Kirche u. Staat 749. 2. Bischöfliche Aufsicht über weltliche Beamte 750. 3. Weltliche Aufsicht über Bischöfe 752.
IX. Iustinianus als Theologe 752. a. Cod. Iust. 1 752. b. Separate Traktate 754.

E. Das Bild des Iustinianus in der Überlieferung 755.

A. Vorbemerkung. Die literarischen Quellen zu I. (zu den nichtliterarischen Überresten J. Karayannopoulos / G. Weiss, Quellenkunde zur Gesch. von Byzanz 2 [324/1453] [1982] 300f mit Lit.) lassen sich in zwei Kategorien fassen: Neben den zeitgenössischen u. späteren antiken Autoren historischer u. anderer literarischer Genera, die über den Kaiser direkt oder indirekt informieren (s. unten), sind es vor allem die Äußerungen des I. selbst. Entsprechend den beiden Quellenkategorien gliedert sich die Darstellung im folgenden in einen eher ereignisgeschichtlichen Überblick anhand der antiken Historiographen (s. u. Sp. 681/703) u. eine grundrißartige Darstellung ausgewählter Regierungsmaßnahmen anhand der Kaisergesetze (s. u. Sp. 703/52).

I. Primärquellen. Die Äußerungen des I. in seinen Gesetzen, weniger in seinen Briefen u. theologischen Schriften (s. u. Sp. 672. 735/5), lassen einen Einblick in sein politisches u. religiöses Denken zu. Sie enthalten zwar keine ‚Selbstoffenbarungen' über den Menschen I., etwa nach Art der ciceronianischen Briefe, u. waren von vornherein auf propagandistische Wirkung abgestellt, sind aber authentische Zeugnisse zur politischen u. religiösen Regierungskonzeption des Kaisers u. wohl auch teilweise von ihm selbst (mit-) verfaßt (Procop. [s. u. Sp. 670f] hist. arc. 14, 3; vgl. Cod. Iust. 3, 28, 35 pr.; Hunger, Prooimion 41f; Schindler 3f; Honoré; ders.: JournRomStud 65 [1975] 107/23; eigenhändige Unterschrift des Kaisers ist vermerkt Nov. Iust. 7. 13. 42. 69. 121. 141). Besonders in den in vollständiger Form nach I.' Tod gesammelten Novellen liegen einzigartige Quellen hierzu vor. Die Einzigartigkeit ist jedoch primär quantitativ bedingt, weniger inhaltlich (von juristischen Spezialregelungen abgesehen). Originalität wird nur gelegentlich angestrebt, prinzipiell mehr, zumindest verbal, die Fortführung u. Verbesserung einer Tradition, die die röm. Gesamtgeschichte u. nicht nur die ‚christl.' im Blick hat (s. u. Sp. 703/7).

II. Sekundärquellen. Zur Quellenlage des 6. Jh. nC. liegt Karayannopoulos / Weiss aO. 2, 279/301 vor, so daß auf die wichtigsten Autoren hier nur kurz eingegangen wird.

a. Außenpolitik. Hauptquelle ist Procopius (dazu B. Rubin: PW 23, 1 [1957] 273/599) mit seinen acht Büchern Ἱστορίαι über die Kriege gegen die Perser (bis 549 nC.), Vandalen (bis 546; Fortsetzung bis 548 bietet *Coripps Dichtung Johannis seu de bellis Libycis; s. u. Sp. 684), Goten u. auf dem Balkan-

(bis 551) u. über die Kriegsschauplätze in Italien, an der Donau u. in Persien (bis 552; s. u. Sp. 681/8). In dieser Darstellung, für die Procop, σύμβουλος (consiliarius) bzw. πάρεδρος (assessor) des Feldherrn Belisar, als Augenzeuge berichtet oder auf erstrangige Quellen zurückgreifen kann, erscheint I. eher im Hintergrund, allerdings als ein durchaus fähiger Herrscher, der die diplomatischen u. militärischen Fäden in der Hand hat. Dagegen bietet seine ‚Geheimgeschichte' (Ἀνέκδοτα / Historia arcana; vor der Suda nicht erwähnt; Evans 4f) ein Zerrbild von I. u. Theodora ebenso wie von Belisar u. seiner Frau Antonina. Die Abfassungszeit ‚nach 32 Jahren iustinianischer Herrschaft' (hist. arc. 18, 33; 23, 1; 24, 29. 33) war entweder um das Jahr 551 oder 559 u. hängt vom Beginn der Zählung (518 oder 527) ab. Als Motiv für die Abfassung vermutet Beck (Kaiserin 152/8) Haß eines gescheiterten Bildungskarrieristen mit Frauenängsten. Die etwa 553/54 nC. entstandenen ‚Bauten' Procops (Περὶ κτισμάτων / Aedificia; zur Abfassungszeit Evans 4, der aed. 1 vor den 7. V. 558 [Teileinsturz der Hagia Sophia], den Rest später datiert) erscheinen auf den ersten Blick als Enkomion auf I. Für den (antiken wie modernen) Kenner der Historia arcana allerdings konterkarieren sie an vielen Stellen die angeblich positiven Maßnahmen des Kaisers in einer offenbar ironischen oder infamen Weise. So stellt die Beschreibung der Hagia Sophia des Paulus Silentiarius (Ἔκφρασις τοῦ ναοῦ τῆς Ἁγίας Σοφίας) wohl den einzigen ungetrübten Panegyrikus auf I. dar, während neben Procop auch die übrigen Quellen mehr oder minder starke Kritik an I.' Regierung üben. Für die politischen Ereignisse nach 552 nC. sind einschlägig: Agathias (Historiae vJ. 552/59, unvollendet), die Weltchronik des Joh. Malalas (bis 563, ursprünglich wohl bis 574), die Frg. des Menander Protector (558/82) sowie die Chronik des Marcellinus Comes (bis 548), ferner insgesamt zur Ereignisgeschichte der Zeit das Chronicon paschale u. die Chronographie des Theophanes Confessor (Komm. u. engl. Übers. C. Mango / R. Scott / G. Greatrex [Oxford 1997]). Die Varia *Cassiodors enthalten im 10. Buch Briefe der Amalaswintha (var. 10, 1. 8 vJ. 534), des Theodahat (ebd. 2 vJ. 534; 9. 15. 19. 22. 25f vJ. 535) u. des Witigis (ebd. 32 vJ. 536) sowie einen Brief des röm. Senats an I. (ebd. 11, 13). Gregor I erwähnt in einem Brief vom August 599, daß durch einen Brand im röm. *Archiv (cartofilacium) sämtliche Dokumente des I., besonders vertragliche Vereinbarungen zwischen Byzanz u. den Westgoten, vernichtet wurden (ep. 9, 229 [MG Ep. 2, 225]).

b. Kirchengeschichte. Aus dem engeren Bereich der Kirchengeschichte seien folgende Quellen genannt: die Historia ecclesiastica des Evagrius (für die Zeit 431/593 nC.), das Breviarium causae Nestorianorum et Eutychianorum des Liberatus (um 560 verfaßt, behandelt den Monophysitenstreit 428/544 nC. mit deutlicher Polemik gegen den röm. Bischof Vigilius), die Chronik des Victor Tonnenensis (444/566 nC.: MG AA 11, 184/206) u. Facundus v. Hermiane (Pro defensione trium capitulorum; um 550 verfaßt). Wichtig sind ferner Eustratius' Vita des Patriarchen Eutychius v. Kpel (552/65 u. 577/82) als Hauptquelle für den Aphthartodoketismus (s. u. Sp. 700) u. Cyrill v. Scythopolis mit der Vita des Theodosius u. besonders der des Sabas (439/532). Die Konzilsakten vJ. 553 (AConcOec 4, 1/2) beleuchten einen Teil der theologischen Auseinandersetzungen der Zeit. Die Collectio Avellana (S. Döpp: o. Bd. 18, 1377) enthält zahlreiche Schreiben des I.: Aus der Zeit vor der Kaisererhebung stammen Coll. Avell. 147. 162. 187f. 191. 196. 200. 235 u. 243, alle an Hormisdas aus den Jahren 519/20. Als Kaiser richtete I. ein Glaubensbekenntnis an Agapet (ebd. 89: de fide vom 16. III. 536; s. u. Sp. 692. 755). Briefe der Päpste Johannes, Agapet u. Vigilius an Kaiser I. sind Coll. Avell. 82/4. 88 u. 91f. Für die Auseinandersetzung Kpels mit dem röm. Bischof unter I. hat der röm. Liber pontificalis einen gewissen Quellenwert.

c. Innenpolitik. Hierzu, besonders zur Verwaltung u. Rechtsprechung, bieten neben den Gesetzeskorpora des Cod. Iust. u. der Nov. Iust. (s. u. Sp. 703/5) folgende Autoren wichtige Informationen: Joh. Lydus Περὶ ἀρχῶν τῆς Ῥωμαίων πολιτείας (De magistratibus) vJ. 559; der Συνέκδημος des Hierocles (geschrieben vor 535 nC.; Verzeichnis der weltlichen administrativen Gliederung der Zeit); eine Τάξις προκαθεδρίας τῶν ὁσιωτάτων πατριαρχῶν (Descriptio orbis Romani) des Georgius Cyprius vom Anfang des 7. Jh. (Karayannopulos / Weiss aO. 2, nr. 161; ab Z. 530 im Anschluß an Basilius v. Jalimbana: ebd. nr. 255), die Rückschlüsse auf die kirchliche Gliederung des 6. Jh. zuläßt. – Die

iustinian. Münzen haben insgesamt einen beschränkten historischen Aussagewert (ebd. 300), spiegeln aber in gewissem Maße außen- u. innenpolitische Ereignisse wider: Den Eroberungen folgen neue Münzemissionen in *Karthago u. (ab 554) im span. Militärdistrikt (wohl aus Cartagena: C. Morrisson, Catalogue des monnaies byzantines de la Bibliothèque Nationale 1 [Paris 1970] 121; W. Hahn, Moneta Imperii Byzantini 1 [Wien 1973] 52). Belisars Triumph iJ. 534 (s. u. Sp. 682) war vermutlich Anlaß für eine besondere Goldmünze. Die Vorschriften Nov. Iust. 47 vJ. 537 (s. u. Sp. 711) über die künftige Datierung nach Regierungsjahren realisieren die Münzen ab 538. Die Wandlung des Kaiserbildes von der ¾-Wendung mit Lanze zur Frontstellung mit *Kreuz-Globus (s. u. Sp. 757) mag gewisse Änderungen des kaiserlichen Selbstverständnisses ausdrükken. – Einige lat. Papyri enthalten wichtige Informationen zum iustinian. Italien (J.-O. Tjäder, Die nichtliterarischen lat. Papyri Italiens aus der Zeit 445/700 1 [Lund 1955]; 2 [Stockholm 1982]). Für die Handelsbeziehungen zwischen Byzanz u. dem Osten ist die ‚Christl. Topographie' des Cosmas Indicopleustes von einer gewissen Bedeutung (SC 141. 159. 197; W. Wolska-Conus, Art. Geographie: o. Bd. 10, 185/7). Zur Prosopographie der iustinian. Zeit s. ProsLatRomEmp 2. 3A/B.

B. Zur Person des Iustinianus u. der Theodora. I. Iustinianus. a. Bis 527 nC. I.' voller Name, Flavius Petrus Sabbatius I., ist nur auf drei Konsulardiptychen erhalten (Dessau nr. 1307). Wenn nach Zosimus (hist. 14, 5, 40) u. Georg. Cedrenus (hist. comp. 642 [PG 121, 700B]) I. bei seiner Kaisererhebung (1. IV. 527) 45 Jahre alt war, fällt seine Geburt in den Zeitraum vom 2. IV. 481 bis 1. IV. 482. Der Geburtsort Taurisium lag nahe dem Kastell Bederiana in der Provinz *Dacia Mediterranea (Procop. aed. 4, 1, 17; Nov. Iust. 11 pr.), woher sein Onkel *Iustinus stammte (daher die unpräzise Angabe Joh. Mal. chron. 18, 1, 425 [PG 97, 628A], auch I. sei [wie Iustin] ‚Thraker aus Bederiana'; Chron. pasch. zJ. 518 [PG 92, 857A]; K. Rosen, Art. Iustinus I: u. Sp. 765). Von daher deutet die mütterliche Seite der Familie auf thrakische Herkunft (Procops Angabe hist. arc. 6, 2 als ‚illyrisch' ist wohl mehr geographisch gemeint; gegen Rubin 1, 81), ebenso wie der väterliche Name Sabbatius thrakisch ist (hist. arc. 12, 18; Theophan. Conf. chron. zJ. 531/32 [1, 183 de Boor]; vgl. auch Vasiliev 43/52; ebd. 59f zu Spekulationen über den Namen der Mutter Bigleniza = lat. Vigilantia; ob die Charakterisierung der Thraker Nov. Iust. 26 [s. u. Sp. 719] als tapfer u. kriegerisch ein besonderes Lob enthält, sei dahingestellt). Kirchlich gehörte Taurisium zum röm. Patriarchat (Nov. Iust. 11, 6f; 131, 3); die genaue Lage (ob näher an Naissos oder Scupi) ist unklar (zur Diskussion zB. Vasiliev 52/9). I. ließ Taurisium später zur ‚Vier-Türme-Festung' (Τετραπυργία) ausbauen u. daneben eine neue Stadt, *Iustiniana Prima, errichten (Procop. aed. 4, 1, 17). Als Kaiser zeigte er eine besondere Hochschätzung der lat. Sprache (Nov. Iust. 7, 1; 13 pr.; 15 pr.; 22, 2 pr.; 30, 5 pr.; 66, 1, 2; 69 pr.; 146, 1 pr.). Ob allerdings die Bezeichnung des Latein als πάτριος φωνή ebd. 7, 1 ‚Muttersprache' bedeutet oder die herkömmliche Sprache des röm. Reiches, bleibt umstritten (gegen ‚Muttersprache' Diehl, Justinien 256_4; Stein / Palanque 276_1; dafür Honoré 25_{272}). Zu Geschwistern, Neffen u. Nichten ProsLatRomEmp 2, 646. 1315 nr. 10. Über I.' Erziehung u. Ausbildung wissen wir nichts. Die von Rubin 1, 84 gezogenen Parallelen zu einem wohl entfernten Verwandten Germanus, den I. später erziehen ließ (Agath. hist. 5, 21, 2/23, 5; ProsLatRomEmp 3A, 528 nr. 4), sind zwar nicht unplausibel, aber letztlich ohne Beweiskraft. Unklar bleiben die Quellen, aus denen die Fredegar-Chronik (2, 62 [MG Script. rer. Mer. 2, 85/8]) ihr merkwürdiges Wissen über die Jugend I.', Belisars u. der ‚Antonia' (gemeint wohl Antonina) bezieht. – Die militärisch-politische Karriere über den Dienst in den Gardetruppen am Kaiserhof entspricht der seines Onkels *Iustinus I. Im Jahr 519 trug I. den Titel comes (Coll. Avell. 162), vor seinem ersten Konsulat iJ. 521 zusammen mit Valerius (CIL 5, 6464; 12, 4083; 13, 300) wurde er mag. equitum et peditum praesentalis (Dessau nr. 1307). In seinem Konsulat soll er 288 000 solidi = 4000 Pfund Gold für öffentliche Belustigungen aufgewendet haben (Marcell. auct. zJ. 521 [MG AA 11, 101]). Damit trug I. selbst zur späteren faktischen Abschaffung dieses Amtes bei (s. u. Sp. 714f). Weitere Konsulate bekleidete er iJ. 528, 533 u. 534 (R. S. Bagnall / Al. Cameron / S. R. Schwartz / K. A. Worp, Consuls of the later Roman empire [Atlanta 1987]). Aus dem Namen ‚I.' u. der Bezeichnung Iustins als ‚unser Vater' (zB. Nov. Iust. 74, 3; 109 pr.;

Inst. Iust. 2, 7, 3: divus Iustinus pater noster) sowie aufgrund von Anth. Pal. 1, 97, 3 nimmt man allgemein eine Adoption durch Iustin an (Vasiliev 61. 93; Rubin 1, 76: im Interesse der Kaiserin Euphemia, um eine Heirat mit Theodora besser verhindern zu können). Av. Cameron (Theodorus τρισέπαρχος: GreekRomByzStud 17 [1976] 282) leitet aus der deminutiven Namensform eine Adoption vor der Kaisererhebung des I. ab. Eine Adoption erscheint aber durchaus nicht zwingend; die Vater-Sohn-Terminologie läßt sich auch traditionell als Ausdruck der Hochachtung vor dem Vorgänger (u. Onkel) erklären. Zur Legitimation seiner Herrschaft (Procop. hist. arc. 9, 52; Const. Porphyr. cerim. 1, 93 [PG 112, 789C]) spielte für I. jedenfalls die Adoption keine Rolle. Die Erhebung zum Mitkaiser am 1. IV. 527 ging wohl nicht von Iustin selbst aus (Procop. hist. arc. 9, 52; Vict. Tonn. chron. zJ. 525 [MG AA 11, 197]: invitus), was auch eher gegen eine Adoption spricht. Von daher muß man die Behauptung, I. sei de facto schon iJ. 519 Kaiser gewesen (so bes. Procop. b. Vand. 1, 9, 5; hist. arc. 6, 19; 9, 50; aed. 1, 3, 3; Cyrill. Scythop. vit. Sab. 68 [170 Schwartz]), mit Vorsicht behandeln. Denn dadurch würde sich auch I.' Verantwortung für die Ermordung von Amantius u. Vitalianus vergrößern (Procop. hist. arc. 6, 27f; Vict. Tonn. chron. zJ. 523 [197]; Marcell. auct. zJ. 520 [101]; PsZach. Rhet. h. e. 8, 2 [CSCO 88/ Syr. 42, 43]). Vielleicht hat hierin die singuläre Nachricht Const. Porphyr. cerim. 1, 93 (aO.), schon iJ. 518 sei I. als Kaiserkandidat im Gespräch gewesen, ihren Ursprung.

b. Nach 527 nC. Nach Iustinus' Tod wurde I. am 1. VIII. 527 Alleinherrscher (ProsLatRomEmp 2, 647f. 650). Die Feiern zum Amtsantritt sollen diejenigen seines ersten Konsulats noch übertroffen haben (Chron. pasch. zJ. 528 [PG 92, 868A]). Eine Beschreibung des Äußeren des Kaisers geben Procop. hist. arc. 8, 12 u. Joh. Mal. chron. 18, 1, 425 (PG 97, 628A): mittlere Statur, rundes, gesundes Gesicht (das er auch nach dem Tod noch gehabt haben soll: Coripp. Iust. 1, 237 [43 Cameron]: non mutans morte colorem; vgl. das Goldmedaillon [Rubin 1 Taf. 8] u. das Mosaik in S. Vitale, Ravenna [s. u. Sp. 678]), lichtes, lockiges u. ergrautes Haar. I. schlief wenig u. war äußerst maßvoll im Essen (Joh. Lyd. mag. 3, 55; Procop. hist. arc. 13, 28/33). Seine Vorliebe galt der ,Blauen' Zirkuspartei (ebd. 7, 1; Joh. Mal. chron. aO.; zu den Zirkusparteien in Kpel insgesamt s. die drastische Schilderung Procop. hist. arc. 7; zu den sog. Calapodius-Akten Chron. pasch. zJ. 532 [873A]; Theophan. Conf. chron. zJ. 531/32 [1, 181/6 de B.] u. u. Sp. 744; Gesamtdarstellung: Al. Cameron 318/33). Fast die gesamte Regierungszeit verbrachte I. in Kpel, selten in Chalkedon. In den Jahren 529, 543 u. 558 ist als Ausstellungsort von Gesetzen auch der Vorort Hebdomon (= Septem [Milliarium]) erwähnt. Nach Ostern 559 befand sich der Kaiser zur Überwachung der ,Langen Mauern' im thrakischen Selymbria (Procop. aed. 4, 9, 12; Theophan. Conf. chron. zJ. 558/59 [1, 234 de B.]), im November 563 (12. Indiktion) besuchte er die Michaelskirche in Germia (Myriangeloi) in Galatien, um ein Gelübde zu erfüllen (ebd. zJ. 563/64 [1, 240]; Browning 247. 250). – Seine volle Kaisertitulatur lautete ab 534 nC.: Imp. Caes. Flav. I. alamannicus gothicus francicus germanicus anticus alanicus vandalicus africanus pius felix inclitus victor ac triumphator semper augustus (zB. Einl. zu den Inst. Iust., zu Const. ,Omnem', ,Tanta', ,Cordi'; griech. Version Nov. Iust. 17; ebd. 42 ab ,Felix': Gloriosus Victoriosus Triumphalis Semper Augustus; frühere Form vJ. 529 Const. ,Summa'). Nach Agath. hist. 1, 4, 3 hat I. auch die Siegerbeinamen Gepidicus u. Langobardicus getragen; der Zusammenhang legt hier nahe, daß es sich um einen Propagandatrick des Frankenkönigs Theudebert (gest. ca. 547/48) gehandelt haben könnte, der eine fränkisch-alamannisch-gepidisch-langobardische Koalition für einen Zug gegen Kpel geplant haben soll, woran ihn nur ein tödlicher Jagdunfall hinderte (ebd. 1, 4, 1/6). – Im Jahr 542 (zum Datum Stein / Palanque 841; Honoré 62/4) wütete eine große Pestepidemie, an der auch I. selbst erkrankte (Procop. b. Pers. 2, 22f; hist. arc. 1, 4; Agath. hist. 5, 10, 1/6; Mich. Syr. chron. 9, 27 [2, 235/40 Chabot]; Georg. Cedren. hist. comp. 676 [PG 121, 736BC]; Evans 160/5). Weitere Epidemien sind für die Jahre 532, 555 u. 558 überliefert (P. Schreiner, Die Byz. Kleinchroniken 2 [Wien 1975] 76). Zahlreiche Erdbeben suchten Ostrom in dieser Zeit heim (Liste: V. Grumel, La chronologie [Paris 1958] 478f; A. Hermann, Art. Erdbeben: o. Bd. 5, 1109/11; Schreiner aO. nr. 1 § 6/ 12). – Unter I. gab es mehrere Usurpationsversuche. Neben dem großen Nika-Aufstand vJ. 532 (Procop. b. Pers. 1, 24; Joh. Mal. chron. 18, 71f, 473/7 [PG 97, 688B/92C];

Chron. pasch. zJ. 532 [PG 92, 872C/89A]; Joh. Lyd. mag. 3, 70; Marcell. auct. zJ. 532 [MG AA 11, 103]; Theophan. Conf. chron. zJ. 531/32 [aO.]; Evagr. h. e. 4, 13 [163 Bidez / Parm.]; Georg. Cedren. hist. comp. 647 [705BC]; zu Verlauf u. Typologisierung Greatrex; Evans 119/25) ist für 537 nC. der Aufstand des Joh. Cottistis überliefert (Procop. b. Pers. 1, 26, 5/12; Marcell. auct. zJ. 537 [105]; ProsLatRomEmp 3A, 639f nr. 24), ferner für das Jahr 562 eine Verschwörung, bei der auch Belisar in Verdacht geriet (Evans 256f; s. u. Sp. 685). – I. starb kinderlos am 14. XI. 565 (ProsLatRomEmp 2, 648). Beigesetzt wurde er im Mausoleum der Apostelkirche in Kpel, wo sein Sarkophag in der Ostapsis stand (zur literarischen Überlieferung G. Downey, The tombs of the Byz. emperors at the Church of the Holy Apostles in Constantinople: JournHellStud 79 [1959] 27/51).

II. Theodora. a. Leben. Zwischen dem Tod der Kaiserin Lupicina-Euphemia (Datum nicht überliefert; ProsLatRomEmp 2, 423 nr. 5) u. der Erhebung zum Mitkaiser am 1. IV. 527 heiratete I. Theodora (ebd. 3B, 1240f nr. 1.; Procop. hist. arc. 9, 53), eine ehemalige ‚Schauspielerin'. Die rechtsgültige Eheschließung verlangte eine Gesetzesänderung, da Senatoren derartige Verbindungen bisher verboten waren (ebd. 9, 51; Cod. Iust. 5, 4, 23, 1/4 [Iustin, vJ. 520/23]; vgl. Nov. Iust. 117, 6 vJ. 542). Angeblich aus Cypern stammend (ebd. 1240), arbeiteten Theodoras Eltern in Kpel im Zirkus, die Mutter als Bühnenschauspielerin, der Vater als Tierpfleger der ‚Grünen' Zirkuspartei (ebd.; zur ‚monophysitischen' Version [Tochter eines Priesters aus Daman bei Kallinikon] Mich. Syr. chron. 9, 20; 11, 5 [2, 189. 419f Ch.]). Das Procop. hist. arc. 9 geschilderte skandalöse Vorleben, über das er bis in Einzelheiten erstaunlich gut Bescheid weiß, zeigt gewisse Parallelen zu seiner Schilderung der Frau Belisars, Antonina (ebd. 1, 11/14), u. scheint stark topische Züge gängiger Diskriminierung zu enthalten (Beck, Kaiserin 92/6. 136). Äußere Schönheit spricht auch Procop der Theodora nicht ab (hist. arc. 10, 11; vgl. aed. 1, 11, 8f: Standbild der Theodora beim Bad Arcadianae auf einer roten Säule zeigt seiner Meinung nach nicht ihre wahre Schönheit u. Würde, die adäquat darzustellen nach Paul. Silent.: Anth. Pal. 16, 77f auch Maler überfordert waren). Vor ihrer Ehe hatte sie einen Sohn, Johannes, u. eine Tochter geboren (ProsLatRomEmp 3B, 1240f); dazu kamen angeblich zahlreiche *Abtreibungen (Procop. hist. arc. 9, 19). Als Kaiserin war sie gerüchteweise in ihren Sklaven Areobindus verliebt (ebd. 16, 11); weitere sexuelle Eskapaden kennt Procop nicht, was er Theodoras Kunst perfekter Geheimhaltung zuschreibt (ebd. 16, 11f). – Sie starb am 28. VI. 548 an Krebs (Vict. Tonn. chron. zJ. 549 [MG AA 11, 202]; ProsLatRomEmp 3B, 1241) u. wurde im Mausoleum der Apostelkirche bestattet (o. Sp. 677). Der trauernde I. soll laut Mich. Syr. chron. 9, 29 (2, 243 Ch.) viel Geld für ihre Seelenruhe ausgegeben haben.

b. Als ‚Mitregentin'. Theodora nahm an I.' Regierung aktiven Anteil (negative Bewertung bes. Procop. hist. arc. 2, 32/6; 9, 54; 10, 6/10; 14, 8; 15, 6; 17, 27/37; b. Pers. 1, 24. 33; hingegen nennt Paul. Silent. descr. Soph. 62 Theodora eine zu Lebzeiten ‚fromme Helferin' des Kaisers [εὐσεβὴς συνεργάτις]). Sie hatte eigene Geheimagenten u. Sondergerichte (Procop. hist. arc. 1, 2; 25, 19) u. nahm offenbar besonders auf weltliche u. kirchliche Personalentscheidungen Einfluß (ebd. 17, 27). Joh. Lydus lobt ihre Güte u. Mildtätigkeit, aber auch die auf sie zurückgehende Entlassung des Prätorianerpräfekten Joh. v. Kappadokien (mag. 3, 69). Joh. Zonaras spricht geradezu von einer ‚Doppelherrschaft', nicht mehr von einer ‚Monarchie' (ann. 14, 6, 1 [PG 134, 1232A]: οὐκ εἰς μοναρχίαν ἡ βασιλεία κατέστη, ἀλλ' εἰς διπλοῦν τὸ κράτος μεμέριστο), da Theodora nicht weniger, sondern mehr als I. vermocht habe. Der Ostgotenkönig Theodahat legte alles, um was er I. bat, zuerst Theodora vor (Cassiod. var. 10, 20; Rubin 2, 87). – Die Kaiserin hatte zwar kein Münzrecht, erscheint aber in den offiziellen Bauinschriften u. Staatssiegeln (Schubart, Justinian 160f; Rubin 1, 110). Die Inschrift in der Kuppel der Hagia Sophia nannte Kaiser u. Kaiserin zusammen als δοῦλοι Christi (Georg. Cedren. hist. comp. 677 [PG 121, 737C/40A]). In den Apsismosaiken von S. Vitale in Ravenna ergänzen sich Kaiserin u. Kaiser bei der Darbringung der Gaben mit Patene u. Kelch (F. W. Deichmann, Ravenna 1 [1969] 241/56; J. Engemann, Art. Herrscherbild: o. Bd. 14, 1010f). Bei der Restauration *Karthagos nach dem Ende der Vandalenherrschaft wurde ein neues öffentliches Bad Theodorianai benannt (Procop. aed. 6, 5, 8/10). Die Bewohner des in der Nähe gelegenen Baga dankten für die von I. gestif-

tete Befestigung ihrer Stadt mit der Umbenennung in Theodorias (ebd. 6, 5, 14); ein Theodorias in Kolchis nennt Agathias (hist. 5, 1, 4). Nov. Iust. 8 notit. 10 erwähnt die neue Provinz Θεοδωριά (s. u. Sp. 717). – Die Beamten wurden auf I. u. Theodora vereidigt (Eidestext Nov. Iust. 8 aE.: Theodora als ‚Teilhaberin der kaiserlichen Macht' [ὁμόζυγος τοῦ αὐτοῦ (scil. Ἰουστινιανοῦ) κράτους]). Die Behauptung Procops allerdings, das kaiserliche Ehepaar habe alles gemeinsam gemacht (hist. arc. 10, 13f. 23), widerlegt er selbst: Nach dem ebd. 15, 7/9 geschilderten Tagesablauf der Kaiserin in ihrem eigenen Palast wäre kaum Zeit für ein ‚Eheleben' gewesen. – Besonders bezüglich der Religionspolitik haben sich schon die Zeitgenossen ihre Gedanken gemacht, wieso es möglich war, daß von I. abgelehnte Glaubensrichtungen bei Theodora ein offenes Ohr u. oft aktive Unterstützung bis hin zur jahrelangen Aufnahme in ihren Palast finden konnten (Evagr. h. e. 4, 10 [160 B./P.]; Joh. Eph. vit. beat. orient. 25 [PO 18, 529]; Victor Tonn. spricht durchgängig von der ‚Partei [factio] der Theodora' in der Religionspolitik, etwa chron. zJ. 529, 537, 539 u. 542 [MG AA 11, 197/200]). Statt der Erklärung Procops, dies sei ein ausgeklügelter Plan gewesen, die Untertanen zu spalten (hist. arc. 10, 15. 23), ist die Antwort vielleicht eher die, daß I. zeit seines Lebens in Glaubensfragen ein ‚Suchender' gewesen ist, trotz mancher rigoristischer u. definitiv anmutender gesetzlicher Glaubensverkündigungen (anders Rubin 1, 113, der aufgrund seiner These, daß Religion u. Expansionspolitik für I. von Anfang an engstens verbunden waren, vom ‚Zickzackweg eines opportunistischen Politikers' redet; Beck, Frühbyz. Kirche 24/30). – Oft hervorgehoben wird Theodoras Haltung im Nika-Aufstand, wo sie angeblich ihrem Gatten den Thron gerettet haben soll (Rubin 1, 111. 116; zurückhaltender Barker 88; mit Recht skeptisch Greatrex 73). Diese nur Procop. b. Pers. 1, 24, 33/8 überlieferte Initiative Theodoras wird dort allerdings als krasser Egoismus u. Ehrgeiz der Kaiserin motiviert, die es nicht habe ertragen können, nicht mehr als ‚Herrin' (δέσποινα) angesprochen zu werden (wesentlich positiver gedeutet: Beck, Kaiserin 39f; Joh. Mal. chron. 18, 71, 476 [PG 97, 692] ist es der spatharius u. praepositus s. cubiculi Narses, der durch **Bestechung I.' Stellung schließlich rettet). – Theodora förderte den Kirchenbau u. machte zahlreiche wohltätige Stiftungen (CIG 8639; Theophan. Conf. chron. zJ. 532/33 [1, 186 de B.]; Joh. Zonar. ann. 14, 7 [PG 134, 1237C]). – Das Urteil der Zeitgenossen über sie könnte gegensätzlicher nicht sein (vgl. zB. das negative des Victor Tonnenensis mit dem positiven des Monophysiten Joh. v. Ephesus, eines Verwandten Theodoras).

c. In der iustinian. Gesetzgebung. Theodoras konkreter Einfluß auf Regierungsmaßnahmen ist schwer zu beweisen. Hilfsmaßnahmen für Prostituierte (*Dirne) dürften auf sie zurückgehen (Joh. mal. chron. 18, 24, 440 [PG 97,649]; Joh. Niciot. chron. 93, 3 [147 Charles]; vgl. u. Sp. 732). Ihre Mitwirkung an bestimmten Gesetzen ist denkbar, läßt sich aber nicht dokumentieren, so zB. Cod. Iust. 1, 4, 33; 5, 4, 29 u. Nov. Iust. 51 zum Thema ‚Frauen u. Theater' (Spruit 404/18; s. u. Sp. 751), nicht ganz ausgeschlossen auch bei Maßnahmen zur vermögensrechtlichen Absicherung von Ehefrauen (zB. Cod. Iust. 5, 3, 20. 12, 29f. 13, 1; 6, 28, 4; 8, 17, 12; erwogen Spruit 420_{90}). – Die Behauptung Rubins, ‚die propagandistischen Vorreden der Gesetze nehmen nur zu oft auf die von Gott geschenkte Gattin Theodora Bezug' (Cod. Iust. 1, 110), trifft nicht zu. Im Cod. Iust. wird Theodora (als Frau des I.) namentlich überhaupt nicht erwähnt; 7, 37, 3, 2f vJ. 531 findet sich ein Hinweis auf viele karitative Schenkungen der Kaiserin; 7, 37, 3, 4 (wie schon 5, 16, 26 vJ. 529) werden die gegenseitigen Schenkungen von Kaiser u. Kaiserin für gültig erklärt. Nov. Iust. 8, 1 vJ. 535 enthält ein Dankeswort des I. an seine Frau (u. an Joh. v. Kappadokien) wegen Hilfestellung in Personalfragen (zum Beamteneid ebd. s. oben); 28, 5, 1 u. 29, 4 (beide vJ. 535) wird auf die alleinige Steuerfreiheit staatlicher u. privater Grundstücke u. Häuser des Kaisers u. der Kaiserin in den Provinzen Hellespont u. Paphlagonien hingewiesen. 30, 6, 1. 11, 1 vJ. 536 regeln die auch schon vorher übliche Zahlung von 50 Pfund Gold (in drei Raten) für die Kaiserin aus dem Steueraufkommen in *Cappadocia, eine Amtsantrittsgebühr des Prokonsuls u. seines Büros. App. Iust. 7, 1 (Pragmatische Sanktion vJ. 554) bestätigt alle Maßnahmen, die die Kaiserin in Italien getroffen hatte. Sonst spielt sie in den Gesetzen keine Rolle. – Es mag offenbleiben, ob die nach 548 nC. drastisch nachlassende Gesetzgebung, die Zunahme theologisierender

Elemente in den späteren Gesetzen u. I.' schließliche Hinwendung zu einem extremen ‚Monophysitismus' (s. u. Sp. 699f) Nachwirkungen Theodoras über ihren Tod hinaus sind.

C. Ereignisgeschichtlicher Überblick. (Bury 75/291; Stein / Palanque 283/368; Jones 1, 271/8. 283/94; Av. Cameron, World 104/27; Vasiliev 254/343; Evans 126/60. 165/82; zu den Perserkriegen Rubin 1, 245/373; zum Vandalen- u. Gotenkrieg ders. 2, 16/58. 73/138. 162/200; zur Entwicklung auf dem Balkan ebd. 138/62.) Die im folgenden gebotenen knappen Hinweise dienen in Verbindung mit der ausführlicheren religionspolitischen Übersicht (s. u. Sp. 688/701) dem Nachweis, daß Außen- u. Innenpolitik (die im wesentlichen aus Religionspolitik bestand) selbständig nebeneinander herliefen, so gut wie keine zeitlichen Abhängigkeiten oder Rücksichten erkennen lassen u. sich zumindest nicht unmittelbar gegenseitig beeinflußt haben.

I. Chronologischer Abriß der Außenpolitik. Vielleicht von den zwei letzten Lebensjahren des I. abgesehen, wurden während der gesamten Regierungszeit permanent Kriege geführt (kompakte Zusammenfassung: Joh. Lyd. mag. 3, 55f). Folgten der erste Perser- u. der Vandalenkrieg zeitlich aufeinander u. könnten den Eindruck erwecken, daß I. Mehrfrontenkriege habe vermeiden wollen (Procop. b. Pers. 1, 26, 2/4), fanden seit etwa 537 nC. mit mehr oder weniger langen Unterbrechungen Kriege an verschiedenen Fronten gleichzeitig statt.

a. Perserkrieg (527/32). Bereits seit I.' Erhebung zum Mitkaiser am 1. IV. 527 gibt es einen neuen Perserkrieg (zum Anlaß [Taufe des Lazenkönigs Tzathius] s. u. Sp. 687). Im Jahr 528 können die Römer auf der *Krim u. im Kaukasusgebiet bei den Lazen u. in *Iberia (II) Einfluß gewinnen (Joh. Mal. chron. 18, 4, 427 [PG 97, 629]; Chron. pasch. zJ. 528 [PG 92, 868B/9A]; Theophan. Conf. chron. zJ. 527/28 [1, 174/6 de B.]); die Tzani werden unterworfen (Procop. b. Pers. 1, 15, 19/25; aed. 3, 6, 1/26; Agath. hist. 5, 1, 2/2, 4), römische Stützpunkte in Sebastopolis u. Pityus errichtet (Procop. aed. 3, 7; H. Brakmann, Art. Iberia II: o. Bd. 17, 37f. 84/6). Etwa gleichzeitig verstärkt sich die röm. Einflußnahme am Südende des Roten Meeres: Der Sarazenenherrscher Abocharabos wird zum Phylarchen ernannt (Procop. b. Pers. 1, 19). Es kommt zu Kontakten mit den Äthiopiern u. den Homeriten (ebd. 1, 20; vgl. W. W. Müller, Art. Himyar: o. Bd. 15, 316/22; **Axomis). Auf persischer Seite macht der lachmidische Sarazenenführer Alamundaros Einfälle ins röm. Reich (Joh. Mal. chron. 18, 16, 435 [641C/4A]; PsZach. Rhet. h. e. 8, 5 [CSCO 88/ Syr. 42, 52/7]; Mich. Syr. chron. 9, 16 [2, 178f Ch.]). Gegen ihn mobilisiert I. den ghassanidischen Sarazenenführer Arethas, der den Königstitel erhält (Procop. b. Pers. 1, 17, 47; ProsLatRomEmp 3A, 111/3). Am 13. IX. dJ. findet in Persien ein Thronwechsel statt: Nachfolger des Kabades wird sein Sohn Chosroes (Tabari chron.: Th. Noeldeke, Gesch. der Perser u. Araber zZt. der Sassaniden [1879] 428f; Procop. b. Pers. 1, 21, 17/23; ProsLatRomEmp 3A, 303/6). Um diese Zeit fallen Hunnen ins röm. Reich ein (Procop. b. Pers. 1, 21, 28). Anfang des Jahres 532 wird zwischen Persien u. Kpel ein Ewiger Friede geschlossen. Die Römer behalten die befestigten Plätze in Lazica (ebd. 1, 22, 16/8; Joh. Mal. chron. 18, 76, 477 [693A]; Marcell. auct. zJ. 533 [MG AA 11, 103]). Die Tzani kommen unter römische Kontrolle (Nov. Iust. 1 pr.; 28 [beide vJ. 535]; Brakmann aO. 85f).

b. Vandalenkrieg (533/35). Im Juni 533 beginnt der Vandalenkrieg: Belisar landet zunächst auf Sardinien u. setzt dann nach Africa über (Procop. b. Vand. 1, 11, 31). Ebenfalls 533 werden in Belisars Auftrag die Balearen durch Apollinarios u. Septem (Meerenge v. Gadeira [Gibraltar]) durch Johannes besetzt (ebd. 2, 5, 6f). Ende März 534 ergibt sich der in die Festung auf dem Mons Papua geflüchtete Gelimer (ebd. 2, 7, 1/17). Anschließend wird Africa zivil u. militärisch neu geordnet (Cod. Iust. 1, 27, 1, 1f vom 13. IV. 534). Im selben Jahr werden die Befestigungen von Ceuta (Septem) an der Straße v. Gibraltar ausgebaut (1, 27, 2, 2). Ende 534 feiert Belisar in Kpel seinen Triumph über die Vandalen, ein ungewöhnliches Entgegenkommen des Kaisers (Downey, Constantinople 87/91). Aus diesem Anlaß wird vermutlich eine besondere Goldmünze geprägt (Georg. Cedren. hist. comp. 649 [PG 121, 707D]; zur Problematik Hahn aO. [o. Sp. 673] 46f; s. o. Sp. 673). Die ‚Judenschätze' (τὰ Ἰουδαίων κειμήλια), die 70 nC. Titus von *Jerusalem nach Rom, dann 455 Geiserich von Rom nach Karthago verschleppt hatte, werden an die christliche Kirche in Jerusalem geschickt (Procop. b. Vand. 2, 9, 1/9). I. erwähnt den

Erfolg in Africa des öfteren in seinen Gesetzen: Nov. Iust. 1 pr.; 8, 10, 2, beide vJ. 535; 30, 11, 2 vJ. 536; App. Iust. 2 vJ. 541 u. 9 vJ. 558. Mit Nov. Iust. 37 vom 1. VIII. 535 erfolgt die kirchliche Neuordnung Africas.

c. Gotenkrieg (ab 535). Im Jahr 535 beginnt I.' längster Krieg gegen die Ostgoten in Italien. Der Kaiser tritt offiziell als Rächer der ermordeten Amalaswintha (Iordan. Get. 59, 305f [MG AA 5, 1, 136]), einer Tochter Theoderichs, u. der Audefleda, Tochter Chlodwigs, auf (Marcell. auct. zJ. 534 [ebd. 11, 104]; zu mutmaßlichen Hintergründen u. Intrigen der angeblich eifersüchtigen Theodora Procop. hist. arc. 16, 1/5; Browning 147; Rubin 2, 82/4. 220_{221}). Die Römer besetzen Dalmatien u. Sizilien (Procop. b. Goth. 1, 5). Am 14. IV. 535 wird mit Nov. Iust. 11 *Iustiniana Prima zur kirchlichen Metropole erhoben; ebd. spielt I. auch auf militärische Erfolge an der Donaufront an. Anfang 536 kommt Papst Agapet I als Gesandter Theodahats nach Kpel (s. u. Sp. 692). Im Jahr 538 belagern Goten u. vom Frankenkönig Theudebert geschickte Burgunder Mailand (Procop. b. Goth. 2, 12). Witigis nimmt durch zwei Gesandte Kontakt zum Perserkönig Chosroes auf, um ihn zum Krieg gegen Kpel zu veranlassen (b. Pers. 2, 2). Aus Kpel kommt weitere Verstärkung der Römer durch Narses (b. Goth. 2, 13, 16/8). Witigis belagert Rimini, das durch Belisar u. Narses entsetzt wird (ebd. 2, 16, 2/24; 17, 12/24). Danach kommt es zum Zerwürfnis zwischen Belisar u. Narses (ebd. 2, 18, 3/29). Im Jahr 539 wird daher Narses wieder abberufen (ebd. 2, 22, 4). Im Winter 539/40 schließt Belisar Witigis in Ravenna ein. Die Goten, mit Witigis unzufrieden, machen Belisar den Vorschlag, das Kaisertum im Westen zu übernehmen. Dieser geht zum Schein darauf ein u. kann so Witigis im Mai 540 (Agnell. lib. pont. Eccl. Rav. 62 [MG Script. rer. Lang. 32]) gefangennehmen (Procop. b. Goth. 2, 29, 17/39; Iordan. Get. 60, 313 [138]).

d. ‚Mehrfrontenkrieg' (ab 540). Belisar wird dann wegen des drohenden Perserkrieges, der im Frühjahr 540 ausbricht, nach Kpel zurückberufen (b. Goth. 2, 30, 1/2; b. Pers. 1, 25, 11; 2, 14, 8; Joh. Zonar. ann. 14, 9 [PG 134, 1249B]). Gleichzeitig kommt es zu Einfällen von Sarazenen unter Alamundarus (Procop. b. Pers. 1, 17, 40f; 2, 15. 16, 6/19). Anfang 542 gibt es erneut persische Einfälle über den Euphrat. Im Sommer wütet die Pest in Kpel, an der auch I. erkrankt (ebd. 2, 23; o. Sp. 676). Belisar u. der zweite magister militum Buzes werden beim Kaiser wegen angeblicher Verschwörung denunziert. Buzes wird 28 Monate im Gefängnis der Theodora in Dunkelhaft gehalten, Belisar seines Kommandos enthoben (Procop. hist. arc. 4, 3/16). 544 wird *Edessa von Chosroes belagert. Dieser Krieg richtet sich aus persischer Sicht, so Procop, gegen den Christengott, nicht gegen I. (b. Pers. 2, 26, 2). Die Perser müssen nach schweren Verlusten abziehen (ebd. 2, 27). – Im Sommer 544 übernimmt Belisar erneut das Oberkommando in Italien (b. Goth. 3, 9, 23. 10, 1), während in Africa, 10 Jahre nach der röm. Rückeroberung, der Maurenkrieg wieder ausbricht (Coripp. Joh. 3, 290 [58 Diggle / Goodyear]). Im Frühjahr 545 kommt es zu einem fünfjährigen Frieden mit Persien gegen römische Zahlungen (Procop. b. Pers. 2, 28, 10f). Ende dJ. bekämpft Narses über die Donau eingefallene Slaven (b. Goth. 3, 13, 24f). Am 17. XII. 546 erobert Totila Rom (ebd. 3, 20, 14/21; Marcell. auct. zJ. 547 [108]). Die Goten ziehen nach der Eroberung u. Plünderung wieder ab. Im Sommer 547 kann Belisar Rom zurückerobern (Procop. b. Goth. 3, 24, 1/34). In Illyrien kommt es zu Slaveneinfällen (ebd. 3, 29). Am 28. VI. 548 stirbt Theodora (ebd. 3, 30, 3; Theophan. Conf. chron. zJ. 547/48 [1, 226 de B.]). Im selben Jahr erringt Joh. Troglyta, Oberbefehlshaber in Africa, auf den Campi Catonis einen Sieg über die Mauren (Coripp. Joh. 8 [165/90 D./G.], der Schluß ist verloren; Rubin 2, 49/58). Ende 548 wird Belisar endgültig aus Italien abberufen (Procop. b. Goth. 3, 35). Eine Verschwörung von Artabanes, Arsakes u. Chanaranges gegen I., die vor Belisars Rückkehr stattfinden sollte, wird aufgedeckt (ebd. 3, 31f). – 548 bricht der Krieg um Lazica aus, der bis 556 dauert. Der Lazenkönig Gubazes fürchtet die pers. Pläne, sich am Schwarzen Meer festzusetzen (b. Pers. 2, 28, 18/23), u. richtet daher ein Hilfegesuch an I. (ebd. 2, 29f). In die Kämpfe werden auch die Tzani verwickelt (Agath. hist. 2, 18, 6f; 3, 19, 8/28, 10; H. Brakmann: o. Bd. 17, 86f). – In Italien kommt es iJ. 550 zur erneuten Eroberung Roms durch Totila (Procop. b. Goth. 3, 36f). Etwa gleichzeitig wird von Einfällen der Bulgaren, Kutriguren, Hunnen, Türken, Avaren u. Slaven berichtet (3, 38; 4, 25). Im Jahr 551 schließen Rom u. Persien einen erneuten Friedensver-

trag (unter Ausklammerung von Lazica) gegen römische Zahlungen (4, 15). In Italien wird 551 Narses neuer Oberkommandierender (4, 21, 6). Im selben Jahr fallen hunnische Kotriguren unter Chinialon auf Anstiftung der Gepiden ins röm. Reich ein (4, 18, 12/7). Gegen sie mobilisiert I. mit Geldzahlungen die (hunnischen) Utiguren unter Sandilchus (4, 18, 18/25. 19, 8/22). Ebenfalls 551 bittet in Spanien der westgotische Gegenkönig Athanagild I. um Hilfe, der dorthin ein Heer unter Liberius sendet (Iordan. Get. 58, 303 [136]). Cordoba, Cartagena u. Malaga werden erobert. Aber später kämpft Athanagild selbst gegen die Byzantiner u. erobert die Städte ‚zum Teil' (ex parte) zurück (Greg. Tur. hist. Franc. 4, 8 [MG Script. rer. Mer. 1^2, 1, 140]). Im Kampf gegen Narses stirbt am 1. X. 552 der Ostgotenkönig Teja den ‚Heldentod' am Vesuv (Procop. b. Goth. 4, 35, 20/30). Es beginnt die Endphase des Gotenkrieges, wobei ab 553 Abwehrkriege gegen Franken u. Alamannen in Norditalien hinzukommen. Die Franken erleiden eine Niederlage, Cumae muß sich den Römern ergeben, der gotische Königsschatz fällt in römische Hände (ebd. 4, 35, 38; Agath. hist. 1, 8/11; Agnell. lib. pontif. eccl. Rav. exc.: MG AA 9, 334f). Mit der ‚Pragmatischen Sanktion' vom 13. VIII. 554 (App. Iust. 7) wird Italien neu geordnet. In Norditalien verbleiben gotische Stützpunkte. – 559 setzen erneut Kotriguren über die Donau u. fallen in Thrakien ein. Trotz der ‚Langen Mauern' muß aller Kirchenschmuck außerhalb Kpels vor den Hunnen gerettet werden. Im Jahr 561 schließen Römer u. Perser einen 50jährigen Frieden, wiederum gegen hohe oström. Zahlungen. Lazica wird römisches Einflußgebiet, es kommt aber zu keiner Einigung über die nordöstlich gelegene Suania; für die Christen im pers. Reich gibt es vertragliche Sonderregelungen (Agath. hist. 4, 30; Men. Prot. frg. 6, 1 Blockley; Theophan. Conf. chron. zJ. 562/63 [1, 239 de B.]; Brakmann aO. 88). – Am 25. XI. 562 wird eine Verschwörung gegen I. aufgedeckt, an der u. a. Gefolgsleute Belisars beteiligt waren. Auch Belisar selbst wird der Verschwörung verdächtigt u. am 5. XII. 562 zu Hausarrest verurteilt (Joh. Mal. chron. 18, 141, 493f [PG 97, 713A/6A]; Theophan. Conf. aO. [238]; Georg. Cedren. hist. comp. 679 [PG 121, 741B]; Joh. Zonar. ann. 14, 9 [PG 134, 1251B]). – Im Jahr 562 kommt es zu einem erneuten Hunneneinfall. Im November dJ. berichtet Narses nach Kpel über die Einnahme der bisher von Goten besetzten Städte Beroia (Verona) u. Bringas (Brescia; Joh. Mal. chron. 18, 140, 492 [712C]; Theophan. Conf. aO. [237]; Georg. Cedren. aO.; laut Agnellus [lib. pontif. eccl. Rav. 79 (MG Script. rer. Lang. 331)] Eroberung Veronas bereits am 20. VII. 561?). Anschließend besiegt Narses den Gotenführer Widin u. den Frankenführer Amingus in Norditalien (Paul. Diac. hist. Langob. 2, 2 [ebd. 73]; Lib. pontif. 63, 2 [1, 305 Duchesne]). Wahrscheinlich kam es erst jetzt zur endgültigen Vertreibung der Goten aus Italien. Am 19. VII. 563 wird Belisar rehabilitiert (Theophan. Conf. aO. [239]; Georg. Cedren. aO.); er stirbt im März 565, im selben Jahr wie I. – 568/69 fallen unter Führung Alboins die Langobarden u. 20 000 Sachsen in Italien ein (Marius. Avent. zJ. 569 [MG AA 11, 238]; Paul. Diac. hist. Langob. 2, 6 [75f]). Nach ebd. 2, 5 (75) soll Narses die Langobarden gerufen haben, weil er mit dem Haß der Römer auf sich nicht fertig wurde, u. wegen Anfeindungen durch die Kaiserin Sophia, die Frau *Iustinus' II (so auch Auct. Havn. extr. 4 [MG AA 9, 337]). Ebenso übergibt nach Hydatius (chron.: ebd. 11, 36) Narses am Ende seines Lebens Alboin Italien, das die Langobarden in über 30 Herzogtümer aufteilen (Paul. Diac. aO. 2, 32 [90]). Den Römern verbleiben nur die Enklaven Rom u. Ravenna u. einige Gebiete in Süditalien u. Sizilien.

II. Religion im Dienste der Außenpolitik. Einen Zusammenhang von Religion u. Außenpolitik behaupten Cyrill v. Scythopolis (vit. Sab. 74 [178f Schw.]) u. Procop (aed. 6, 3, 9. 4, 12). Religiöse Motive werden im Zusammenhang mit folgenden Kriegen genannt: Der Vandalenkrieg gilt auch als Kampf gegen die Arianer (b. Vand. 1, 10). Ein Grund für den Aufstand der Mauren u. von Teilen des röm. Heeres in Africa ist angeblich das Verbot des arianischen Gottesdienstes (ebd. 2, 14, 11/4; vgl. hist. arc. 18, 10). – Ebenso bedient sich die iustinian. Propaganda im Gotenkrieg antiarianischer Parolen. So soll I. besonders die Franken ermahnt haben, als ‚Orthodoxe' zusammen mit Ostrom in Italien zu kämpfen (b. Goth. 1, 5, 8f). – Die christl. Lazen fürchten um ihren Glauben unter persischer Oberhoheit u. wenden sich an Kpel um Hilfe (b. Pers. 1, 12, 2/6). Zu den Äthiopiern u. Homeriten schickt I. um 531 den Gesandten Iulian (ProsLat-

RomEmp 3A, 731f s. v. Iulianus nr. 8). Er soll sie dazu bewegen, wegen ihres christl. Glaubens gegen Persien zu kämpfen (b. Pers. 1, 20, 9/13; W. W. Müller: o. Bd. 15, 318; H. Brakmann, Die Einwurzelung der Kirche im spätantiken Reich v. Aksum [1994] 94f). Der zu den Römern übergetretene pers. Militärführer Narses zerstört auf kaiserlichen Befehl die Heiligtümer der **Blemmyer u. Nobaten in Philae, nimmt die Priester dort gefangen u. schickt die Götzenbilder nach Kpel (Procop. b. Pers. 1, 19, 35/7). – Die Überlieferung kennt ferner eine Reihe von auswärtigen Randvölkern oder Herrschern an der pers. u. african. Grenze, die durch Empfang der christl. Taufe auch politisch an Ostrom gebunden werden oder sich binden wollen. Diese Entwicklung faßt Fowden unter die These vom ‚empire' zum (ersten byz.) ‚commonwealth'. Taufen ganzer Volksstämme oder Städte sind für die Tzani (Procop. aed. 3, 6, 12; b. Pers. 1, 15, 25), die Libyer in Augila (aed. 6, 2, 18f), die *Juden im libyschen Boreion (6, 2, 22f), die Maurusier (Mauren) im libyschen Kidane (6, 3, 9f: freiwillige Bekehrung) u. die Gadabitaner in der Nähe von Leptis magna bezeugt (6, 4, 12: Bekehrung ‚mit allem Nachdruck' [προθυμίᾳ τῇ πάσῃ]). An einzelnen Herrschern, die sich taufen lassen, nennt die Überlieferung folgende: Der Lazenkönig Tzathius (ca. 522/27; o. Sp. 681) empfängt in Kpel die Taufe, wird von I. selbst gekrönt u. heiratet eine Römerin namens Valeriana. Dies soll der Anlaß zur röm.-pers. Feindschaft sein (Joh. Mal. chron. 17, 9, 413f [PG 97, 612f]; Chron. pasch. zJ. 522 [PG 92, 861A/4A]; Joh. Niciot. chron. 90, 40 [137 Charl.]; Theophan. Conf. chron. zJ. 522/23 [1, 168f de B.]; Georg. Cedren. hist. comp. 638f [PG 121, 696BC]; Joh. Zonar. ann. 14, 5 [PG 134, 1229A]; vgl. O. Lordkipanidse / H. Brakmann, Art. Iberia II: o. Bd. 17, 92f: Taufe wohl schon unter Iustinus I). – In der Thebais wird der Nobaditenkönig getauft (Mich. Syr. chron. 9, 31 [2, 266f Ch.]), ebenso der Hunnenkönig Grod (Gordas; ProsLatRomEmp 3A, 557f), der bei seiner Rückkehr zur *Krim aber erschlagen wird, weil er die angestammte Religion abschaffen will (Joh. Mal. chron. 18, 14, 431f [PG 97, 637B/40A]; Theophan. Conf. chron. zJ. 527/28 [1, 175f de B.]; Mich. Syr. chron. 9, 21 [2, 192f Ch.]; Georg. Cedren. hist. comp. 644 [701C/4A]; anders Joh. Niciot. chron. 90, 66f [141]: er habe seinen Bruder Mougel bekehrt). – Der Herulerfürst Greper (Gretes, Graitis) empfängt in Kpel die Taufe (Joh. Mal. chron. 18, 6, 427 [629C]; Theophan. Conf. aO. [174f]; Mich. Syr. aO.; Georg. Cedren. hist. comp. 643 [701A]). Im Zusammenhang der Auseinandersetzung zwischen Homeriten u. Axumiten läßt sich angeblich nach einem Gelübde der sagenhafte König der Axumiten Adad (Andas, Andug; ProsLatRomEmp nicht aufgenommen) taufen (Joh. Mal. chron. 18, 15, 433f [640]; Theophan. Conf. chron. zJ. 542/43 [1, 223]; Georg. Cedren. hist. comp. 656 [716C]; s. aber Brakmann, Einwurzelung aO. 97/107: ‚der getaufte Bezwinger des Judenkönigs'; tatsächlich getauft wird im Verlauf dieser Auseinandersetzungen der südarab. Yaz'aniden-Fürst Simyafa' 'Ašwa' d. Ä. [Smyf' 'šw'; Ἐσιμιφαῖος]: ebd. 90).

III. Chronologischer Abriß der Innen- u. Kirchenpolitik. (Duchesne; Bardy / Bréhier; Haacke; Schwartz, Kirchenpolitik; Beck, Geschichte; ders., Frühbyz. Kirche; van der Wal / Stolte; Evans 183/92; zum Papsttum der Zeit Caspar 193/305.) Das Hauptthema der Kirchenpolitik zZt. des I. ist die nun schon zwei Generationen andauernde Auseinandersetzung um die Beschlüsse des Konzils v. Chalkedon vJ. 451 (Haacke 141/75; zu den theologischen Fragen auch A. Grillmeier, Art. Gottmensch III: o. Bd. 12, 354/64 u. D. Wyrwa, Drei Etappen der Rezeptionsgeschichte des Konzils v. Chalkedon i. Westen: J. van Oort / J. Roldanus [Hrsg.], Chalkedon [Leuven 1997] 147/89). Die Gegner der chalkedonensischen Zwei-Naturen-Lehre werden im folgenden konventionell, aber mit großen Bedenken, pauschal ‚Monophysiten' genannt, was der theologischen Differenziertheit der Diskussion kaum wirklich gerecht wird (vgl. die zu Recht schon von E. Schwartz geäußerten Vorbehalte [AbhMünchen 10 (1934) 171; ders., Kirchenpolitik 276_1]). Daneben spielt kirchenpolitisch der zeitweise neu auflebende Origenismus eine gewisse Rolle. Das Bekenntnis für oder gegen Chalkedon bedeutet immer auch eine positive oder negative Haltung zum röm. Bischof (F. Hofmann, Der Kampf der Päpste um Konzil u. Dogma von Chalcedon von Leo d. Gr. bis Hormisdas [451/519]: Grillmeier / Bacht 2, 13/94). Bei I.' Regierungsantritt hat den röm. Bischofssitz Felix IV (12. VII. 526 / 20. IX. 530) inne. (I. benutzt den Begriff ‚Papst' nur Cod. Iust. 1, 1, 7, 1 [πάπας] u. Nov. Iust. 131, 2f vJ. 545 [für Vigilius, bei

Rangerhöhung von Iustiniana Prima]). Kaiser Iustinus I hatte schon iJ. 518 auf einer Synode in Kpel mit einem Bekenntnis zu Chalkedon das sog. Acacianische Schisma beendet u. war damit zu einer pro-röm. Kirchenpolitik zurückgekehrt (Coll. Avell. 160. 162; eine spätere syr. Überlieferung gibt seiner Frau Lupicina-Euphemia die Schuld daran: PsDionys. Tel-Mahr. chron. zJ. 517/18 [CSCO 507/Syr. 213, 11f]). Die Folge waren Absetzungen u. Vertreibungen von mehr als 50 Bischöfen, darunter des Severus v. Ant., während Timotheus III v. Alex. unbehelligt blieb (K. Rosen: u. Sp. 766/70).

a. Iustinianus' Kompromißbemühungen. I. beginnt seine Alleinherrschaft nicht mit einer theologisch doktrinären u. zielgerichteten Religionspolitik, sondern gibt sich in Grenzen eher kompromißbereit. Das vielleicht vJ. 527 stammende Glaubensbekenntnis Cod. Iust. 1, 1, 5 enthält ein mehr der theologischen Diskussion von Ephesus verhaftetes Bekenntnis zur Zwei-Naturen-Lehre Jesu u. zur *Gottesgebärerin Maria, ohne Bezug zu einem Konzil oder zu konkreten Vertretern der Orthodoxie. Als theologische Gegner u. damit als Häretiker abgestempelt werden die Anhänger des Nestorius, des Eutyches u. des *Apollinaris v. Laodicea. Zwischen 529 u. 531 erlaubt aber I. die Rückkehr der verbannten Monophysiten (Joh. Eph. h. e. frg. 2 [CSCO 507/Syr. 213, 324f]; PsZach. Rhet. h. e. 9, 15 [CSCO 88/Syr. 42, 79/84]). Dagegen geht er ab Ende 528 gegen ‚heidnische' Gläubige scharf vor (Joh. Mal. chron. 18, 42, 449 [PG 97, 660B]; Noethlichs, Heidenverfolgung 1170). Im Jahr 529 verfügt er die Schließung der Philosophenschule in Athen (P. Wilpert, Art. Akademie: o. Bd. 1, 209f), die ihren Betrieb wohl auch nie mehr aufgenommen hat; auch Olympiodor (in Plat. Alc. 141) ist so nicht zu verstehen (H. Blumenthal, 529 and its sequel: Byzant 48 [1978] 369/85; W. Liebeschuetz, Art. Hochschule: o. Bd. 15, 885. 890). Nach Joh. Mal. aO. 451 (661C) wird neben dem Lehrverbot für Philosophie u. dem Verbot des Glücksspiels auch untersagt, Gesetze zu interpretieren (μήτε νόμιμα ἐξηγεῖσθαι). Doch in einer der Redaktionen der sog. Epitome, dem Vat. gr. 163, der (noch nicht genauer geklärte) Bezüge zu Joh. Malalas aufweist (E. / M. Jeffreys / R. Scott, The Chron. of Joh. Malalas. A translation [Melbourne 1986] XLI), ist in einem Passus, der sich mit dem Wortlaut Joh. Mal. aO. berührt, ἀστρονομία statt νόμιμα benutzt (Vat. gr. 163 fol. 26v, 25/7; PG 97, 661f$_{87}$; Jeffreys / Scott aO. 264 zSt.), was inhaltlich viel für sich hat u. zu I.' Maßnahmen gegen ‚Meteorologen' (Procop. hist. arc. 11, 37) passen würde. Ein Kommentierungsverbot erwartet man eher nach der Veröffentlichung der Digesten (s. u. Sp. 704) u. der zweiten Auflage des Cod. Iust., also iJ. 533/34, so daß zumindest das Datum zweifelhaft ist. – Ebenfalls iJ. 529 bricht ein Aufstand der Samaritaner unter Iulian in *Kaisareia in Palästina aus (Cyrill. Scythop. vit. Sab. 61. 70 [163. 172 Schw.]; Procop. aed. 5, 7 [mit Bezug auf Joh. 4, 21]; hist. arc. 11, 24/30; 18, 34; Joh. Mal. chron. 18, 35, 445f [656B/7B]; Chron. pasch. zJ. 530 [PG 92, 872AB]; Joh. Niciot. chron. 93, 4/9 [147f Charl.]; *Iudaea; *Juden). Der Grund ist ein Gesetz gegen sie, das nach Meinung Procops eine ‚unverständliche' Glaubensformel (ἀνόητον δόγμα) enthält (hist. arc. 11, 25). – I.' Suche nach einer theologischen Kompromißformel ist durch den Nika-Aufstand (o. Sp. 676f) wohl noch gestärkt worden. Daher findet im Sommer 532 ein Religionsgespräch in Kpel statt, die sog. Collatio cum Severianis, an der sechs Monophysiten (‚Severer', d. h. Anhänger des Severus v. Ant.) u. sechs Chalkedonenser teilnehmen (AConcOec 4, 2, 167/84: Bericht des Innozenz v. Maroneia an den Presbyter Thomas v. Thessalonike; vgl. Evagr. h. e. 4, 11 [160f B./P.]: Brief des Severus; severianischer Bericht über die Disputation: S. Brock, The conversations with the syrian orthodox under Justinian: OrChristPer 47 [1981] 87/121). Bei diesem Religionsgespräch wird u. a. die Theologie des Theodor v. Mops., des Theodoret v. Cyrus u. des Ibas v. Edessa behandelt (Theodoret u. Ibas, schon am 22. VIII. 449 in Ephesus abgesetzt, waren wiederum Gegenstand der siebten u. achten Sitzung in Chalkedon: Liberat. brev. 13 [PL 68, 1013]; hier bereitet sich der spätere Drei-Kapitel-Streit vor; s. u. Sp. 694/7). I. legt am letzten Tag der Sitzung seine theopaschitische Formel (Mansi 8, 832) vor, zu der er sich schon iJ. 519 bekannt hatte (Coll. Avell. 191. 196). Nur ein Monophysit, Philoxenus v. Dulichium, kann überzeugt werden. – Der Kaiser bemüht sich weiterhin um eine theologische Einigung. Im Jahr 533 ergreift er eine breit angelegte Initiative (Cod. Iust. 1, 1, 6/8): Er veröffentlicht am 15. III. 533 ein Glaubensedikt an die Bewohner von Kpel u. zwölf

weiteren Städten im Reich (1, 1, 6; vgl. Joh. Mal. chron. 18, 78, 478 [693BC]: ‚an alle Städte'), richtet am 26. III. 533 ein ähnliches, aber längeres Schreiben an den ‚Erzbischof u. ökumenischen Patriarchen' Epiphanius v. Kpel (Cod. Iust. 1, 1, 7; hier erstmals mit ausführlichem Bezug auf die vier ökumenischen Konzilien, bes. auch auf Conc. Chalc. cn. 15/7) u. schickt mit Datum vom 6. VI. 533 ein Glaubensbekenntnis an den sanctissimus archiepiscopus almae urbis Romae et patriarcha Johannes (Coll. Avell. 84, 7/21). Im Antwortschreiben des Papstes (Cod. Iust. 1, 1, 8 vom 25. III. 534), der Roms Rolle als omnium ecclesiarum caput deutlich betont (1, 1, 8, 1), wird der kaiserliche Brief mit großer Zustimmung zitiert (1, 1, 8, 7/24): nihil est enim, quod lumine clariore praefulgeat quam recta fides in principe (1, 1, 8, 2). – Die Verständigung zwischen Rom u. Kpel führt in Ravenna zu Beschwerden über das päpstliche Vorgehen (AConcOec 4, 2, 206f). Im Jahr 535 stirbt Patriarch Timotheus IV (III) v. Alex. Sein Nachfolger wird am 9. oder 11. II. 535 Theodosius, ein Severianer, der jedoch sogleich Gaianus, einem Gefolgsmann *Iulians v. Halikarnaß, weichen muß, aber schließlich von Narses mit 6000 Soldaten wieder eingesetzt wird (Vict. Tonn. chron. zJ. 538/39 [MG AA 11, 199]; Liberat. brev. 20 (PL 68, 1036f); Ch. Kannengiesser / M. Stein: o. Sp. 507f). Bei der Herstellung von Ruhe u. Ordnung sollen laut Liberatus (aO. [1037]) besonders die Frauen von Alexandrien tatkräftig mitgeholfen haben. – Im Juni 535 stirbt der Patriarch v. Kpel Epiphanius. Sein Nachfolger wird Anthimius, Bischof v. Trapezunt. Es handelt sich also um eine illegale translatio, angeblich auf Betreiben der Theodora, in deren Palast Anthimius gewohnt hat, aus welchen Gründen auch immer; denn er war nicht offiziell als Monophysit verbannt, galt nur ‚insgeheim' (latenter) als ein Gegner von Chalkedon (so ebd. [1036]). Es ist hier wie an anderen Stellen kaum zu entscheiden, inwieweit persönliche Beziehungen zu Theodora u. die von chalkedonensischer Seite quasi automatisch damit verbundenen Vorwürfe des Monophysitismus tatsächlich immer zutreffen. Auch die Einladung des Anthimius an den abgesetzten u. nach Ägypten geflohenen Severus (ebd. 19 [1033]) zu Religionsgesprächen sind für diesen Zusammenhang kein eindeutiger Beweis. Denn solche Verständigungsversuche müssen sehr im Sinne I.' sein. Nov. Iust. 42 (s. u. Sp. 755) nennt für die Absetzung des Anthimius zwar auch dogmatische Gründe, die aber im Vergleich zu den anderen dort genannten Verurteilungen sehr blaß bleiben. Severus, über dessen miaphysitische Theologie es allerdings keinen Zweifel gibt u. der auch prompt im Palast der Theodora wohnt (PsZach. Rhet. h. e. 9, 15. 19 [CSCO 88/Syr. 42, 84. 93f]), bleibt bis März 536 in Kpel. In seinem Gefolge befinden sich allerlei unruhestiftende Mönche, die in Kpel gegen Chalkedon agieren. – Anfang dJ. 536 kommt Papst Agapet I als Gesandter des Gotenkönigs Theodahat nach Kpel. Er setzt dort vorbehaltlich einer konziliaren Bestätigung am 12. III. 536 mit I.' Zustimmung die Amtsenthebung des Anthimius wegen unkanonischer Wahl durch (Marcell. auct. zJ. 536 [MG AA 11, 105]; Liberat. brev. 21 [PL 68, 1039]). Der gibt sein pallium dem Kaiserpaar zurück u. verschwindet im Palast der Theodora, die vorher versucht haben soll, den Papst durch große Geschenke u. Drohungen umzustimmen (ebd.). Der Liber pontificalis weiß von einem Gespräch zwischen Agapet u. I. (der Kaiser erscheint dem Papst als neuer *Diocletianus) u. von einer für den Papst siegreichen theologischen Diskussion mit Anthimius (59, 2f [1, 287 D.]). Als dessen Nachfolger wird am 13. III. 536 der Chalkedonenser Menas vom Papst selbst geweiht, der erste Fall päpstlicher Weihe eines östl. Bischofs überhaupt (Liberat. aO.). Menas legt dem Papst schriftlich noch am 13. III. 536 sein Glaubensbekenntnis vor (Coll. Avell. 90), ebenso I. selbst am 16. III. in einem (außer Einleitung u. Schluß) gleichlautenden Schreiben (ebd. 89). Papst Agapet I stirbt allerdings schon am 22. IV., bevor ein Konzil über Anthimius entscheiden kann. Dieses tritt am 2. V. in Kpel unter Leitung des Menas zusammen. Anthimius, der nicht zur Verhandlung erscheint, wird mit Severus v. Ant., Petrus v. Apamea u. dem Mönch Zoaras verurteilt (AConcOec 3, 27/189). Die Schriften des Severus, der bis zu seinem Tod (8. II. 538?) in der ägypt. Wüste lebt, werden verbrannt (Speyer 151). Der kirchlichen Verurteilung der vier Kleriker folgt die weltliche Nov. Iust. 42 vom 6. VIII. 536 mit der Verbannung aus Kpel u. allen großen Städten u. allgemeiner Ächtung (42, 3, 2). Tatsächlich lebt aber Anthimius bis zum Tod der Theodora iJ. 548 in deren Palast u. ist dann frei (Joh. Eph. vit. beat. orient. 25 [PO 18,

531/5]). Theodora selbst hat immer wieder versucht, die Absetzung des Anthimius rückgängig zu machen. Dazu bedurfte es vor allem einer Meinungsänderung des Papstes. Daher nimmt sie zu Agapets Diakon Vigilius, dem ehemaligen *Apocrisiarius des Papstes in Kpel, der die Leiche Agapets nach Rom begleitet, Kontakt auf. Theodora hofft, Vigilius widerrufe im Falle seiner Papstwahl Chalkedon u. setze Anthimius wieder ein. Dafür erhielt er von ihr angeblich 700 Pfund Gold (Liberat. brev. 22 [1039]). Vigilius kommt aber zu spät, weil Theodahat schon einen neuen Papst, Silverius, Sohn des Papstes Hormisdas, hat wählen lassen (Lib. pontif. 60, 1 [1, 290 D.]; Liberat. aO.; Vict. Tonn. chron. zJ. 541f [MG AA 11, 200] mit der anachronistischen Verurteilung der Drei Kapitel). Die Lage des Silverius wird allerdings schwierig wegen der byz. Eroberung Roms (9./10. XII. 536) u. der anschließenden mehr als einjährigen Belagerung durch Witigis ab Februar (Lib. pontif. 60, 4 [291]: 21. II.) oder März 537 (Procop. b. Goth. 2, 10, 13). Theodora schreibt jetzt an Silverius wegen der Wiedereinsetzung des Anthimius. Silverius lehnt ab (Lib. pontif. 60, 6f [292]). Über seine Frau Antonina wird nun Belisar in Rom veranlaßt, den Papst gewaltsam abzusetzen (Procop. b. Goth. 1, 25, 13: wegen Hochverrats mit den Goten) u. zu verbannen, zuerst nach Patara in Lykien, dann auf die Insel Palmaria, wo er am 2. XII. 537 an Hunger stirbt (ebd.; hist. arc. 1, 14; Marcell. auct. zJ. 537 [MG AA 11, 105]; Liberat. brev. 22 [1040f]; Lib. pontif. 60, 9 [293]). Der angeblich vorhergegangene Rücktritt am 11. XI. ist wohl eine Fälschung (ebd.; Procop. b. Goth. 1, 25, 13; Marcell. auct. aO.; Liberat. brev. 22 [aO.]). Nach Procop wird Silverius durch Eugenios, einen Sklaven der Antonina, ermordet, die damit der Theodora einen Gefallen tun will (hist. arc. 1, 14. 17). Neuer Papst wird am 29. III. 537 Vigilius, der allerdings keines seiner Versprechen Theodora gegenüber hält (Liberat. aO. [1041]; Lib. pontif. 61, 3 [296f]), sondern eine Politik des Ausweichens betreibt (Coll. Avell. 92f vom 17. IX. 540). – Der Besuch Agapets in Kpel hat wohl I. doch veranlaßt, nun schärfer das Chalcedonense durchzusetzen. Im Jahr 537 wird Patriarch Theodosius I v. Alex. nach Kpel befohlen, um die Beschlüsse von Chalkedon zu unterschreiben. Als Theodosius sich weigert, wird er iJ. 538 abgesetzt, aber von Theodora in ihrem Palast geschützt. Sein chalkedonensischer Nachfolger, der ägypt. Mönch Paulus I v. Tabannese, kann sich nur mit Militärunterstützung behaupten (Procop. hist. arc. 27, 3f; Liberat. brev. 23 [1045]). In Syrien u. Ägypten finden Verfolgungen der Monophysiten statt, besonders durch den ehemaligen General u. Patriarchen Ephraem v. Ant. (PsZach. Rhet. h. e. 10, 1 [CSCO 88/ Syr. 42, 118/20]; Joh. Eph. vit. beat. orient. 24. 35 [PO 18, 522/5. 618/23]; h. e. frg. 3 [CSCO 507/Syr. 213, 325f]). Als ein Gegner des Paulus, der Diakon Psoes, durch Folter des Militärbefehlshabers Rhodon stirbt, wird Rhodon in Kpel enthauptet (Procop. hist. arc. 27, 15, 18f) u. durch den röm. Senator Liberius ersetzt. Eine Klerikerkommission, zu der auch der neue päpstliche Apokrisiar Pelagius gehört, befindet in *Gaza unter Leitung des Liberius iJ. 542 (Liberat. brev. 23 [1046]) Paulus v. Alex. mitschuldig am Tod des Psoes (Procop. hist. arc. 27, 3). Neuer Patriarch von Alex. wird der paläst. Mönch Zoilus, ein gemäßigter Chalkedonenser. Ab 542 führt *Joh. v. Ephesus seinen großen Missionszug gegen die Heiden durch (Noethlichs, Heidenverfolgung 1170f; H. Brakmann: o. Bd. 18, 561/3).

b. Drei-Kapitel-Streit. (K. Baus: LThK^2 3 [1959] 65f.) Bei der Rückkehr aus Gaza erlebt Pelagius, der großen Einfluß auf I. hat, in Jerusalem die Erneuerung des Origenismus. Ob I.' anschließendes Edikt gegen die Origenisten allerdings wirklich auf die Initiative des Pelagius zurückgeht, bleibt unbewiesen. In diesem Edict. c. Orig. (mit Zitaten aus Origenes' Werk Περὶ ἀρχῶν; s. u. Sp. 754) formuliert der Kaiser aE. zehn Anathematismen gegen den Origenismus, die sich im wesentlichen gegen die Auffassung von der zweiten u. dritten göttlichen Person als Geschöpfe u. gegen die Präexistenz der Seelen u. die Seelenwanderung richten. Die etwas später, wohl zwischen 543 u. 544 verfaßte Schrift I.' gegen die Drei Kapitel wird teilweise in der Überlieferung in einen Zusammenhang mit der antiorigenistischen Abhandlung gebracht, nämlich als Racheakt des angeblichen Origenisten Theodor Askidas (Origenis ... defensor acerrimus: Liberat. brev. 24 [PL 68, 1049]). Dieser ehemalige Mönch u. Bischof v. *Kaisareia in Kappadokien hält sich in diesen Jahren permanent am Kaiserhof auf u. ist einer der wichtigsten Berater I.' in religiösen Fragen. Er soll als Ori-

genist der Urheber des Drei-Kapitel-Streites sein (Cyrill. Scythop. vit. Sab. 85 [192 Schw.]; E. Schwartz = TU 49, 2 [1939] 404_1). Inhaltlich geht es um die Verurteilung der Schriften Theodors v. Mops. (gest. 428), Theodorets v. Cyrus (gest. um 458) u. eines Briefes des Ibas v. Edessa (gest. 457) an den pers. Bischof Maris (oder, falls ,maris' titular [etwa ,Herr'] gemeint ist, wohl an den Bischof v. Seleukia-Ktesiphon) über den Streit zwischen Nestorius u. Cyrill. Die Diskussion um die Theologie dieser drei ist seit Chalkedon, wo sie rehabilitiert (Ibas) oder zumindest nicht erneut verurteilt wurden (s. o. Sp. 690), nicht verstummt. I. muß spätestens seit der Collatio cum Severianis (s. o. Sp. 690) gewußt haben, daß hier in der Tat ein entscheidendes Hindernis zur theologischen Einigung vorliegt, so daß es zur Motivation für die Drei Kapitel nicht unbedingt bestimmter Hintermänner bedarf. Die Nennung solcher Drahtzieher hat im Falle des Facundus in seiner Schrift Pro defensione trium capitulorum offenbar auch den Grund, I. selbst nicht direkt angreifen zu müssen, weil er böswillig getäuscht wurde (defens. 2, 1: [rescripta] per subreptionem fuerint elicita). Auch für Liberatus (brev. 24 [1049]) ist der eigentlich Verantwortliche Theodor Askidas mit seinem Schüler Pelagius. Ebd. werden mit dem Rachemotiv, dem die Verurteilung des Theodor v. Mops. wegen dessen zahlreicher Schriften gegen Origenes gelten soll, noch monophysitische Absichten vermischt: Theodor u. seine Anhänger sub nomine catholico Acephalis studebant. – Der Text der Drei Kapitel ist verloren (Frg., bes. aus Facundus: Schwartz, Vigiliusbriefe 73/82; ders., Kirchenpolitik 321/8). Die östl. Patriarchate unterschreiben zwar, aber Menas will seine Unterschrift zurückziehen, wenn der Papst nicht unterschreibt (Facund. defens. 4, 4). Bedenken hat auch Ephraem v. Ant.; Zoilus v. Alex. schreibt später dem Papst, er sei gezwungen worden (ebd.). Im Westen gibt es sofort größeren Widerstand. Also muß I. den Papst für die Drei Kapitel gewinnen. Die Interessen des Kaisers u. der Kaiserin am röm. Bischof vereinigen sich hier. Papst Vigilius jedoch, der schon Theodoras Hoffnungen enttäuscht hatte, weigert sich nun auch, die Drei Kapitel zu unterschreiben, u. hält an den Beschlüssen von Chalkedon fest. Wie im Falle des Silverius (o. Sp. 693) versucht der Kaiserhof auch jetzt eine gewaltsame Lösung. Theodora schickt den scribo Anthimus nach Italien mit dem Auftrag, den Papst nach Kpel zu bringen (Lib. pontif. 61, 4 [297 D.]). Am 22. XI. 545, während Totila Rom belagert, wird Vigilius bei einer Messe in St. Caecilia von Soldaten festgenommen, auf ein Schiff gebracht u. nach Sizilien verfrachtet. Er bleibt zehn Monate in Catania u. tritt im Herbst 546 über Patras die Reise nach Kpel an, wo er am 25. I. 547 feierlich empfangen wird (Einzelnachweise, auch zum Folgenden: Jaffé 1^2 [1885] nr. 912/37 mit chronologischen Ungenauigkeiten). Hier trifft Vigilius den ehemaligen Apokrisiar Pelagius, der, nach Italien zurückgeschickt, jetzt als Gesandter Totilas nach Kpel kommt, um nach der gotischen Eroberung Roms am 17. XII. 546 (Marcell. auct. zJ. 547 [MG AA 11, 108]; Procop. b. Goth. 3, 20, 14/21) über einen Frieden zu verhandeln. Neuer Apokrisiar ist Facundus v. Hermiane. Der röm. u. der Kpler Patriarch exkommunizieren sich in Kpel gegenseitig, versöhnen sich nach vier Monaten aber wieder am 29. VI. 547, dem Fest der Hl. Apostel, nach Intervention der Theodora (Joh. Mal. chron. 18, 98, 483 [PG 97, 700BC]; Theophan. Conf. chron. zJ. 546/47 [1, 225 de B.]). Der Kaiser bietet nun dem Papst zur Entscheidung der theologischen Probleme ein Konzil unter seinem Vorsitz an. Daraufhin verfaßt Vigilius das sog. Iudicatum, das er am Ostersamstag, dem 11. IV. 548, an Menas schickt u. mit dem wohl eine mehr informelle Einigung erzielt werden soll. Denn es enthält eine Verurteilung der Drei Kapitel u. betont gleichzeitig die Autorität von Chalkedon (AConOec 4, 1, 11f). Durch Indiskretion des Diakons Rusticus, eines Neffen des Papstes, werden aber bereits Abschriften des Iudicatum an die westl. Kirchen geschickt u. erregen dort Aufruhr. Eine illyrische Synode verteidigt die Drei Kapitel u. verurteilt Benenatus, den Bischof v. *Iustiniana Prima (Vict. Tonn. chron. zJ. 549 [MG AA 11, 202]); eine african. Synode setzt den Papst (bis zum Widerruf des Iudicatum) ab (ebd. zJ. 550 [ebd.]; zu Facund. defens. s. o. Sp. 672). Am 28. VI. 548 stirbt Theodora (o. Sp. 678). – Doch auch im Ostreich hat das Iudicatum keine friedensstiftende Wirkung. Patriarch Zoilus v. Alex. zieht seine Unterschrift unter die Verurteilung der Drei Kapitel zurück u. wird daher, ebenso wie Macarius v. Jerus., von I. abgesetzt, was aber keine Dauerlösung sein kann. Der Kaiser schlägt daher zur

Bereinigung aller Probleme ein ‚allgemeines Konzil' vor. Papst Vigilius bekommt das Original des Iudicatum zurück u. verpflichtet sich am 15. VIII. 550, schriftlich u. unter Eid vor Theodor Askidas u. dem Patricius Cethegus, weiterhin für die Ablehnung der Drei Kapitel einzutreten. Ansonsten soll offiziell in dieser Sache bis zum Entscheid des Konzils von keiner Seite mehr etwas unternommen werden (AConcOec 4, 1, 198f [Echtheit des Eides fraglich]). Als Vertragsbruch muß es daher in den Augen des Papstes gelten, wenn im Juli 551 ein neues Glaubensedikt, die sog. ὁμολογία πίστεως (Confessio rectae fidei [s. u. Sp. 699. 755]: Mansi 9, 537/81), an den Kirchentüren Kpels erscheint u. Theodor Askidas im Palast eine neue Denkschrift gegen die Drei Kapitel vorlegt (ebd. 59), womit nach Ansicht des Papstes ‚Theodor den Geist des allerchristl. Kaisers, der gegen Feinde äußerst milde, jetzt aber gegen den Papst sehr böse ist, verführt' (ebd.). Vigilius bereitet daraufhin eine Exkommunikationsschrift gegen Theodor vor u. kündigt am 14. VIII. 551 die Kirchengemeinschaft mit Patriarch Menas (ebd. 61). Als Folge brechen in Kpel Unruhen aus, bei denen der Papst zweimal aus seiner Wohnung, dem Palast der Placidia, fliehen muß u. allerlei abenteuerlichen Schikanen, Beleidigungen u. körperlichen Mißhandlungen ausgesetzt ist, über die wir aus seinen eigenen späteren Briefen erfahren (bes. Coll. Avell. 83 vom 14. V. 553). Anfang Februar 552 veröffentlicht nun Vigilius die Absetzung des Theodor Askidas (Hauptgrund ist dessen dauernde Abwesenheit von seiner Gemeinde in Kaisareia; s. o. Sp. 694) u. verfaßt einen Bericht über die Vorgänge in Form einer Enzyklika, die eine Glaubensformel ohne Erwähnung der Drei Kapitel enthält (Mansi 9, 56/8). Am 24. VIII. 552 stirbt Menas. Sein Nachfolger wird Eutychius, der am 6. I. 553 eine Ergebenheitsadresse an den Papst schickt (communi tractatu: Eutych. Cpol. ep. ad Vigil.: AConcOec 4, 1, 235/8 bzw. 15/7) u. auf das geplante Konzil verweist.

c. Konzil v. Kpel vJ. 553. Die Einberufung des Eutychius verzögert sich, weil Papst Vigilius sich weigert zu erscheinen, da bestimmte Forderungen seinerseits nicht erfüllt wurden, so zB. ein Tagungsort im lateinischsprachigen Westen oder ein kleiner, paritätisch besetzter Kreis mit Rom auf der einen u. den östl. Patriarchen auf der anderen Seite (Mansi 9, 64f u. 182 [längere Fass.]). Am 5. V. 553 beginnt das Konzil in der Sophienkirche unter dem Vorsitz des Patriarchen Eutychius v. Kpel. Ferner sind anwesend die Patriarchen Apollinaris v. Alex., Domninus v. Ant. sowie Vertreter des Eustochius v. Jerus., dazu 145 Metropoliten u. Bischöfe. Ihre Zahl steigt bis zum Abschluß des Konzils Ende Juni 553 auf 164, darunter acht Africaner. Sextilian v. Tunis vertritt den Primas v. Karthago. I.' Eröffnungsschreiben zur ersten Sitzung des Konzils ist aufschlußreich für die kaiserliche ‚Theorie' der bisherigen Konzilien: Die Kaiser versammeln die Bischöfe, um Irrlehren zu beseitigen, den rechten Glauben zu verkünden u. die Kirche in Frieden zu behüten (AConcOec 4, 1, 8). Es folgt ein Überblick der konziliaren Entwicklung von Nicaea bis Vigilius, der sich jetzt weigere, mit allen zusammenzukommen, obwohl er vorher öfters die Drei Kapitel verdammt habe. Beweise sind Schriftstücke u. Briefe des Papstes, u. a. das Iudicatum. I. schlägt vor, nach dem Vorbild der bisherigen Konzilien (aus seiner Sicht) zu diskutieren u. Richter zu bestellen, die debent haec quae ab unaquaque parte moventur, disceptare, eo quod non est possibile eosdem et contradicere et iudicare (ebd. 12). Damit soll also dem Patriarchat v. Rom nur eine der fünf Patriarchenstimmen zustehen. – Der Papst schreibt am 14. V. 553 einen Brief an das Konzil (Constitutum de tribus capitulis: Coll. Avell. 83 [CSEL 35, 1, 231/320]), unterschrieben von neun Bischöfen aus Italien, zweien aus Africa, zweien aus Illyricum u. dreien aus Kleinasien (vermutlicher Autor: Pelagius). Darin werden 60 Sätze des Theodor v. Mops. verworfen, aber keine generelle Verdammung ausgesprochen, auch keine des Theodoret v. Cyrus oder des Ibas v. Edessa, weil sich dies gegen Chalkedon gerichtet hätte. Verurteilt werden nur die unter Theodorets Namen veröffentlichten Schriften, die mit Nestorius u. Eutyches übereinstimmen. Ibas wird voll akzeptiert, darüber hinausgehende Polemik u. Kritik verboten. – Das Constitutum wird von I. nicht zur Kenntnis genommen, da es entweder nur Bekanntes enthalten könne oder, bei Ablehnung der Verurteilung der Drei Kapitel, der bisherigen Haltung des Papstes widerspreche. Das Konzil nimmt I.' Drei-Kapitel-Schrift am 27. VI. 553 an u. formuliert 14 Anathematismen (Mansi 9, 375/88), die weitgehend mit I.' ὁμολογία

πίστεως vJ. 552 (s. o. Sp. 697) übereinstimmen. Schon vor dem Konzil gab es auf Initiative des Konon, Abt der Großen Laura bei Jerusalem, wiederum eine Verurteilung des Origenes in Form von 15 neuen Anathematismen (ClavisPG 9352). Nach sechs Monaten stimmt auch Vigilius in dem Brief ‚Scandala' an den Patriarchen Eutychius vom 8. XII. 553 den Konzilsbeschlüssen zu (AConcOec 4, 1, 245/7). Zusätzlich verfaßt er am 23. II. 554 ein neues Constitutum, jetzt zur Verurteilung der Drei Kapitel (Brief ‚Aetius' = Constitutum II: AConcOec 4, 2, 138/68), in dem der Brief des Ibas als unecht bezeichnet wird (E. Zettl, Die Bestätigung des 5. Ökumenischen Konzils durch Papst Vigilius = Antiquitas 1, 20 [1974]).

d. Folgen des Konzils. Neben der ausführlichen Polemik des Pelagius gegen das zweite Constitutum (defens. [PL Suppl. 4, 1313/69]) stoßen auch im Westen die Beschlüsse von Kpel auf heftige Ablehnung u. führen zur zeitweisen kirchlichen Abspaltung Mailands u. **Aquileias von Rom. Papst Vigilius stirbt auf dem Wege nach Italien am 7. VI. 555 in Syrakus. Sein Nachfolger wird, erst zehn Monate später (16. IV. 556), Pelagius. Wegen seiner Unbeliebtheit bei den Römern, die ihm eine Mitschuld an den Leiden des Vigilius geben, sucht er Rückhalt beim Kaiser, bekennt sich zu den Beschlüssen von Kpel u. bittet Narses um militärische Hilfe gegen ein in Rom ausbrechendes Schisma (ep. 60 Gassó / Batlle). In Italien wird inzwischen die Pragmatische Sanktion (App. Iust. 7) erlassen, die das Land administrativ neu ordnet (o. Sp. 685). Zugunsten der Rechtssicherheit behalten die Maßnahmen Amalaswinthas, Atalarichs u. Theodahats ihre Gültigkeit (App. Iust. 7, 1); aber alle den Grundbesitz betreffenden Regelungen unter dem ‚Tyrannen' Totila sind ungültig (ebd. 7, 2. 24; s. die Brückeninschrift auf Narses Dessau nr. 832: nefandissimus Totila tyrannus). Der Besitz der ehemals gotisch-arianischen Kirchen fällt an die orthodoxen (zu Ravenna Agnell. lib. pontif. eccl. Rav. 85f [MG Script. rer. Lang. 335f]; vgl. Tjäder aO. [o. Sp. 673] 1, 182: Steuerregelung für die Kirchengüter). – Im Jahr 555 (zum Datum Stein / Palanque 374_2) gibt es einen erneuten Aufstand der Samaritaner in Kaisareia, diesmal zusammen mit *Juden (Joh. Mal. chron. 18, 119, 487f [PG 97, 705A]; Joh. Niciot. chron. 94, 17 [150 Charl.]; Theophan. Conf. chron. zJ. 555/56 [1, 230 de B.]; Mich. Syr. chron. 9, 31 [2, 262/4 Ch.]; Georg. Cedren. hist. comp. 675 [PG 121, 736A]). Die Durchführung der Beschlüsse von Kpel führt in Illyrien zur Verfolgung von Bischöfen (Vict. Tonn. chron. zJ. 559 [MG AA 11, 205]). Auch sonst läßt die erhoffte Religionseinheit auf sich warten. Jacob Baradai, ehemaliger Mönch aus Konstantina / Tella u. nominell Bischof v. Edessa, baut, als Wanderprediger verkleidet, in Syrien u. Ägypten quasi aus dem Untergrund eine starke monophysitische Kirche auf (Joh. Eph. vit. beat. orient. 49 [PO 18, 690/7]; D. D. Bundy, Jacob Baradaeus: Muséon 91 [1978] 45/86), so daß I. gegen Ende seines Lebens einen letzten Versuch theologischer Einigung unternimmt. Er will den sog. Aphthartodoketismus gesetzlich durchsetzen. Diese theologische Richtung (der ‚Phantasiasten'; Vict. Tonn. chron. zJ. 565? [aO.]: nova superstitio; zu Ursprüngen Liberat. brev. 19 [PL 68, 1033f]) hält den Leib Jesu für ‚unverderblich'; der Mutterleib habe keine Veränderung bewirkt, Jesu Leib sei vor dem Leiden der gleiche gewesen wie nach der Auferstehung (Evagr. h. e. 4, 39 [190 B./P.]; Eustrat. Cpol. vit. Eutych. 4f [CCG 25, 26, 752/41, 1229]). Als geistiger Vater dieser Theologie wird *Iulianus (VI) v. Halikarnaß angesehen, der als Freund des Patriarchen v. Antiochien, Severus, mit diesem 518 nach Ägypten verbannt wird (o. Sp. 689), dort seine Lehre von der ἀφθαρσία formuliert u. sich deshalb mit Severus überwirft (Ch. Kannengiesser / M. Stein: o. Sp. 505f). Im Jahr 564 erläßt I. ein entsprechendes Edikt, das auf einhellige Ablehnung aller östl. Patriarchen stößt (Evagr. h. e. 4, 39f [190 B./P.]; Joh. Niciot. chron. 94, 18 [150 Charl.]; Theophan. Conf. chron. zJ. 564/65 [1, 240f]; Mich. Syr. chron. 9, 34 [2, 272/81 Ch.]; ebd. [273/80] Protestschreiben der antiochen. Bischöfe an I. mit theologischen Gegenargumenten; Bury 393f; mutmaßlicher Ediktauszug: Amelotti / Migliardi Zingale 3, 194; ein in diesem Zusammenhang oft zitierter Brief des Trierer Bischofs Nicetius [PL 68, 378/80] mit Häresievorwürfen gegen I. [er habe ‚in jüdischer Weise Christus zum Menschen gemacht'; s. u. Sp. 744] ist wohl unecht, da er mit dem Aphthartodoketismus wenig zu tun hat). Patriarch Eutychius v. Kpel wird am 12. IV. 565 verbannt (Theophan. Conf. chron. aO. [240]); der Tod des Kaisers am 14. XI. 565 verhindert weitere Maßnahmen. Einem Teil der

Überlieferung gilt I.' Ableben als Strafe für diese theologische Verwirrung der Kirche u. als Gnade Gottes für die Nachwelt, der so Schlimmeres erspart bleibt (Evagr. h. e. 4, 41 [191f B./P.]; Theophan. Conf. aO. [241]; Mich. Syr. chron. aO. [281]; ebd. andere Version, nach der I. durch die Reaktion der Bischöfe Reue gezeigt, sich sowohl von ‚Phantasiasten' wie von Dyophysiten [Chalkedonensern] abgewandt habe u. ‚orthodox' [im Sinne des jakobitischen Autors] geworden sei). Aus zwei Gründen sei der Kaiser trotz seiner Glaubensverwirrung gegen Ende seines Lebens doch gerettet worden: wegen der Armenfürsorge u. des eifrigen Kirchenbaus (ebd.; s. unten).

e. Iustinianus' Bautätigkeit. I.' kirchliche, soziale u. weltliche Bautätigkeit (dazu Evans 215/25) gehört zu den herausragenden Merkmalen seiner Regierungszeit (zB. Joh. Niciot. chron. 90, 50 [139 Charl.]). Procop als Hauptquelle zählt aed. 4, 4. 11 insgesamt 654 Kastelle auf dem Balkan u. in Thrakien u. ebd. 4, 5 die vom Kaiser restaurierten Klöster u. karitativen Einrichtungen auf. Ebd. 7, 8 berichtet von der Gründung eines Marienklosters am Fuß des Sinai, zusammen mit einem starken Kastell. I.' Edikt zur Privilegierung des Sinai (Amelotti / Migliardi Zingale 3, 200) zeigt dessen besondere Verehrung des höchsten u. in der jüd.-christl. Tradition heiligsten Berges seines Reiches. Die Darstellung des als Kaiser gewandeten David im Apsismosaik der Marienkirche könnte eine Anspielung auf I. sein (J. Engemann, Art. Herrscherbild: o. Bd. 14, 1037). Bezüglich des Kirchenbaues behauptet Procop, I. habe ihn für sich monopolisiert (aed. 1, 8, 5); denn Neubau sowie Restaurierungen dürfen überall im Reich u. in Kpel nur mit kaiserlichen Mitteln vorgenommen werden. Ebd. 4, 1, 23 nennt summarisch viele Kirchenneubauten in I.' Heimat *Iustiniana Prima. Detaillierte Angaben finden sich zu Kpel selbst. Den größten Niederschlag in den Quellen findet der Neubau der Hagia Sophia. Die Arbeiten werden nach dem Nika-Aufstand im Februar 532 begonnen; die Einweihung ist nach knapp sechsjähriger Bauzeit am 27. XII. 537. Ein Teileinsturz am 7. V. 558 führt zu einem erweiterten u. etwas veränderten Wiederaufbau, der mit der erneuten Einweihung am 24. XII. 562 abgeschlossen ist (Paul. Silent. descr. Soph. [dazu P. Friedländer, Joh. v. Gaza, Paulus Silent. u. Prokopius v. Gaza^2 (1969)]; Procop. aed. 1, 1, 22/78; Agath. hist. 5, 9, 2/9 [mit Verweis auf Paul. Silent.]; Joh. Mal. chron. 18, 143, 495 [716B]; Ἐκλογαὶ ἀπὸ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας: J. A. Cramer, Anecdota Graeca e codd. manuscriptis Bibliothecae Regiae Parisienis 2 [Oxonii 1839] 114 mit genauer Datierung u. liturgischen Angaben; Chron. pasch. zJ. 532. 563 [PG 92, 888C/9A. 956B]; Theophan. Conf. chron. zJ. 535/38. 558/59 [1, 216f. 232f de B.]; Georg. Cedren. hist. comp. 676f [PG 121, 737AB]). Die romanhafte Διήγησις περὶ τῆς ἁγίας Σοφίας (Narr. Soph. 19 [Script. orig. Cpol. 97, 4/10 Preger]) behauptet, drei athenische Philosophen hätten I. mit dem Hinweis auf die Not der Menschen einer kommenden Endzeit davon abgehalten, den Boden der Hagia Sophia mit Silber auszulegen (Schlange-Schöningen 87_{88}; zur Baugeschichte W. Müller-Wiener, Bildlex. zur Topographie Istanbuls [1977] 84/96). Im folgenden eine Aufzählung der iustinian. Kirchenrestaurierungen bzw. Neubauten für Kpel nach Procop. aed.: 1, 2, 13: Irenen-Kirche neben der Hagia Sophia; 1, 3: drei Marienkirchen in Blachernae, Pege u. am Heraion; Kirche der Hl. Anna, der Märtyrerin Zoe u. des Erzengels Michael; 1, 4: Kirche des Petrus u. Paulus beim Hormisdaspalast, in der Nähe die des Sergius u. Bacchus (nach C. Mango, The Church of Sts. Sergius and Bacchus once again: ByzZs 68 [1975] 385/92 vielleicht auf Veranlassung Theodoras zugunsten syrischer monophysitischer Mönche in Kpel erbaut), die Apostelkirche (Coll. Avell. 218) mit den wiedergefundenen Leibern des Andreas, Lukas u. Timotheus, die als Begräbniskirche des Kaisers u. der Mitglieder der kaiserlichen Familie dient (o. Sp. 678; *Kaiserin); Kirche des Acacius, des Constantinus, des Märtyrers Mocius, der Märtyrer Thyrsus u. Theodorus am Rhesionplatz vor der Stadt, der Märtyrerin Thekla am Julianus-Hafen, der Theodota in Hebdomon u. des Agathonicus; 1, 6: am Goldenen Horn Kirche des Hl. Laurentius, des Kosmas u. Damian u. zwei Kirchenneubauten für Priscus u. Nicolaus sowie den Märtyrer Anthimus; 1, 7: Irenenkirche am Goldenen Horn (Joh. Mal. chron. 18, 113, 486 [704B]), zwei Kirchen für den Erzengel Michael, eine am Anaplus, eine am Ufer Brochoi, u. eine weitere Marienkirche; 1, 9: Kirche des Panteleemon am Argyronionplatz, eine weitere des Erzengels Michael am Ufer Mochadion (J. Michl, Art. Engel VIII [Michael]: o. Bd. 5,

243/51; M. Wacht, Art. Inkubation: o. Bd. 18, 243/5; ob Michael von I. als ‚Heiler' verehrt wurde [vgl. Soz. h. e. 2, 3 u. die Verbindung von Michael zu Kosmas u. Damian in S. Michele in Africisco / Ravenna; F. W. Deichmann, Ravenna 2, 2 (1976) 7f], bleibt Spekulation), des Märtyrers Tryphon an der Pelargosstraße in der Stadt, der Märtyrer Menas u. Menaios sowie für Ias am Goldenen Tor. – Nach der Chronik des Gregor Bar Hebraeus (74 Budge) soll I. insgesamt 96 Kirchen gebaut haben. Zum Kirchenbau allgemein H. Sedlmayr, Zur Gesch. des iustinian. Architektursystems: ByzZs 35 (1935) 38/69.

D. Regierungsmaßnahmen im Spiegel der Gesetzgebung. I. Allgemeine Charakterisierung der Gesetzgebung des Iustinianus. (Wenger 569/679.) Die wichtigsten von I. initiierten Rechts- u. Gesetzessammlungen sowie seine eigenen Erlasse wurden im 16. Jh. unter der Bezeichnung *Corpus Iuris Civilis zusammengefaßt (Inst., Dig., Cod. Iust. u. Nov. Iust.; *Jurisprudenz).

a. Codex Iustinianus, Institutiones u. Digesta. Den Auftrag, die früheren Sammlungen des Cod. Gregorianus, Hermogenianus, Theod. sowie der posttheodosian. Novellen in einem neuen Codex zusammenzufassen, erteilt I. am 13. II. 528 mit Const. ‚Haec' (ebd. pr. die Namensbezeichnung codex sub felici nostri nominis vocabulo). Am 7. IV. 529 wird dieser sog. Codex Vetus veröffentlicht (Const. ‚Summa') u. am 16. IV. 529 in Kraft gesetzt (ebd. 5). Er lehnt sich wahrscheinlich eng an den Cod. Theod. an. Der Aufbau im einzelnen ist unbekannt. Die Hinweise in POxy. 1814 für die Titel 1, 11/6 zeigen, daß die spätere zweite Auflage (s. unten) wahrscheinlich doch starke Änderungen erfahren hat. So enthält die erste Auflage wohl noch das Zitiergesetz Cod. Theod. 1, 4, 3 (Honoré 51f. 67/9). Leiter der Herausgeberkommission ist der quaestor s. palatii Tribonianus, an dessen überragender fachlicher Befähigung kein Zweifel besteht, der aber als Mensch u. ‚Heide' (zB. Hesych. Hist. frg. 64 [FHG 4, 176]) in der Überlieferung zu den umstrittenen Personalentscheidungen I.' gehört (ProsLatRomEmp 3B, 1335/9 nr. 1, wohl doch von ebd. 1339f nr. 2 zu unterscheiden). Es folgt am 15. XII. 530 der Auftrag an eine 17köpfige Kommission unter Vorsitz Tribonians, wichtige Juristenentscheidungen zu sammeln (Const. ‚Deo auctore' = Cod. Iust. 1, 17, 1). Sie werden am 16. XII. 533 unter dem Namen Digesta (Πανδέκται) veröffentlicht (Const. ‚Omnem' [an die Herausgeberkommission], ‚Tanta' u. ‚Δέδωκεν' = Cod. Iust. 1, 17, 2 [an den Senat u. alle Völker des röm. Erdkreises]) u. treten am 30. XII. in Kraft. Nach I.' eigenen Worten sichtete die Kommission 2000 Bücher mit 3 Mio. versus (στίχοι) u. verfaßt daraus eine Sammlung in 50 Büchern von zusammen 150 000 ‚Sätzen' (Const. ‚Tanta' 1). Das Verbot, zu den Digesten commentarii (ὑπομνήματα) zu verfassen (Const. ‚Deo auctore' 12. ‚Tanta' 21. ‚Δέδωκεν' 21), bezieht sich vielleicht nur auf Zitatensammlungen früherer Interpreten; die angeblichen ‚Ausnahmen' (paratitla, indices, ἑρμηνεία κατὰ πόδα: ebd.) gehören vermutlich nicht zum ursprünglichen Text (so R. Kuypers, Justinians Verbot der Digestenkommentierung, Diss. Bonn [1986]). – Zum selben Datum des 30. XII. 533 werden die Institutiones publiziert (zur Textgestaltung Honoré 187/211), ein Handbuch für Studenten der Rechtswissenschaft (cupidae legum iuventuti: Inst. Iust. pr.) mit späterer Verwendung im Staatsdienst (ebd. 7). Durch Einsatz der Inst. schon im Grundstudium könne die Studiendauer insgesamt um etwa vier Jahre reduziert werden, meinte I. (ebd. pr. 4). Zu den Digesta u. Institutiones, die im folgenden nicht näher behandelt werden, sei hier nur vermerkt, daß sie nichts spezifisch Christliches enthalten (s. Dig. 1, 3, 2), sondern auf eine Rechtstradition zurückgreifen, für die das Christentum bzw. seine staatliche Anerkennung keinerlei Einschnitt bedeutet. Das Lehrbuch der Institutiones enthält an ‚christlichen' Inhalten nur die Freilassung in sacrosanctis ecclesiis (Inst. Iust. 1, 5, 1) u. die Mitwirkung des Bischofs v. Kpel bei der Bestellung der Tutel bzw. Kuratel (1, 20, 5). – Der Cod. Iust. erlebt, vielleicht durch die Erfahrungen mit der Digestenarbeit bedingt, aber auch aufgrund eigener neuer Verfügungen des I. (Const. ‚Cordi' 1), iJ. 534 eine zweite, jetzt allein gültige Auflage (ed. P. Krüger). Mit Const. ‚Cordi' vom 16. XI. 534 wird diese Neuauflage mit Datum vom 29. XII. 534 in Kraft gesetzt (ebd. 4; Inhaltsübersicht: Wenger 639/42). Die Sammlung greift, wohl nach dem Vorbild des diokletian. Cod. Gregorianus, bis Hadrian zurück (Cod. Iust. 6, 23, 1 oJ.; es folgt 6, 26, 1 vJ. 146 [Antoninus Pius]) u. reicht bis zum 4. XI. 534 (ebd. 1, 4, 34). Sie enthält insgesamt 4680 Gesetze, davon 80 doppelt. I.' Anteil mit eige-

nen Erlassen (ca. 360 Bestimmungen aus ca. 290 Gesetzen) beträgt etwa 8 bzw. 6%.

b. Novellae. Die von I. selbst schon geplante Kodifizierung der zukünftigen Gesetze (Novellae; vgl. Const. ‚Cordi' 2. 4) erfolgt erst nach seinem Tod, vielleicht um 580 nC. Die heute maßgebliche Ausgabe von R. Schoell / G. Kroll = Corpus Iuris Civilis 3^7 (1959) umfaßt 168 überwiegend griech. Novellen, dazu eine wohl für Italien angefertigte lat. Übersetzung der meisten griech. Konstitutionen, das sog. Authenticum, das allerdings an manchen Stellen von der griech. Vorlage abweicht. Das Stichdatum für die Novellae ist der 1. I. 535 (Nov. Iust. 1), also nur drei Tage später als die Inkraftsetzung des Cod. Iust. in zweiter Auflage. Allerdings finden sich drei frühere Gesetze (Nov. Iust. 151 vJ. 533; 152 vJ. 534; 155 vJ. 533); doppelt sind ebd. 41 = 50; 75 = 104; 143 = 150 (aber mit unterschiedlichem Adressaten). Die letzte datierbare Novelle von I. selbst ist ebd. 137 vom 26. III. 565; 140. 144 u. 148f sind von *Iustinus II, ebd. 161 u. 163f von Tiberius II. Bei ebd. 166/8 handelt es sich um undatierte Erlasse von Prätorianerpräfekten. Des weiteren enthält die Sammlung 13 Edicta (Edict. Imp. Iust.), von denen bei nr. 5f nur der Titel erhalten ist, sowie 9 Appendices (App. Iust.). Schwerpunkte der Novellengesetzgebung sind die Jahre 535/39 u. 541/44 (Übersicht: Krumpholz 212/3).

c. Rechtsverständnis u. Intention des Iustinianus. Während die Novellen im vollen Wortlaut erhalten bleiben, da es zu keiner offiziellen Kodifizierung mehr kommt, erläßt I. Richtlinien für die Redaktion des Cod. Iust. (Const. ‚Haec' [de cod. comp.], ‚Summa' [de cod. confirm.], ‚Cordi' [de emend. cod.]): Hauptziel ist die Gültigkeit, Widerspruchsfreiheit u. inhaltliche Klarheit aller aufgenommenen Bestimmungen. I. greift damit einen Plan auf, der sich schon in den ‚Gesta' u. Cod. Theod. 1, 1, 5f sowie Nov. Theod. 1 findet. Denselben Anspruch erheben die Digesten (Cod. Iust. 1, 17, 1 = Const. ‚Deo auctore'; Cod. Iust. 1, 17, 2 = Const. ‚Tanta'). Dazu darf gegebenenfalls der Text der Vorlage gekürzt, erweitert oder inhaltlich geändert u. das Gesetz nur in dieser überarbeiteten Form zitiert u. angewandt werden (Const. ‚Haec' 2. ‚Summa' 3. ‚Cordi' 3; Cod. Iust. 1, 17, 2, 19; zu den bis zJ. 1936 geäußerten Interpolationsvermutungen G. Broggini, Index interpolationum [Köln 1969]). Somit unterscheidet sich der Cod. Iust. prinzipiell von seiner Hauptvorlage, dem Cod. Theod. vom 1. I. 439 (J. Harries / I. Wood [Hrsg.], The Theodosian code [London 1993]), in dreierlei Hinsicht: 1) Der zeitliche Rahmen des Cod. Theod. geht nur bis Constantin d. Gr. zurück, der Cod. Iust. bis Hadrian (s. oben). – 2) Der Cod. Theod. enthält ganz bewußt auch Veraltetes ‚aus fachjuristischem Interesse' (1, 1, 5: scholasticae intentioni tribuitur nosse etiam illa, quae mandata silentio in desuetudinem abierunt, pro sui temporis negotiis valitura). Deshalb bedarf es zur praktischen Rechtsfindung, besonders bei Materien, die durch Kaisergesetze nicht geregelt waren, eines ‚Zitiergesetzes' (1, 4, 3). Die Bestimmungen des Cod. Iust. sind hingegen alle gleichermaßen gültig. Wie bei den Digesten genießt kein Autor Vorrang vor einem anderen (1, 17, 2, 20a). – 3) Aus der Gültigkeit aller Gesetze des Cod. Iust. ergibt sich für die praktische Handhabung, deretwegen er ja zusammengestellt wurde (Const. ‚Haec'), der Anspruch, nichts Widersprüchliches zu enthalten. Dies wird auch wohl weitgehend erreicht (Kaser 38f; kleinere Ungereimtheiten: Wenger 647; I. selbst betont die Widerspruchsfreiheit Nov. Iust. 158, 1). – Für den methodischen Umgang mit dem Cod. Iust. folgt daher dreierlei: 1) Bei Textunklarheiten ist der Wortlaut der Vorlage nicht beweiskräftig für das, was I. will. – 2) Fehlende eigene Gesetze des I. für bestimmte Rechtsmaterien bedeuten immer, daß die bisherige Gesetzgebung für ihn ausreicht. Es erübrigt sich also die Suche nach besonderen Motiven für die kaiserliche Abstinenz. – 3) Bis Ende 534 lassen sich etwaige Änderungen kaiserlicher Rechtsauffassung auf bestimmten Gebieten nicht fassen. Für diese Frage können nur die Novellen herangezogen werden. Prinzipielle Klarheit u. Widerspruchsfreiheit schließen allerdings nicht aus, daß es in der Praxis Zweifelsfälle gibt, die letztlich der Kaiser selbst entscheidet (s. u. Sp. 708). – Zur ideologischen u. propagandistischen Seite der Rechtskodifikation sei nur auf die Komposition von Cod. Iust. 1 verwiesen, der die geistigen u. weltlichen Grundlagen des röm. Reiches der Zeit regelt u. mit einer Darlegung des wahren, auch vom Papst vertretenen christl. Glaubens beginnt (1, 1, bes. 1, 1, 8; o. Sp. 690f u. u. Sp. 733). Es folgen Kirche

u. Klerus (1, 2/4) u. die Bekämpfung des Unglaubens (1, 5/11). Den Übergang vom kirchlichen zum weltlichen Recht bilden 1, 12f (Flucht in die Kirche u. Freilassung in der Kirche), dem sich jetzt erst das Kaiserrecht u. allgemeine weltliche Rechtsgrundsätze anschließen (1, 14/25). Den Rest des Buches bildet das gesamte öffentliche Verwaltungsrecht (1, 26/57). Trotz dieser christl. Gesamtkonzeption finden sich bei I. manche Rückbezüge auf die vorchristl. röm. Geschichte, die ein traditionalistisches Element in seiner Gesetzgebung bilden (s. oben). Die historischen Bezüge sind meist fraglich oder eindeutig falsch. Die rückschauende Tendenz dient vielmehr der Legitimation eigener Gesetze (insgesamt Schindler), zB. Nov. Iust. 6, 6: Vestalische Jungfrauen; 17 pr.: mandata principis als Instruktionen für Statthalter seit alter Zeit; 22, 2: Leg. tab. XII (die auch Cod. Iust. für das Familien- u. Erbrecht zT. fälschlich herangezogen werden [ebd. 2, 3, 26; 3, 36, 6; 4, 16, 7; 5, 30, 1. 70, 5; 6, 55, 3f. 58, 14. 6. 58, 15; 8, 31, 1; griech.: 6, 4, 4 pr. 10a]; zu Einzelheiten Schindler 28/47); Nov. Iust. 30, 5: Rückblick auf den republikanischen Konsulat; 43: Q. Mucius Scaecola; Lex Iulia Miscella; 47, 2: SC Tertullianum; 62 pr.: Bedeutung des frühen Senats; 47 pr.: Aufzählung der Gründer Roms (Aeneas, Romulus, Numa, Caesar, Augustus); 78, 5: Vorstufen des röm. Bürgerrechts; 103: angebliche Gründung *Kaisareias in Palästina durch Vespasian u. Titus; Festtracht der Prokonsuln; 105: Entstehung des Konsulats aus der Kriegsführung. Die Benennung des Statthalters von Pisidien als praetor soll an die alte Einheit von ziviler u. militärischer Gewalt erinnern (s. u. Sp. 718), die desjenigen von Hellespont als ἁρμοστή knüpft ausdrücklich an spartanische Tradition an (Nov. Iust. 28, 2 u. u. Sp. 717). Allerdings hat der Rückgriff auf die Vergangenheit auch Grenzen, antiquiora enim curiose scrutari et ad superiora tempora redire confusionis potius quam legislationis est (Nov. Iust. 21, 2).

d. Gesetzessprache. I. faßt seine Gesetze überwiegend in Griechisch ab, weil die κοινή für die meisten besser verständlich u. interpretierbar sei (ebd. 7, 1; 66, 1). Allerdings, so seine historisierende Sicht, komme dem Latein ein ‚größeres Gewicht‘ (κυριωτάτη φωνή) zu wegen der Würde (σχῆμα) des Staates (ebd. 66, 1, 2). Nach Joh. Lyd. mag. 3, 68 hat angeblich Joh. v. Kappadokien in der Verwaltung das klare Latein durch ein häßliches Griechisch ersetzt, um sich leichter bereichern zu können (zur Sprache J. Avotins, On the Greek of the Code of Justinian [Hildesheim 1989]; zur praktischen Umsetzung iustinianischer Vorschriften s. die Papyrusbeispiele: R. Taubenschlag, The legislation of Justinian in the light of the papyri: Byzant 15 [1940/41] 280/95.

II. Herrschaftsverständnis u. Regierungsmaximen. a. Traditionelle Elemente. I.' Herrschaftsverständnis, das sich vorwiegend anhand der praefationes der Novellen dokumentieren läßt (vgl. Hunger, Prooimion; Rubin 1, 127/39), ist nicht eigentlich originell. Ein Blick in die posttheodosian. Novellen zeigt folgende Vorgaben: Die Grundpfeiler gesellschaftlicher Ordnung sind das Militär, die Gesetze u. der wahre Glaube (Nov. Maior. 6 pr. vJ. 458). Vorzügliche Aufgabe des Kaisers, dessen u. des Reiches einziger Schutz von der Gunst Gottes (supernae divinitatis favor) u. damit vom wahren christl. Glauben abhängt (Nov. Valent. 17 pr. vJ. 445), ist es, diesen richtigen Glauben aufzuspüren u. zu bewahren (Nov. Theod. 3 pr. vJ. 438) u. Abweichungen (superstitio; gemeint sind die Manichäer) zu verbieten, die schon in heidnischen Zeiten die öffentliche Ordnung gefährdeten (Nov. Valent. 18 pr. vJ. 445). I. vertritt, allerdings in verbal aufgeblähter Form, im allgemeinen diese christl.-traditionelle Sicht (Vergleich der Diktion in den posttheodosian. Novellen u. dem Cod. Iust.: Rubin 1, $397f_{233}$). Grundlage des Staates sind sacerdotium u. imperium (Nov. Iust. 6 pr.). Das erste u. höchste Gut aller Menschen ist das übereinstimmende rechte Bekenntnis des christl. Glaubens (ebd. 132). Das imperium verwirklicht sich in leges u. arma, die Rom groß gemacht haben (ebd. 116 pr.; Const. ‚Imperatoriam‘ pr.; ‚Summa‘ pr.). Die kaiserliche Herrschaftslegitimation kommt von Gott (nutu divino imperiales suscepimus infulas: Cod. Iust. 7, 37, 3, 5), der ihm damit auch die Gesetzgebungsbefugnis verliehen hat (Nov. Iust. 72 pr.) u. die dazu nötige Fähigkeit, Zukünftiges (wie Gott) erkennen zu können (ebd. 69), aber auch das Recht, die Gesetze letztinstanzlich zu interpretieren (Cod. Iust. 1, 14, 12, 2f). Solche imperatoria interpretatio geschieht nicht willkürlich, sondern nach festen Regeln, die vorwiegend ebd. 1, 14 festgelegt sind (vgl. auch Dig. 1, 3; 50, 17; Noethlichs, Interpretatio). Der Kaiser bzw. seine

τύχη (Hunger, Kaiser 350) wird so selbst ein ‚lebendiges Gesetz' (νόμος ἔμψυχος) für die Menschen (Nov. Iust. 105, 2, 4 vJ. 537; A. Steinwenter: AnzWien 83 [1946] 266/8). Dieses Bild benutzt schon Themistius or. 5, 64BC; 16, 212D, während für Libanius u. Julian der Kaiser unter den Gesetzen steht (R. Scholl, Histor. Beitr. zu den julianischen Reden des Libanios [1994] 86. 164). Bezeichnenderweise findet sich Inst. Iust. 1, 2, 6 u. Dig. 1, 4, 1 die von Ulpian formulierte Theorie ursprünglicher Volkssouveränität. Der populus Romanus, der eigentlich Verfügungsberechtigte über *imperium u. potestates, übertrug (ebd.: conferat; Inst. Iust. aO: concessit) durch eine lex regia die Gesetzgebungskompetenz auf den Kaiser (unterschiedliche Bewertung: Rubin 1, 395_{224} [der I. hier nicht ernst nimmt] u. Schindler 49_{11}). Die traditionellen kaiserlichen Epitheta in der Titulatur (o. Sp. 676) enthalten auch nichts spezifisch Christliches (s. auch Rubin 1, 134/8, der auf das Fehlen einer ausdrücklichen Friedenspropaganda hinweist), ebensowenig die Münzumschriften: salus et gloria Romanorum, securitas rei publicae, gloria Romanorum u. (anscheinend am häufigsten) victoria Augustorum (Morrisson aO. [o. Sp. 673] 69/91; D. R. Sear, Byzantine coins [London 1974] 52/81).

b. Spezifizierungen in den Novellen. In den Novellen wird die Abhängigkeit von Gott u. damit auch die Legitimation zur (gottgefälligen) Gesetzgebung immer wieder betont. Der Kaiser ist fast die Verkörperung Gottes auf Erden, wenn I. sich als (nach Gott) ‚gemeinsamen Vater aller' bezeichnet (ὁ μετὰ θεὸν κοινὸς ἅπασι πατήρ: Nov. Iust. 98, 2; s. u. Sp. 729f). Diese Angleichung des Kaisers an Gott entspricht in vielem der Auffassung Agapets in seinem als Akrostichon verfaßten *Fürstenspiegel an I. (bes. cap. admon. 3 [26 Riedinger]; P. Hadot: o. Bd. 8, 615/7). Wenn es cap. admon. 63 (68 R.) heißt, ‚Gott braucht niemanden, der Kaiser aber nur Gott', könnte dies, trotz des topischen Charakters dieser σχέδη βασιλική, fast eine Formulierung des I. selbst sein. Aus diesem Herrscherverständnis leiten sich für I. folgende allgemeine Regierungsmaximen ab: Traditionelle Hauptaufgabe des Herrschers (s. oben) ist es, die wahre Religion zu gewährleisten; die Hoffnung auf Gott muß Anfang, Mitte u. Ende aller gesetzgeberischen Maßnahmen sein (Nov. Iust. 109 pr.). Dies schließt vor allem die Sorge um Kirche, Klerus u. Klöster ein. Besonders das reine Gebet der Mönche u. Nonnen bewirkt das Wohlergehen des Staates. Dieses besteht in guten Heeren, blühenden Städten, Frieden, Geltung der Gesetze sowie in Fruchtbarkeit des Landes u. des Meeres (133, 5, 1). Göttliches u. Menschliches soll durch richtige kaiserliche Beschlüsse zu einer ‚Symphonie' gebracht werden (42 pr.: τὰ θειότερά τε καὶ ἀνθρώπινα συνδραμόντα μίαν συμφωνίαν ταῖς ὀρθαῖς ποιήσασθαι ψήφοις; vgl. 6 pr.; Clauss). Da es einen Unterschied zwischen res divinae u. res humanae gibt, wird dem caelestis favor competens praerogativa eingeräumt (Cod. Iust. 1, 2, 22). Daraus leitet sich die Verpflichtung ab, auch die Einhaltung der ‚heiligen Kanones' u. ‚göttlichen Gesetze' zu überwachen (Nov. Iust. 137 pr.). Der Kaiser sinnt ‚Tag u. Nacht' darauf (8 pr.), den Bürgern Gutes zu tun. Denn als Vertreter Gottes dürfen seine Maßnahmen nichts Schlechtes u. Fehlerhaftes enthalten (81, 2: πᾶν ἀγαθὸν εἶναι προσήκει μόνως καὶ πάσης κακίας τε καὶ ἐλαττώσεως ἀμιγὲς καθεστάναι), bei wichtigen ebenso wie bei weniger wichtigen Dingen (64). Neben Iustitia (*Gerechtigkeit; Rubin 1, 138f: Anspielung auf I.' Namen; vgl. schon Nov. Valent. 10 pr. vJ. 441 u. bes. Dig. 1, 1: De iustitia et iure), die es unabhängig von Reichtum zu verwirklichen gilt (Nov. Iust. 69, 3), ist φιλανθρωπία (*Humanitas) eine wichtige Herrschertugend, die in der Lage ist, auch die größten Verfehlungen der Untertanen zu verzeihen (53. 129; *Indulgentia). Alle Regierungsmaßnahmen sollen mehr auf Bessern u. Heilen ausgerichtet sein, weniger auf Strafen (89 pr.). Allerdings setzt dies auf seiten der Bürger ‚guten Willen' voraus u. die prinzipielle Bereitschaft, die Wohltaten Gottes u. des Kaisers auch anzunehmen. All diese Grundsätze finden sich im übrigen auch bei Agapet (s. oben) wieder: Die Herrschaft des Kaisers soll ein Abbild des himmlischen Königtums sein (cap. admon. 1 [26 R.]), so wie er selbst an Machtfülle auf Erden Gott ähnlich ist (ὅμοιος τῷ θεῷ: ebd. 21 [38]), wo jedem nach seinen Verdiensten gegeben wird (5 [28]), aber auch φιλανθρωπία herrschen soll (20 [38]), damit die gesamte Staatsverwaltung immer nur Nutzen, nie Schaden stiftet (46 [58]), nicht mißbraucht wird, sondern Menschlichkeit zeigt (40 [52]). Dabei ist Herrschaft aber nur stabil, wenn sich die Untertanen aus Über-

zeugung freiwillig beherrschen lassen (35 [48]). Besonders in der Erfahrung ständiger Veränderung aller gegenwärtigen menschlichen Dinge ist sich Agapet mit I. einig. Das einzig Unveränderliche, an dem sich der Kaiser orientieren kann u. muß, ist der Glaube (11. 13 [32. 34]). I.' Bewußtsein des ständigen Wechsels aller Dinge (μεταβολή: Nov. Iust. 7, 2 pr.), geradezu ein Grundzug zumindest der Novellengesetzgebung, äußert sich zB. 22 pr. (bei der Ehe); 39. 49 pr.; 60 pr.; 69, 4, 1; 74. 84. Dies zwingt jede Gesetzgebung, die eigentlich für alle kommenden Zeiten gültige Regelungen treffen will (1, 1, 4), dazu, sich immer wieder den veränderten, neuen Gegebenheiten anzupassen (74). Man kann der Vielfalt des Lebens einmal gesetzlich dadurch gerecht werden, daß man von vornherein ‚Ausnahmen' zuläßt (ἐξαιρέσεις: 7, 2) oder dauernd neue Gesetze gibt. Deren wachsende Zahl bringt dem Kaiser zwar oft Tadel ein, dient aber der ‚Wahrheitsfindung', u. wer die Wahrheit sucht, lädt nicht so leicht Schuld auf sich (60 pr.). Für die konkrete Gesetzgebung gilt dabei der Grundsatz, Extreme zu vermeiden u. einen Mittelweg zu suchen; denn ἐν μεσότητι τὸ βέλτιστον ἔδοξεν εἶναι (105 pr.), was traditioneller μεσότης-Lehre entspricht (zB. Aristot. eth. Nic. 2, 7/9, 1107a/9b).

III. Reichsverwaltung. a. Allgemeine Verwaltungskriterien. Alle öffentliche Verwaltung, aber auch fast jeder private Rechtsakt bedarf der Schriftlichkeit (Cod. Iust. 1, 15, 2; Nov. Iust. 47. 73. 114), weshalb sich eine besondere Verantwortung von Schreibkundigen gegenüber Schreibunkundigen ergibt (44, 1). Eine präzise u. für alle Schreibkundigen les- u. verstehbare Datierung gehört in diesen Zusammenhang (47: ab 1. IV. 538 besondere Vorschriften [zusätzlich zu altmodischen u. lokalen Zeitangaben] unter Voranstellung des Kaisernamens mit Regierungsjahr) ebenso wie Vorschriften zur Echtheitsprüfung von Urkunden durch Schriftvergleich (49, 2). Vielleicht erklärt sich von daher auch die grausame Bestrafung durch *Folter u. Amputation der Hand bei Mißbrauch der Schrift (zB. Steuerbeamten: 17, 8; 128, 3; Abschreiben häretischer Schriften: 42). Träger der öffentlichen Verwaltung sind die ‚Beamten' (militia [publica], στρατεία [δημοσία]), die ‚wie Väter' ihr Amt ausüben sollen (8, 8 pr.; vgl. o. Sp. 709, wo sich der Kaiser selbst auch als ‚Vater' aller bezeichnet; zur Verwaltungsgliederung im einzelnen Cod. Iust. 1, 26/40. 43f. 55. 57; Nov. Iust. 8). Die Regelungen, die das Beamtentum generell betreffen (Übersicht: Haase 15/74), spiegeln sämtlich traditionelle Probleme wider u. sollen nur angedeutet werden: 1) Rekrutierung: Teils dürfen Funktionäre nicht aus dem Einsatzgebiet stammen (Cod. Iust. 1, 41 für augustalis, proconsul, vicarius u. comes orientis), teils doch (App. Iust. 7, 9. 12 für Italien; iJ. 569 von Iustinus II mit Nov. Iust. 149 auch für den Osten übernommen). – 2) Ämterkauf ist prinzipiell erlaubt, nur für bestimmte Ämter generell verboten; bes. ebd. 8 macht nach einem völligen Verbot bemerkenswerte Einschränkungen. I. unterscheidet von suffragium die (nicht unbeträchtlichen) Anstellungsgebühren, die an das sacrum cubiculum, an den primicerius der Notare, dessen Adiutor u. das Büro des Prätorianerpräfekten zu zahlen sind (je nach Amt 63 bis 196 solidi; Gebührentabelle im Anhang ebd. 8; vgl. 35 u. 53, 3). Das ebd. 8 genannte Verbot bezieht sich nur auf Beamte der mittleren u. unteren Reichsverwaltung vom Prokonsul bis Corrector (die sich natürlich ihre Investitionen vom Bürger zurückzuholen versuchten; vgl. Edict. Imp. Iust. 4 pr.), aber zB. nicht auf Hofämter (quaestor u. a.: Nov. Iust. 35). Das von Procop hist. arc. 21, 16/9 behauptete generelle Verbot, das I. nach nicht einem Jahr selbst übertreten habe, läßt sich anhand der erhaltenen Gesetze nicht nachweisen. – 3) Gehaltszahlung: Alle Beamten sollen mit dem offiziellen Gehalt zufrieden sein. Zusätzliche Einkünfte u. Geschenke im Amt sowie bestimmte Geschäftstätigkeiten während der Amtszeit sind verboten (Cod. Iust. 1, 52f; Edict. Imp. Iust. 4 pr. 1; App. Iust. 7, 12; Nov. Iust. 8; **Bestechung). – 4) Dienstreisen müssen selbst bezahlt werden (ebd. 17, 9; 128, 22; 134, 1). – 5) Höchstzahlen legt zB. ebd. 10 für referendarii, ebd. 35 für adiutores beim quaestor fest. – 6) Die Kontrolle des Beamtenapparates erfolgt auf unterschiedliche Weise. Die Leiter der Büros haben alle vier Monate eine Beamtenliste (quadrimenstruae breves) vorzulegen als Grundlage neuer Personalentscheidungen (Cod. Iust. 1, 31, 5. 42); zivile u. militärische Verwaltungsfunktionäre müssen nach Ablauf der Dienstzeit 50 Tage am Dienstort verbleiben, um gegebenenfalls zur Rechenschaft gezogen werden zu können (1, 49; Nov. Iust. 8, 9; 128, 23). Nach 95, 1, 1

bedeutet vorzeitiges Weggehen ein Majestätsverbrechen. Korrekte Amtsführung wurde teils durch die jeweiligen Vorgesetzten, durch Sonderbeamte oder den Ortsbischof (s. u. Sp. 749f) überwacht, sollte aber nicht zuletzt durch den Amtseid gewährleistet werden (Nov. Iust. 8, 7. 14; im Anhang der Text des Eides; 13, 3, 2; 15, 1, 1; 69, 3, 1; 124, 1f).

b. Maßnahmen für Kpel. Die gesetzliche Sonderbehandlung der Hauptstadt (Stadtbeschreibung: Evans 16/40) ist aus mehreren Gründen nötig: *Konstantinopel ist zum einen die größte u. bevölkerungsreichste Stadt (Hinweise zur Topographie Kpels zB. Nov. Iust. 43, 1, 1; 59, 5; 159 [Vorstädte]; Procop. aed. 1; Holmes 1, 23/83) mit allen sich daraus ergebenden Folgen (Nov. Iust. 80, 4: Kriminalität; 163: Verbot, den Blick auf das Meer zu verbauen). Die Stadt übt als Sitz zentraler Verwaltungsbehörden, besonders als letztinstanzlicher Gerichtsort (69) u. ständiger Aufenthaltsort des Kaisers eine große Sogwirkung aus (zB. 80 pr.). Diese wird durch das Hippodrom (s. Heucke), die (auch bauliche) Nahtstelle zwischen Herrscher (-palast) u. Volk, verstärkt. In diesem besonderen Raum von ‚Öffentlichkeit' entscheiden sich Akzeptanz oder Ablehnung des Kaisers, hier bietet sich ein unmittelbarer Zugang zu ihm. Vieles wird hier mit anderen Maßstäben gemessen (zB. gelten bestimmte Formvorschriften nur für Kpel, weil nur dort genügend Papier vorhanden ist: 44, 2). Ein besonderer Bedarf an Ordnungsmaßnahmen gerade in dieser Stadt liegt auf der Hand. Als Sondermaßnahmen für die Hauptstadt (Cod. Iust. 1, 43f über die praefecti vigilum u. annonae) seien erwähnt: Regelungen zur Kostensenkung der Begräbnisse (Nov. Iust. 59 mit Rückblick auf Gesetze Constantins u. des Anastasius; Cod. Iust. 1, 2, 18: 70 Pfund Gold zur Finanzierung kostenloser Begräbnisse). Für Bedürftige gibt es besondere Unterstützung, sog. ἀξιωματικά, durch Stadtpräfekt u. durch die ‚Große Kirche' (1, 5, 20, 7: hier den Montanisten verweigert; zu den verwaltungstechnisch unter dem Begriff ‚Große Kirche' zusammengefaßten Einzelkirchen Nov. Iust. 3, 1). Die Versorgung der Hauptstadt hängt von den pünktlichen Getreidelieferungen aus Ägypten ab, die Edict. Imp. Iust. 13 (zum Datum s. u. Sp. 718), auch für Alexandrien, genau geregelt werden; die jährlichen Frachtkosten betragen 80 000 solidi für Getreide in Höhe von 8 Mio. Artaben bei guter Ernte (13, 8). Davon werden seit Constantin 80 000 Einheiten täglich (ἄρτοι ἡμερήσιοι) an Arme verteilt (Socr. h. e. 2, 13; Jones 2, 696/8; Evans 32). Im Jahr 535 wird ein praetor plebis bzw. populi eingesetzt (Nov. Iust. 13), der den praefectus vigilum bzw. noctium ersetzen soll (letztere Bezeichnung wird abgeschafft) u. wie die anderen Prätoren richterliche Befugnisse erhält, um Ruhe u. Ordnung in Kpel zu garantieren, die durch Mord, Ehebruch, Aufruhr, Raub oder Plünderungen bei Brandkatastrophen gefährdet sind (13, 3, 1. 4, 1). Er untersteht direkt dem Kaiser, bekommt für seine Richtertätigkeit einen Beisitzer (consiliarius) u. für praktische Aufgaben 20 Soldaten u. 30 Feuerwehrleute (matricarii: 13, 5). Als Ergänzung des praetor plebis schafft I. vier Jahre später das Amt des quaesitor, eine Art Fremdenpolizei mit richterlichen Befugnissen u. Kontrollaufgaben (80; Joh. Mal. chron. 18, 86, 479 [PG 97, 696B]). Er soll die Reisenden, die nach Kpel kommen, überprüfen u., falls anhängige Prozesse der Grund für den Aufenthalt sind, für deren Beschleunigung sorgen, besonders bei Bauern, die nicht zu lange von ihren Äckern fernbleiben dürfen (Nov. Iust. 80, 1f). Notfalls kann der quaesitor den Prozeß selbst an sich reißen (80, 3). Wer keinen Grund für einen Aufenthalt in der Hauptstadt hat, wird ausgewiesen, Sklaven an ihre Herrn zurückgeschickt (80, 4). Arbeitslose Kpolitaner kann der quaesitor bei entsprechender körperlicher Verfassung zur Zwangsarbeit in ergasteria einliefern; Schwache sollen allerdings nicht ausgewiesen, sondern durch private Wohltätigkeit ernährt werden (80, 5). Weitere Aufgaben des quaesitors sind gerichtliche Untersuchungen von Fälschungen (80, 7). Die Hauptstadt Kpel betreffen auch I.' Regelungen für das Konsulats ebd. 105 vJ. 537, die die anfallenden Kosten für dieses ‚1000 Jahre alte Amt' senken will, um so die Existenz des Amts zu sichern. Die Reduzierung auf insgesamt sieben Aufzüge bzw. Veranstaltungen im Amtsjahr (Pferderennen, Tierhetzen, Jagden im Theater u. andere Bühnenspiele) sowie genaue Regelungen über erlaubte Geld- u. andere Geschenke, um blutige Schlägereien bei der Verteilung zu vermeiden, kommen offenbar zu spät. Nach dem letzten Konsul Basilius iJ. 541 ist der Konsulat de facto erloschen. Daran mögen der Aufwand, den I. selbst iJ. 521 getrieben

hatte (s. o. Sp. 674; Schubart, Justinian 131f), sowie die Pestepidemie vJ. 542 nicht unschuldig gewesen sein. In der Folge sind nur noch die Kaiser (bis Constans II iJ. 642) zum Regierungsbeginn kurze Zeit Konsuln, so Iustinus II am 1. I. 566 (Coripp. Iust. 2, 351f [58 Cameron]); dann endet die Überlieferung (Bagnall u. a. aO. [o. Sp. 674] 12; E. Stein, Justinian, Joh. d. Kappadokier u. das Ende des Konsulats: ByzZs 30 [1929/30] 376/81).

c. Provinzverwaltung. Auf diesem Gebiet liegt ein Schwerpunkt iustinianischer Gesetzgebung. Rechtlicher Ausgangspunkt u. Grundlage bis 534 sind Cod. Iust. 1, 35/42. 45/54. Das Interesse I.' an einer Verbesserung der Provinzverwaltung beginnt bei der Titulatur der Verwaltungsbeamten. Der Rückgriff auf alte Bezeichnungen wie comes oder moderator soll offensichtlich schon der erste Schritt zu größerer Effektivität sein (Edict. Imp. Iust. 4, 1). Die statthalterlichen Aufgaben (Steuereinziehung, öffentliche Sicherheit, Rechtsprechung) werden mehrmals definiert, die Amtsnachfolge genau geregelt (Cod. Iust. 1, 49; Edict. Imp. Iust. 4, 2, 1; 13, 4, 1/3; Nov. Iust. 8, 9; 17, 4; 28, 6; 95, 1, 1f; 128, 21. 23; 134, 1f) u. die eigenmächtige Einsetzung von (militärischen oder zivilen) ‚Stellvertretern' untersagt (ebd. 134; Cod. Iust. 1, 50). Einen Hauptgrund kaiserlicher Eingriffe gerade in die Provinzadministration stellt die Abgrenzung von ziviler u. militärischer Verwaltung dar. Grundsätzlich besteht zwischen beiden traditionell ein großer Unterschied, den man auseinanderhalten muß (Nov. Iust. 102, 2; Edict. Imp. Iust. 4, 2, 2). So braucht die Zivilverwaltung in der Regel keine militärische Unterstützung in Form von Spezialtruppen (tribuni, ληστοδιῶκται [latronum insectatores / insecutores], βιοκωλῦται [violentiarum inhibitores], ἀφοπλισταί [armati]), die sie auch nicht selbst aufstellen u. dafür höhere Steuern verlangen soll (Nov. Iust. 8, 13; 128, 21). In der Praxis erweist sich offenbar aber die rein zivile Verwaltung oft als unfähig, die öffentliche Ordnung etwa gegen bewaffnete Räuberbanden oder Feindeinfälle in Grenzregionen zu garantieren, so daß manchmal die Vereinigung von ziviler u. militärischer Amtsgewalt erwünscht sein kann. Um dieses Problem in den Griff zu bekommen, hat I. kein generelles Konzept, sondern richtet sich nach den örtlichen Gegebenheiten u. praktischen Erfahrungen. So schafft er innerhalb der Provinzverwaltung Beamte ab, stellt neue auf, benennt vorhandene um u. ändert ihre Kompetenzen, faßt Provinzen zusammen, teilt sie u. schafft neue, auch im alten Reichsgebiet, u. macht manche Regelungen später wieder rückgängig. Zum besseren Verständnis dieser Maßnahmen zuvor ein Verzeichnis der bei I.' Regierungsantritt vorhandenen 64 Provinzen u. der Titulatur des jeweiligen Statthalters (nach Hierocl. synecd. 631/734 [3/50 Parthey]; hier in alphabetischer Reihenfolge):

Aegyptiaca (augustalis), Arabia (consularis), Arcadia (praeses), Armenia prima (consularis), Armenia secunda (praeses), Asia (proconsul), Augusta prima (corrector), Augusta secunda (praeses), Cappadocia prima (consularis), Cappadocia secunda (consularis), Caria (consularis), Cilicia prima (consularis), Cilicia secunda (praeses), Creta (consularis), Cyprus (consularis), Dacia (consularis), Dacia mediterranea (consularis), Dardania (praeses), Epirus nova (consularis), Epirus vetus (praeses), Euphratensis (praeses), Galatia (consularis), Galatia salutaris (praeses), Graecia bzw. Achaia (proconsul), Haemimontis (praeses), Helenopons (consularis), Hellespontus (consularis), Honorias (praeses), Insulae (praeses), Isauria (praeses), Libya inferior (praeses), Libya superior (praeses), Lycaonia (consularis), Lycia (consularis), Lydia (consularis), Macedonia prima (consularis), Macedonia secunda (praeses), Mesopotamia (praeses), Moesia prima (praeses), Moesia secunda (praeses), Osroena (praeses), Palaestina [prima?] (consularis), Palaestina secunda (praeses), Palaestina tertia (praeses), Pamphylia (consularis), Pannonia (praeses), Paphlagonia (corrector), Phoenicia (consularis), Phoenicia Libanensis (praeses), Phrygia Pacatiana (consularis), Phrygia salutaris (consularis), Pisidia (consularis), Pontica prima (consularis), Pontus polemiacus (praeses), Prevalis (praeses), Rhodopes (praeses), Scythia (praeses), Syria prima (consularis), Syria secunda (praeses), Thebais proxima (praeses), Thebais superior (dux), Thessalia (praeses), Thracia Europae (consularis), Thracia (consularis).

1. Änderungen. I.' Änderungen in der Provinzverwaltung sind folgende:

a. Neueinrichtungen. Africa: Nach dem Sieg über die Vandalen erfolgt mit Cod. Iust. 1, 27, 1 vJ. 534 eine Provinzeinteilung, die im Prinzip an die frühere Verwaltungsstruktur anknüpft (zB. Polem. Silv. lat. vJ. 449: MG AA 9, 538f). Vier Provinzen unter consulares: Byzacium, Karthago, Tripolis u. Tingis (letztere früher zu Spanien [ebd.: 539]); drei Pro-

vinzen unter praesides: Mauretania, Numidia, Sardinia (letztere früher zu Italien [ebd.: 537]. Die militärische Einteilung in fünf Dukate regelt Cod. Iust. 1, 27, 2 vom 13. IV. 534: dux limitis Tripolitaniae, dux Byzacenae, dux Numidiae, dux Mauretaniae, dux Sardiniae; Sonderregelung für Traiectus (Septem). – Italien: Die Pragmatische Sanktion (App. Iust. 7) vom 13. VIII. 554 enthält keine Verwaltungsgliederung Italiens. Hierocles erwähnt summarisch 17 italische Provinzen (synecd. 734, 7 [51 Parthey]). Die spätere kirchliche Einteilung bei Georgius Cyprius nennt (neben Sicilia) nur Urbicaria, Campania, Calabria, Annonaria u. Aemilia (descr. 28/32 Gelzer). – Die einzige wirklich neue Provinz, die I. einrichtet, ist Theodorias, wohl kurz vor 535 (bei Hierocles noch nicht genannt). Ein entsprechendes Gesetz ist merkwürdigerweise nicht erhalten, erwähnt wird Theodorias aber im Anhang der Nov. Iust. 8 vom 15. IV. 535 (ebd. notit. 10). Nach Joh. Mal. chron. 18, 39, 448 (PG 97, 657C/60A) wird sie aus Teilen von Syria Prima (Laodicea, Gabala, Paltos) u. Syria Secunda (Balaneae) gebildet. Der Bischof der Hauptstadt Laodicea erhält kirchlich den Rang eines Metropoliten u. untersteht dem Patriarchat v. Ant. – Eine militärische Neueinrichtung ist der Magister militum Armeniae (Cod. Iust. 1, 29, 5 oJ.). Er löst den comes Armeniae ab u. ist zuständig für Armenien, Pontus Polemiacus u. die dortigen gentes der Grenzregion (zur Ersetzung der armen. Satrapen durch militärische Statthalter Procop. aed. 3, 1, 24/9 u. u. Sp. 718).

β. Zusammenlegungen. Hier gibt es zwei Fälle (Rückblick Nov. Iust. 20 pr.): 1) Mit ebd. 28 vom 16. VII. 535 wird eine vorkonstantinische Vereinigung von Pontus Polemiacus u. Helenopontus wiederhergestellt (Haase 75/89). Die neue Provinz erhält den Namen Helenopontus (nach *Helena, die das heilige *Kreuz gefunden hatte; der heidn. Tyrannenname Polemiacus wird abgeschafft: Nov. Iust. 28, 1) unter einem Statthalter mit dem neuen Titel moderator (ἁρμοστής) Iustinianus Helenoponti (ebd. 28, 2f mit ausdrücklichem Bezug auf die früheren Harmosten Spartas; vgl. o. Sp. 707) im Range eines spectabilis (Nov. Iust. 28, 4, 1). Der kirchliche Rang der beiden bisherigen Metropolen Amasia u. Neocaesarea bleibt aber erhalten (28, 4, 2). – 2) Ähnlich macht I. ebd. 29, ebenfalls vom 16. VII. 535, die unter Honorius erfolgte Teilung von Paphlagonia u. Honorias rückgängig (Haase 90/105). Die neue Provinz heißt jetzt Paphlagonia unter einem praetor (στρατηγός) Paphlagoniae Iustinianus (Nov. Iust. 29, 2) im Rang eines spectabilis (ebd. 29, 3).

γ. Teilungen bzw. Kompetenzbeschneidungen. Nov. Iust. 8, 2 vom 15. IV. 535 ordnet Phrygia Pacatiana neu. Die bisherige Ämterverbindung von vicarius (Asiae) u. praeses Phrygiae Pacatianae wird aufgelöst, die Zuständigkeit unter dem neuen Titel comes Phrygiae Pacatianae auf besagte Provinz eingeengt. Dasselbe erfolgt 8, 3 mit dem vicarius Ponticae, der mit dem Titel comes Galatiae primae als nur noch ziviler Statthalter auf dieses Gebiet beschränkt wird (zum Widerruf s. u. Sp. 719). Das bisherige doppelte Gehalt als Vikar u. Statthalter bleibt in beiden Fällen erhalten; desgleichen reduziert I. die Zuständigkeit des comes orientis, der zwar den Rang eines vicarius erhält, aber nur noch für Syria I u. die nordsyr. Cyrrhestica zuständig ist (Nov. Iust. 8, 5). – Eine regionale Einschränkung der Kompetenzen wird auch für den praefectus augustalis in Ägypten verfügt (Edict. Imp. Iust. 13 vJ. 538/39 oder 554; das frühere Datum ist glaubwürdiger; Schoell / Kroll aO. [o. Sp. 705] zSt.; es scheint sich um einen Entwurf des Kaisers, nicht um ein ausformuliertes Gesetz zu handeln). Aus seiner Zuständigkeit werden die Mareotis u. die Stadt Menelaitis ausgegliedert, die einem zivilen Statthalter unterstehen, während der augustalis in seinem Bereich sowohl zivile wie militärische Befugnis hat. – Im Jahr 536 werden Armenia prima u. secunda mit Nov. Iust. 31 wie folgt aufgeteilt: Armenia I (früher Bazanis bzw. Leontopolis) unter einem proconsul im Range eines spectabilis; Armenia II unter einem praeses im Rang eines clarissimus; Armenia III unter einem comes Iustinianus im Rang eines spectabilis; Armenia IV (bisher als Tzophanea bzw. Anzetena von Satrapen verwaltet; s. o. Sp. 717) unter einem consularis im Range eines clarissimus.

δ. Rangerhöhungen. Mit Datum vom 18. V. 535 erhöht I. den Status mehrerer Provinzen (Nov. Iust. 24/7): Pisidien erhält durch ebd. 24 einen praetor Iustinianus. Der Rückgriff auf den alten Namen soll die Einheit von ziviler u. militärischer Gewalt ausdrücken, die Roms Macht begründet habe (24 pr.; s. o. Sp. 707). – Dasselbe gilt für *Lycaonia (Nov.

Iust. 25) u. Thracia (ebd. 26). In Thracia, dessen tapfere u. kriegerische Bewohner hervorgehoben werden (ebd. 26 pr.; s. o. Sp. 673f), soll dem ewigen Streit zwischen dem zivilen u. militärischen vicarius longi muri durch Zusammenlegung des Amtes unter einem praetor ein Ende gemacht werden. – Für Isauria, bisher unter einem praeses (s. o. Sp. 716), das schon früher eine Militärverwaltung unter einem comes rei militaris hatte (Not. dign. or. 1, 37), wird wieder ein comes im Rang eines spectabilis eingesetzt nach dem Vorbild von Galatia u. Phrygia Pacatiana (Nov. Iust. 26 pr. mit Bezug auf ebd. 8, 2f; s. oben). – Auch Sizilien erhält ‚nach altem Vorbild' mit Nov. Iust. 75 = 104 vJ. 537 (beide nur lateinisch überliefert) einen praetor, für den die Appellationsinstanz (s. u. Sp. 722f) bezeichnenderweise Kpel (u. nicht Rom) ist, da Sizilien quasi als ‚Sondergut' des Kaisers (quodammodo peculium) gilt (Nov. Iust. 75, 3). – Schon iJ. 536 ist Cappadocia (I) mit ebd. 30 u. Palaestina prima mit ebd. 103 zu prokonsularischen Statthalterschaften erhöht worden. Im selben Jahr erhielt Arabia mit ebd. 102 nach dem Vorbild von Helenopontos (s. o. Sp. 717) einen moderator im Rang eines spectabilis. Dieselbe Rangerhöhung gilt nun auch für Phoenicia Libanensis (Edict. Imp. Iust. 4).

ε. *Widerruf eigener Maßnahmen.* Nicht alle Änderungen des I. haben in seinen eigenen Augen Bestand. Im Jahr 548 widerruft er mit Edict. Imp. Iust. 8 pr./1 die Regelungen von Nov. Iust. 8, 3 bezüglich Pontus u. Galatia (o. Sp. 718). Hier ist nach seiner Meinung die rein zivile Verwaltung an dem dortigen ‚räuberischen Menschenschlag' u. an grenzübergreifend agierenden Räuberbanden gescheitert. Das Vikariat von Pontus wird erneut eingeführt, womit wieder provinzübergreifende Militäraktionen möglich werden; denn der Vikar erhält auch militärische Befugnisse. Galatia stuft I. als Provinz unter einem praeses zurück. Mit Nov. Iust. 145 vJ. 553 korrigiert der Kaiser ebd. 8, 2 (o. Sp. 718); 24 (s. oben) u. andere, nicht erhaltene Regelungen aus nahezu gegenteiligen Gründen. Notmaßnahmen aufgrund von Aufständen u. Räubereien haben ihn seinerzeit veranlaßt, für Phrygia salutaris, Phrygia Pacatiana, Pisidia, Lycaonia u. Lydia militärische statt ziviler Statthalterschaften einzurichten. Nach erfolgreicher Bekämpfung der Unruhen leidet die Bevölkerung jetzt unter Übergriffen des eigenen Militärs. Daher wird für Phrygia Salutaris u. Pacatiana sowie für Pisidia wieder eine Zivilverwaltung eingeführt u. dem in Lycaonia u. Lydia verbleibenden Militär streng jede Einmischung in die anderen Provinzen untersagt.

ζ. *Begründungen der Maßnahmen.* Im folgenden seien kurz die von I. selbst genannten Hauptmotive für die unterschiedlichen Regelungen genannt: Die Einführung der Prätur (Nov. Iust. 24/7. 75 = 104) bedeutet eine Verbindung von ziviler u. militärischer Gewalt u. soll Konflikte beseitigen, die oft auftreten, wenn beide in verschiedener Hand sind. Derselbe Grund wird für die Einführung des Harmostes in Arabia (ebd. 102) genannt. Die Zusammenlegung von Helenopontus begründet der Kaiser mit der zu geringen Zahl an Städten in den früheren Einzelprovinzen Pontus Polemiacus u. Helenopontus. Im Falle von Paphlagonia (ebd. 29) handelt es sich um die Wiedervereinigung eines alten Volkes, das Honorius ‚ohne Grund' getrennt hat. Für die Statusanhebung von Cappadocia (ebd. 30) werden Unruhen in *Kaisareia, vor allem wegen Unregelmäßigkeiten im Steuerwesen, angeführt, ähnlich für die Kompetenzbeschneidung des augustalis (Edict. Imp. Iust. 13), der als Einzelbeamter den Schwierigkeiten des ägypt. Steuerwesens nicht mehr gewachsen sei. Die Teilung Armeniens (Nov. Iust. 31) begründet I. mit dortiger allgemeiner Unordnung. Palestina prima kommt u. a. als Geburtsland Jesu in den Genuß einer Rangerhöhung (ebd. 103). Die Reduzierung provinzübergreifender Verwaltungsfunktionäre (Vikare v. Asia u. Pontus u. Comes Orientis) auf zivile Statthalter nur einer Provinz (ebd. 8, 2f. 5) soll nach dem Generalthema suffragia ebd. 8 dazu dienen, Ämterkauf, **Bestechung, Erpressung u. andere Formen der illegalen Bereicherung von Provinzbeamten zu beschneiden. Die Kehrseite der Medaille zeigt sich Edict. Imp. Iust. 8, als die Mittelinstanz wieder eingeführt werden muß, um grenzübergreifende Kriminalität bekämpfen zu können. – Nimmt man eine Gewichtung vor, so darf man die Regelung zwischen ziviler u. militärischer Beamtenschaft als ein Hauptthema von I.' Reichsverwaltung bezeichnen. Es geht überwiegend darum, das Militär im Innern in seine Schranken zu weisen (exemplarisch Nov. Iust. 8, 13). In diesen Zusammenhang gehört auf der anderen Seite

aber auch die strenge Bestrafung mit *Folter, Verbannung u. *Konfiskation für Leute, die sich illegal die Funktion der Verbrechensbekämpfung anmaßen (ebd. 128, 21).

d. Kommunalverwaltung. Trotz der Bedeutung der Provinzen bleibt die Kommune als der primäre Lebensraum auch für I.' Gesetzgebung wichtig (Cod. Iust. 1, 55/7). Die Funktionsfähigkeit der Stadt, deren Organisation überall Rom zum Vorbild hat (so Nov. Iust. 38 pr.), ist schon seit etwa drei Jhh. durch Mangel an *Kurialen bedroht. Diesem Thema ist der Titel 10, 32 des Cod. Iust. gewidmet, ebenso zB. Nov. Iust. 38. 45. 87 u. 101. Das Thema Kuriale ist ein interessantes Beispiel für Interessenskollision zwischen staatlichen u. kirchlich-religiösen Ansprüchen (s. u. Sp. 726). Als Gegengewicht gegen die Statthalter wird Nov. Iust. 15 vJ. 535 die Stellung der städtischen defensores (ἔκδικοι; Cod. Iust. 1, 55) gestärkt (*Defensor civitatis). Sie sollen hinsichtlich der Rechtsprechung die Obrigkeit verkörpern, stellen Urkunden (zB. über Testamente u. Schenkungen) aus u. entscheiden Prozesse bis zum Streitwert von 300 solidi selbständig. Für ihre Tätigkeit stehen ihnen Hilfsbeamte des Statthalters zur Verfügung (Nov. Iust. 15, 3). Ihre Akten werden innerhalb jeder Stadt in einem besonderen *Archiv, das ein Kustos leitet, gesammelt (15, 5, 1f). Die Gebührenregelung für die Anstellung von defensores je nach Größe der Stadt findet sich ebd. 8, 14, 1 (4 bzw. 3 solidi). Procop behauptet, I. habe die finanziellen Möglichkeiten der Städte immer weiter beschränkt, so daß kein Geld mehr vorhanden gewesen sei für Ärzte u. Künstler, für Straßenbeleuchtung, Theater u. a. (hist. arc. 26, 5/11). Nov. Iust. 128, 16 vJ. 545 regelt aber ausdrücklich den Anteil der Städte an den Steuern, womit öffentliche Bauten, Getreideeinkäufe, Aquädukte, Gehälter kommunaler Funktionäre u. andere Ausgaben bestritten werden sollen. Die Überprüfung städtischer Rechnungen darf nicht durch Beamte der Zentrale geschehen (ebd. 17; vgl. Cod. Iust. 10, 16, 13, 3 gegen die Zweckentfremdung städtischer Gelder). Schließlich sei auf die überragende Stellung des Ortsbischofs als Kontroll- u. Beschwerdeinstanz des Bürgers verwiesen (s. u. Sp. 751f).

IV. Rechtspflege. (*Gerichtsbarkeit.) Die Bedeutung der Rechtspflege ergibt sich aus der Bedeutung des Rechtes selbst u. der Gesetzgebung, deren Zweck imperare, vetare, permittere oder punire ist (Dig. 1, 3, 7). I. übernimmt in die Digesten eine Definition Chrysipps, wonach leges göttlichen Ursprungs u. damit eine Handlungsanweisung für ‚gut' u. ‚böse' seien (ebd. 1, 3, 2). Dazu müssen sie allerdings allen bekannt sein (Cod. Iust. 1, 14, 9 vJ. 454). Prinzipiell ändert I. am bestehenden Rechtssystem nichts (M. A. v. Bethmann-Hollweg, Der röm. Civilprozeß 3 [1866] 242/51 §§ 152/311; Kaser / Hackl 517/644 §§77/100). Die Grundlagen finden sich Cod. Iust. 9 (Strafrecht) u. ebd. 10/2 (Verwaltungsrecht). Die prozeßrechtlichen Vorschriften verteilen sich auf ebd. 2/8 mit einem Schwerpunkt ebd. 3. I.' spätere Regelungen betreffen einmal die mangelnde berufliche u. menschliche Qualität (Korruptionsanfälligkeit) der Richter (Nov. Iust. 82. 124, 1f), ferner die Beachtung von Fristen in erster u. zweiter Instanz (Cod. Iust. 3, 1, 13; 7, 62. 63, 5; 9, 44, 3; Nov. Iust. 23; 49 pr., 1; 53; 82, 6; 93; 112f; 115, 1f; 125; 126, 2f), da immer wieder über Prozeßverschleppung geklagt wird. Der Prozeßbeschleunigung soll ja auch der neue quaesitor für Kpel dienen (ebd. 80; o. Sp. 714). – Ein zweites großes Thema der Gesetzgebung ist die gerichtliche Zuständigkeit, besonders im Fall der Appellation (Cod. Iust. 7, 62/70; Nov. Iust. 23, wohl vom 3. I. 535 [statt 536]; Stein / Palanque 805/10; J. Caimi, Burocrazia e diritto nel De magistratibus di Giovanni Lido [Milano 1984] 320/59). Hier geht es einmal darum, die generelle Tendenz zu bekämpfen, die Mittelinstanz der spectabiles (d. h. praefectus augustalis, comes orientis, comites, proconsules, praetores u. moderatores) zu überspringen, so daß Bagatellfälle zur Oberinstanz (d. h. zum Prätorianerpräfekt oder quaestor s. cubiculi) kommen. Die Mittelinstanz entscheidet nach Nov. Iust. 23, 3 bis zum Streitwert von 10 Pfund Gold (= 720 solidi) letztinstanzlich. Zum andern hatte es I. mit ‚hausgemachten' Problemen zu tun, die sich aus der Statusanhebung verschiedener Statthalter zu spectabiles ergaben (o. Sp. 719), wodurch nach bisheriger Ordnung Appellationen auf gleicher Rangebene, also von spectabilis zu spectabilis, möglich geworden wären, was Nov. Iust. 23, 4 generell u. damit unabhängig vom Streitwert verbietet. Innerhalb der Oberinstanz führt dies zu Kompetenzgerangel zwischen dem scrinium epistularum u. dem Büro des Prätorianerpräfekten (ebd.

20). Denn für solche Prozesse ist unter Theodosius II u. Valentinian III eine Kommission aus Prätorianerpräfektur u. Quästur gebildet worden (Cod. Iust. 7, 62, 32). Im militärischen Bereich wird die Appellation des quaestor exercitus (Joh. Lyd. mag. 2, 28f), dem als für die annona militaris Zuständigen *Karien, *Cyprus, *Kykladen, Mysia u. Scythia unterstehen, auf Scythia u. Mysia beschränkt (Nov. Iust. 41 = 50). Wegen der großen Entfernungen ist für die übrigen Provinzen ein Vertreter des quaestor in Kpel (zusammen mit dem quaestor s. cubiculi) Appellationsinstanz. Mit ebd. 62 vJ. 537 versucht der Kaiser, die Senatoren Kpels aus historischen Gründen aktiv in die Appellationsgerichtsbarkeit einzubeziehen in Form eines silentium cum conventu, wo es also um mehr als nur ,Ja-Nein-Abstimmungen' geht. – Schließlich ist es I. ein Anliegen, die Richter frei von kaiserlichem Einfluß arbeiten zu lassen. Prozesse sollen nicht durch Berichte nach Kpel unnötig unterbrochen werden (ebd. 125); ebenso begründen neue kaiserliche Verfügungen keine Unterbrechung laufender Prozesse (ebd. 113). Bei Verhandlungen in Kpel vor quaestor u. praefectus dürfen die Richter nicht die Kleidung oder Schuhe tragen, die sonst nur bei Kaiseraudienzen üblich sind, u. keine Urteile mit irgendwelchen Rücksichten auf die Anwesenheit des Kaisers fällen (ebd. 126, pr. 1). – Was die Form der Strafen betrifft, scheut auch I. neben der *Todesstrafe nicht vor anderen grausamen Formen wie Amputation der Hände oder Füße oder Ausrenken der Glieder zurück. Erst iJ. 556 erfolgt eine ,Humanisierung' (*Humanität): Das Gliederausrenken, das schlimmer sei als das Abhauen beider Hände, wird gänzlich abgeschafft, Amputationen auf je eine Hand oder einen Fuß beschränkt, die Todesstrafe aber bleibt (Nov. Iust. 134, 13). Verstümmelung, bisher auch bei einfachem Diebstahl möglich, darf erst bei gewaltsamem Raub angewandt werden (ebd. 13, 1). Eine Milderung der Geldstrafen sieht I. darin, bei *Konfiskation die Vermögenswerte nicht mehr dem Staat, sondern den Erben des Bestraften zukommen zu lassen (ebd. 13, 2).

V. Wirtschafts- u. Steuerpolitik. Den Rechtsrahmen der Wirtschaft für die ersten Regierungsjahre des I. enthält im wesentlichen Cod. Iust. 4, bezeichnenderweise mit relativ wenigen Erlassen des I. selbst u. unverhältnismäßig vielen Edikten des *Diocletianus. Wie alles Recht, so geht auch alles Wirtschaften vom Kaiser selbst aus. Einen Unterschied zwischen ,privat' u. ,fiskalisch' zu machen ist unsinnig, cum omnia principis esse intellegantur, sive a sua substantia sive ex fiscali fuerit aliquid alienatum (ebd. 7, 37, 3, 1a).

a. Kritik. Procop stellt I. hinsichtlich der Wirtschafts- u. Steuerpolitik ein denkbar schlechtes Zeugnis aus (Hauptquelle: hist. arc. 19/26). Die 3200 Centenarien beim Tode des Anastasius u. 4000 weitere aus der neunjährigen Zeit Iustins I habe I. noch zu Lebzeiten Iustins ganz verbraucht (ebd. 19, 7f). Dabei kritisiert Procop neben einer sinnlosen Bauwut besonders Zahlungen an ,**Barbaren', um deren Freundschaft zu erhalten (ebd. 11, 3. 5. 12; 19, 6. 15). In Wirklichkeit betragen diese Summen wahrscheinlich wenig mehr als 2% des Jahresetats (Gordon bes. 29). Die Kritik läßt sich zusammenfassen in dem Satz, daß einer ständig steigenden steuerlichen Belastung des Bürgers aufgrund rigoroser Sparpolitik immer geringere öffentliche Leistungen (cursus publicus, Beamtengehälter, kommunale Einschränkungen; s. o. Sp. 721) u. eine staatliche Monopolpolitik gegenüberstehen, die die Preise in die Höhe treibt (bes. hist. arc. 26, 19: mehr als dreifache Brotpreise). Allerdings richtet sich ein Teil der Vorwürfe gegen leitende Beamte wie Joh. v. Kappadokien (vgl. Joh. Lyd. mag. 3, 69f) u. besonders gegen den Bankier Petrus Barsymes, der je zweimal comes s. largitionum u. Prätorianerpräfekt war (Procop. hist. arc. 22; ProsLatRomEmp 3B, 999/1002 nr. 9). – Joh. Lydus nennt mag. 3, 70 (unvollständig überliefert) mindestens 27 verschiedene Steuerbezeichnungen, darunter nicht einmal die Procop. hist. arc. 23, 15f genannte ἐπιβολή für verlassene Grundstücke, die Zusatzsteuer der Landbevölkerung für von Unglücksfällen betroffene Städte (διαγραφαί: ebd. 23, 17/9) u. die Luftsteuer (ἀερικόν), eine vom Prätorianerpräfekten aufzubringende jährliche Abgabe von über 30 Centenarien (3000 Pfund) Silber (?; ebd. 21, 1/3). Procop deutet den Namen als ,zufällig aus der Luft' dem Kaiser zugefallene Steuer (Bury 350_4 vermutet eine Abgabe für ,Hochhäuser', F. Dölger [Das ἀερικόν: ByzZs 30 (1929/30) 450/7] ein Strafgeld ursprünglich für die Verletzung von Bauabständen, woraus dann [ab I.] eine regelmäßige Steuer

wurde; vgl. PLond. 4, 1357 vJ. 710; J. Straub, Pescennius Niger u. die ‚Luftsteuer': Studien zur Papyrologie u. Wirtschaftsgeschichte, Festschr. F. Örtel [1964] 175/82). In 32 Jahren Regierung, also bis etwa 550/51 (ab 518 gerechnet), habe es nicht eine einzige Steuerreduktion gegeben, was frühere Herrscher mehrmals zu tun pflegten, sondern nur einen einjährigen Steuererlaß für von Persern eroberte Städte (hist. arc. 23, 1. 6). Allerdings verfügt Nov. Iust. 147 vJ. 553 eine Steuerbefreiung wohl für den Zeitraum 522/44. Die Kritik an der Steuerpolitik wird im übrigen von I. selbst bestätigt. Ebd. 8 pr. vJ. 535 bezeichnet er die normale Steuerlast zwar als eigentlich ‚gerecht' (εὐσεβεῖς φόροι), gesteht aber ein, daß habgierige Beamte die Sätze überschreiten u. das Volk dabei verarme, während die gerechte Steuereinziehung etwas vom Umgang der ‚Väter mit ihren Kindern' habe (ebd. 8, 8) u. dem Grundsatz gehorchen solle, die arbeitende Bevölkerung nicht zugunsten vieler Privilegierter zu belasten (ebd. 43, 1, 2; detaillierte Regelungen ebd. 17; zu Vorschriften über pünktliche Getreideversorgung für Alexandrien u. Kpel Edict. Imp. Iust. 13 s. o. Sp. 713f). Edict. Imp. Iust. 11 vJ. 559 über Goldmünzenprägung stellt die Gleichwertigkeit der Goldmünzen in Kpel u. Alexandrien sicher u. beseitigt die ägypt. Sonderabgabe der ὄβρυζα.

b. Wirtschaftliche Erleichterungen. Wiewohl die Bedeutung der Steuerzahlung daran gemessen werden kann, daß hier die Ansprüche des Fiskus auch Vorrang vor kirchlichen Belangen haben (zB. Nov. Iust. 46; vgl. ebd. 128, 14: Steuerpflicht auch für coloni u. adscripticii, sofern sie Eigentümer des Landes sind), verfügt I. eine Reihe von Erleichterungen für die Steuerzahler: Der Zwangseintreiber (compulsor, ἐξπελευστής: Cod. Iust. 10, 19, 9) wird abgeschafft (Nov. Iust. 128, 6; ebd. 128, 1: Fristen für die Steuerzahlung, Garantie von Marktpreisen für Naturalien [vgl. App. Iust. 7, 18], Regelung der Zahlungsmodalitäten [Nov. Iust. 128, 2] u. der Steuerquittungen [ebd. 128, 3]), ebenso der sog. Introitus für Soldaten, die durch eine Provinz marschieren (ebd. 130, 3). Das Militär muß zufrieden sein mit den Naturalien der Provinz, Sonderleistungen werden auf die normale Steuerzahlung angerechnet (ebd. 130, 2f). Bei Einquartierung dürfen Soldaten nicht die besten Zimmer belegen (ebd. 130, 9; Procop. hist. arc. 23, 22). Als steuerliche Entlastung nennt Joh. Mal. chron. 18, 20, 437 (PG 97, 645) die Abschaffung einer bisher speziell für die gotischen Föderaten zu zahlenden Holz- u. Ölsteuer (τὸ Γοτθικὸν ξυλέλαιον). Unter den Steuerzahlern nehmen die Dekurionen, die für das kommunale Steueraufkommen haften, eine Sonderstellung ein. Spezielle Regelungen finden sich Nov. Iust. 38. 70. 87 u. 101. Den Vorrang fiskalischer Belange vor kirchlichen (s. o. Sp. 721. 725) demonstriert Nov. Iust. 45, 1: Bei Gerichtsverfahren über Kuriatspflichtigkeit dürfen Häretiker gegen Orthodoxe aussagen, denn dies, so I., sei im Sinne des orthodoxen Staates. Das seit Constantin d. Gr. vorhandene Problem, sich der Kuriatspflicht durch Eintritt in den Klerikerstand zu entziehen (K. L. Noethlichs: JbAC 15 [1972] 136/53; ders.: EntrFondHardt 34 [1989] 285/8), wird Nov. Iust. 123, 4 behandelt. Zur Geldpolitik erläßt I. Hilfen für Bankiers (Nov. Iust. 136; Edict. Imp. Iust. 7. 9), deren Tätigkeit ‚zum allgemeinen Nutzen' er hoch einschätzt (ebd. 9, 2. 5) u. die unter der Pest besonders gelitten haben (ebd. 7). Besondere Zinsregelungen (dazu Krumpholz 59/62) werden Nov. Iust. 32/4 für die Bauern in Thrakien, Illyrien u. Mysia II getroffen (bei Trockenmaßen zwei sextarii pro modius [= $^1/_8$], bei Geld eine siliqua pro solidus [= $^1/_{24}$]). Der normale Zinssatz wird auf 8%, in Ausnahmefällen auf 12% u. immer nur bis zum Doppelten der Schuld begrenzt (Cod. Iust. 4, 32, 26; Edict. Imp. Iust. 9, 6; Nov. Iust. 4, 1/3; 110; 121; 136, 4f; 138; 160). Ebd. 64 schützt Gärtner in Kpel bei der Verpachtung bzw. dem Rückkauf ihrer Gärten vor zu hohen Forderungen wegen angeblicher enormer Wertsteigerungen. Ebd. 88 verbietet zugunsten der Hausbesitzer illegale Einsprüche gegen Mietzahlung. Die Preissteigerungen infolge der Pest versucht ebd. 122 durch staatliche Preiskontrolle (des ‚hergebrachten Preises') für Bauern, Handwerker, Händler u. Künstler in den Griff zu bekommen. Maße u. Gewichte unterliegen staatlicher Kontrolle (App. Iust. 7, 19). Von einer Geldentwertung der Goldmünzen um $^1/_7$ berichtet Procop (hist. arc. 25, 11f: Verhältnis des solidus zum follis statt $^1/_{210}$ nur noch $^1/_{180}$). Joh. Mal. chron. 18, 117, 486 (704C) erwähnt einen allerdings gescheiterten Abwertungsversuch. App. Iust. 7, 20 erklärt alle Goldmünzen mit Kaiserportrait für gleichermaßen gültig. Weiterhin bestehen bestimmte Kaufs-,

Verkaufs- u. Exportverbote: Cod. Iust. 4, 40, 1: Verbot, Purpur zu färben oder zu verkaufen; ebd. 4, 41, 1: Exportverbot für Wein, Öl u. Fischsoße (liquamen) in Barbarenländer; ebd. 4, 41, 2: Verbot, Waffen oder (verarbeitetes oder rohes) Eisen an Barbaren im byz. Reich zu verkaufen. Das staatliche Waffenmonopol wird auch Nov. Iust. 85 eingeschärft, die Waffenherstellung durch die ballistani überwacht. Das Tragen von Waffen ist im übrigen ausschließlich den Soldaten erlaubt (ebd. 17, 17; Edict. Imp. Iust. 8, 3). Zum Seidenhandel bestimmt Cod. Iust. 4, 40, 2, daß nur der comes commerciorum von den Barbaren Seide kaufen darf (vgl. App. Iust. 5 [undatiert]: Regelungen zum Kauf von Seide durch commerciarii [15 solidi pro Pfund Seide] u. zum Weiterverkauf an metaxarii). Über die spätere eigene Herstellung der Seide in Byzanz berichten Procop (b. Goth. 4, 17) u. Theophan. Byz.: Phot. bibl. cod. 64 (77f Henry); A. Hermann, Art. China: o. Bd. 2, 1090f; H. Wada, Prokops Rätselwort Serinda u. die Verpflanzung des Seidenbaus von China nach dem oström. Reich, Diss. Köln [1970]).

VI. Familiengesetzgebung. Der Bereich des Personen- u. Familienrechts (bes. Cod. Iust. 5) verzeichnet unter I. die meisten Eingriffe (Kaser 111), ist aber am besten aufgearbeitet (ebd. bes. 158/202; Krumpholz; G. Delling, Art. Ehebruch: o. Bd. 4, 674f; ders., Art. Ehehindernisse: ebd. 690; ders., Art. Ehescheidung: ebd. 718f; J. Gaudemet, Art. Familie I [Familienrecht]: ebd. 7, 355/7), so daß die folgende Darstellung sich auf die Nennung der wichtigsten einschlägigen Novellierungen beschränken kann.

a. Frauen. I.' Gesetzgebung kann als ausgesprochen frauenfreundlich bezeichnet werden. Vielleicht ist dies der Hintergrund für die Behauptung Procops (hist. arc. 17, 24/6), wegen des Einflusses der Theodora hätten sich Frauen damals alles erlauben können. – Die *Frau gilt I. als Geschöpf Gottes; ihre Rolle als Kindergebärerin macht sie gesellschaftlich wichtig (Nov. Iust. 21). Sie allein trägt die Mühen der *Geburt, der Mann steuert nur seine Lust dazu bei (156, 1), wenngleich Fruchtbarkeit sich nicht programmieren läßt (22, 43: bei der zweiten Ehe muß nicht mehr beeidet werden, Kinder haben zu wollen). Die Frau hat besondere Verpflichtungen Gott, dem Mann u. den Kindern gegenüber (22, 40). Von Natur ist sie schwach u. bedarf des Schutzes (97, 3), besonders vor Raub (143 = 150). Zur Kindererziehung ist sie am besten geeignet (22, 38). Mutterliebe ist über jeden Zweifel erhaben, weshalb Mütter Tutor bei ihren eigenen Kindern sein dürfen (94, 1; aber nicht mehr bei zweiter Ehe: 94, 2). Erbrechtlich ist sie dem Mann gleichgestellt (Inst. Iust. 2, 13, 5; Edict. Imp. Iust. 3; Nov. Iust. 5, 2; 9, 1; ebd. 31 versucht, dies auch für Armenien durchzusetzen; **Erbrecht).

b. Ehe. Für I.' Auffassung von der Ehe sind besonders Nov. Iust. 22 u. 117 grundlegend (22, 3: Definition der Ehe als διάθεσις ἀμοιβαία bzw. affectus alternus). Trotz der ‚universalmenschlichen' Bedeutung dieser Verbindung (22 pr.), die man nicht auseinanderreißen soll (157), bleibt unter I. die Ehe aber prinzipiell auflösbar: τὸ δεθὲν ἅπαν λυτόν bzw. quidquid ligatur, solubile est (22, 3). Es gibt legale (22, 4/7. 9f. 14; 117, 9f. 12; 127, 4; 134) u. illegale Scheidungsgründe (22, 15, 1f. 16, 1; 117, 5; 134, 11; Visky, Divorce; G. Delling: o. Bd. 4, 718f). Eheverbote nennt Cod. Iust. 5, 4, 26, 2 vJ. 530 zwischen Pate u. Täufling. Dieses hier erstmals belegte *Ehehindernis (G. Delling: o. Bd. 4, 690) begründet I. damit, daß eine solche durch göttliche Vermittlung entstandene Seelenvereinigung (deo mediante animae eorum copulatae) beim Paten eine paterna adfectio erzeuge, die eine weltliche Ehe untersage. Weitere Eheverbote enthalten Nov. Iust. 12 (Verwandte?; ‚widernatürliche Ehen', die das Gesetz incestióv, nefariov u. damnatov nennt [12, 1]; **Blutschande) u. 154 (Mesopotamien u. Osroene; Hintergrund unklar); 6, 5 verbietet eine dritte Ehe für Lektoren, die aber sonst möglich war (84). Ein Eheversprechen bindet den Mann (74, 5); grundlose Verstoßung der Frau wird bestraft (117, 5). Auch genießt die Frau gesetzlichen Schutz vor Schlägen in der Ehe, die allerdings kein Scheidungsgrund sind (117, 14). Auf *Ehebruch steht die Todesstrafe (134, 10; Cod. Iust. 9, 9, 29, 4). Die einmalige Ehe hat vermögensrechtliche Vorteile (Nov. Iust. 127, 3 vJ. 548, dem Todesjahr Theodoras); eine weitere Heirat ist zulässig, aber nicht wünschenswert (2, 3; 22, 36: Verlust der Titel aus erster Ehe; 91: Bestimmungen über Mitgift bei zweiter Ehe). Wiederheirat wird besonders für Soldatenfrauen geregelt: bei Gefangenschaft des Mannes fünf Jahre Wartefrist (22, 7); dieselbe Frist bei Scheidung aus illegalen Grün-

den (22, 15, 3); Erhöhung der Wartefrist von vier auf zehn Jahre bei fehlendem Lebenszeichen des Mannes (22, 14); Wiederheirat der Frau bei legaler Scheidung nach einem Jahr (wegen möglicher Schwangerschaft: 22, 16). Ähnlich schreibt 39, 2 im Todesfall ein Trauerjahr vor. Formvorschriften für die Eheschließung enthält 74, 4 (Änderungen 117, 4: die für illustres verbotene vertragslose Form wird für hochrangige Barbaren erlaubt). Hier gilt des Kaisers Interesse besonders dem beiderseitigen Heiratsgut. Dessen urkundliche Erfassung ist zwar nicht konstitutiv für eine formalrechtlich gültige Ehe, kann aber zB. bei Verlust der Heiratsurkunde die Ehe beweisen u. wird deshalb für Vermögen über 500 solidi vorgeschrieben (127, 2). Eigentlich sollen dos u. donatio propter nuptias (so die neue Namensform statt donatio antenuptialis seit Cod. Iust. 5, 3, 20 [ca. 533 nC.] u. dann Nov. Iust. 61, 1 vJ. 537) gleich sein (ebd. 97). Klagen wegen dos non data regelt 100, 1, die Versorgung von Frauen ohne Mitgift 117, 5 (Erbanspruch bis zu 100 Pfund Gold) u. 53, 6 (Anspruch auf ein Viertel des Vermögens des Mannes). Die dos der Frau darf ohne ihre Einwilligung nicht verpfändet (61, 1; 134, 8; 135, 1), ohne gleichwertigen Ersatz nicht verkauft (135, 1, 2) u. bei einer zweiten Ehe vom Vater nicht grundlos verkleinert werden (97, 5). Verwaltet der Mann die Mitgift der Frau schlecht, steht dieser, trotz patria potestas, das Recht zur gerichtlichen Klage zu (97, 6; zur patria potestas bes. Cod. Iust. 1, 1, 9f; C. Castello: Archi [Hrsg.] 159/79). Alle Privilegien bezüglich der dos gelten aber nicht für häretische Frauen (Nov. Iust. 109). – Im **Erbrecht, offensichtlich eines der Lieblingsthemen I.', ersetzt er ebd. 118 vJ. 543 die agnatische u. kognatische Erbfolge durch eine nach Aszendenten (Kinder, Enkel usw.), Deszendenten (Eltern, Großeltern usw.) u. Seitenverwandten, eine Regelung, die aber nur für Katholiken gilt (118, 6). Mit ehelichem Erbrecht befassen sich ferner 22, 44/7; 143 = 150 (bei Ehen zwischen geraubter Frau u. Entführer) u. 117, 5 (bei grundloser Verstoßung der Frau).

c. Kinder. Ähnlich wie der Schutz der Frauen lag I. auch der der Kinder sehr am Herzen. Nov. Iust. 98 bezeichnet er sich als ihr ,quasi zweiter Vater'. 134, 7 garantiert Schutz vor Verpfändung oder Versklavung, 153 vor Kindesaussetzung; 72 regelt den verantwortungsvollen Umgang von Kuratoren u. Tutoren mit dem Vermögen ihrer Mündel; 98 sichert die Vermögensanteile bei Tod eines Elternteiles. I. erleichtert den Nachweis der Ehelichkeit (117, 2f. 5) u. die Möglichkeiten, uneheliche natürliche Kinder zu legitimieren (74, 3; 89, 2). Diese Möglichkeiten sollen aber in engen Grenzen bleiben, um die Keuschheit nicht zu gefährden (74, 3), oder wenn es um fiskalische Gründe geht (162, 2; App. Iust. 1: bei adscripticii u. coloni folgen die Kinder jetzt dem Vater u. nicht mehr, wie vorher [Cod. Iust. 11, 48, 24; App. Iust. 7, 15; Nov. Iust. 54], der Mutter). Gegen inzestuöse Kinder allerdings, die niemals legitime werden können, hat I. einen merkwürdig unbarmherzigen Abscheu (74, 6; 89, 15), der schlecht mit der Behauptung vereinbar ist, der Kaiser könne alles verzeihen (129; s. o. Sp. 710). Ungleichbehandlung bei Kindern (Nov. Iust. 92), besonders wenn sie aus mehreren u. auch illegalen Ehen stammen, wird bekämpft (2. 12. 68). ,Undankbare' Kinder können allerdings enterbt werden (zu Formen von Undankbarkeit, zB. auch Abfall von der Orthodoxie, s. 115, 3, 1/14). Sind verschiedengläubige Kinder da, erben immer nur die orthodoxen; sind alle häretisch, aber andere orthodoxe Verwandte vorhanden, erben nur letztere (115, 3, 14). Allerdings gibt es auch ,undankbare' Eltern (Formen: 115, 4, 1/8, darunter auch Heterodoxie), die von den Kindern im Testament übergangen werden dürfen.

VII. Sozialgesetzgebung. Die Fürsorge für Arme, Kranke u. Hilflose zählt für I. zu den kaiserlichen Verpflichtungen (Material: Krumpholz). Dieses sehr traditionelle Selbstverständnis ergibt sich nicht zuletzt aus seiner öfters betonten ,Vaterrolle' (o. Sp. 709. 711f. 725. 729).

a. Schutz sozial Schwacher. So, wie im Rechtswesen der Reichtum die Gerechtigkeit nicht besiegen soll (Nov. Iust. 69, 3; o. Sp. 710; daher kostenfreier Prozeß für Verfahren bis 100 solidi Streitwert: Nov. Iust. 82, 9; Eid als Ersatz für zu teure Bürgen: 112, 2), gilt es, den wirtschaftlich u. damit sozial Unterprivilegierten auch sonst zu helfen. Agapet fordert in seinem Fürstenspiegel, die Unterschiede zwischen reich u. arm aufzuheben, weil die Reichen am Überfluß verderben u. die Armen vor Hunger sterben (cap. admon. 16 [36 R.]; *Klassen). Soweit geht I. zwar nie, ist sich aber der historischen Be-

dingtheit der bestehenden Gesellschaftsstruktur durchaus bewußt (Beschreibung der Schichtung zB. Edict. Imp. Iust. 8, 3, 1). Mag sein Hinweis auf ursprüngliche *Gleichheit der Menschen, die Entstehung der Ungleichheit aus *Krieg (Sklaverei) u. Unkeuschheit (Nov. Iust. 74, 1; 89, 1) u. die Betonung der Gleichheit aller vor Gott (5, 2) mehr Phrase sein, fehlen doch nicht die Versuche, tatsächliche Verbesserungen zu erreichen. Als Vorkämpfer der *Freiheit, als der er sich selbst apostrophiert (22, 8), denkt er zwar nie an die Beseitigung der Sklaverei, sucht aber Symptome zu mildern (im einzelnen mit Einbeziehung der Tradition: Krumpholz 89/109), so durch die Erleichterung von Freilassungen (Nov. Iust. 78; Verpflichtungen gegenüber patronus bleiben jedoch; 22, 12: Freiheit für verstoßene kranke Sklaven). Auch sonst bleiben die ‚Klassenschranken' gewahrt, wenn zB. Handwerker mit sitzender oder liegender Tätigkeit nicht Zeuge sein können (90, 1 pr.). Nicht zuletzt im Tod zeigen sich die Unterschiede beim Begräbnis, besonders in der Hauptstadt (Bemühungen zur Kostensenkung 43. 59; o. Sp. 713). – Ferner versucht I., soziale Einrichtungen in Kpel u. anderen großen Städten auszubauen. Es gibt Xenodochien (*Herbergen für Fremde), Ptochotrophien (Armenhäuser; *Armenpflege), Nosokomien (*Krankenhäuser), Orphanotrophien (Waisenhäuser), Gerontokomien (Altenheime; **Altersversorgung) u. Brephotrophien (Findelhäuser; *Kind), nicht zu vergessen die sozialen Funktionen von Frauen- u. Männerklöstern (Aufzählungen zB. Cod. Iust. 1, 2, 19. 22; Nov. Iust. 7, 1; 111; 120; 131, 13, 2; Procop. aed. 1, 9, 12. 11, 27; 2, 10, 25). Hilfsmaßnahmen bei der Pest erwähnt Procop b. Pers. 2, 23 (H. P. Kohns, Art. Hungersnot: o. Bd. 16, 876f). Zu weiteren Leistungen wie Kornverteilung u. besserem Schutz von Schuldnern s. Krumpholz 52/77.

b. Überwachung öffentlicher Moral. Es finden sich darüber hinaus gesetzliche Regelungen, mit denen I. die öffentliche Moral heben will. Sie betreffen primär keine bestimmten Schichten u. haben eigentlich nicht einmal einen spezifisch christl. Hintergrund. So verbietet Nov. Iust. 77, 1, 1, bei Gott zu schwören u. Gott zu lästern, weil dies Hunger, *Erdbeben u. Pest nach sich ziehe (H. Merkel, Art. Gotteslästerung: o. Bd. 11, 1201). Nov. Iust. 60 richtet sich gegen pietätloses Verhalten von Gläubigern sterbenden Schuldnern gegenüber; 115 räumt den Angehörigen bei Sterbefällen eine neuntägige Trauerfrist ein, während der sie nicht belästigt werden dürfen, u. wiederholt das Verbot von 60, 1, Begräbnisse Verstorbener zu verhindern, wenn diese noch unbeglichene Schulden haben. Die Maßnahmen zum Schutz junger Mädchen vor Prostitution u. vor zwangsweiser Verpflichtung zum Theater gehen wohl am ehesten auf die Initiative der Theodora zurück (o. Sp. 680), sind aber inhaltlich traditionell (*Dirne). So beruft sich I. selbst Nov. Iust. 14 pr. auf die Gesetzgebung seiner Vorgänger beim Verbot der gewerbsmäßigen Kuppelei in Kpel, wo sich Bordelle in der Nähe von Kirchen befinden u. Prostituierte arbeiten, die teilweise unter zehn Jahre alt sind. Um solchen Mädchen einen neuen Anfang zu bieten, stellt ihnen das kaiserliche Ehepaar in Kpel das Metanoia-Kloster zur Verfügung (Procop. aed. 1, 9, 1/10 [positiv]; hist. arc. 17, 5f [negativ]). – Diejenige hierher gehörige Maßnahme, die in der Überlieferung das größte Echo gefunden hat, ist I.' Vorgehen gegen *Homosexualität, besonders in Kpel selbst (Nov. Iust. 77, 1 pr.; 141 vom 15. III. 559 mit Bezug auf Rom. 1, 17/9 u. Cod. Iust. 9, 9, 30 = Cod. Theod. 9, 7, 3 vJ. 342), vielleicht deshalb, weil der Anlaß die öffentliche Bestrafung der beiden angeblich homosexuellen Bischöfe Isaias v. Rhodos u. Alexander v. Diospolis in Thrakien ist (Joh. Mal. chron. 18, 18, 436 [PG 97, 644AB]; Agath. hist. 5; Theophan. Conf. chron. zJ. 528/29 [1, 177 de B.]; Georg. Cedren. hist. comp. 645f [PG 121, 704BC]; Mich. Syr. chron. 9, 26 [2, 220f Ch.]; zu [religions-] politischen Hintergründen der Beschuldigungen u. Homosexualität in iustinianischer Zeit K. Hoheisel: o. Bd. 16, 360f mit Bezug auf D. Dalla, Ubi Venus mutatur [Milano 1987] u. S. Troianos, Kirchliche u. weltliche Rechtsquellen zur Homosexualität in Byzanz: JbÖsterrByz 39 [1989] 29/48). Nov. Iust. 141 bietet allerdings durch Beichte beim Patriarchen anläßlich des bevorstehenden Osterfestes die Möglichkeit, staatlicher Strafe zu entgehen (Ch. Munier, Art. Indulgentia: o. Bd. 18, 83/5). – Nach Procop. hist. arc. 20, 9 gehört zum Aufgabenbereich des quaesitors (s. o. Sp. 714) neben Bestrafung von Ehebrechern u. Falschgläubigen auch die der Päderasten. In denselben Zusammenhang gehört das Verbot der *Kastration (Nov. Iust. 142, die sich in

eine Tradition ab Domitian stellt: Suet. vit. Dom. 7; Cod. Iust. 4, 42, 1f). Diesen Eingriff überleben von 90 Kastrierten kaum drei. Die Bestrafung der Täter u. Auftraggeber, selbst beschnitten zu werden, bedeutet demnach de facto meistens den Tod. Eventuell Überlebende werden auf die Insel Gypsus in Ägypten verbannt, ihr Vermögen konfisziert. Dieselbe Strafe gilt für beteiligte Frauen (Nov. Iust. 142, 1). – Zeitweise u. punktuelle Theaterverbote hingegen haben eher ordnungspolitische bzw. ökonomische als moralische Gründe (Procop. hist. arc. 26, 8f; Joh. Mal. chron. 18, 41, 448f [660A]: Antiochia). Bezeugt ist allerdings Nov. Iust. 123, 44 ein mit Körperstrafe u. Exil bedrohtes generelles Verbot, sich als Schauspieler in einen Mönch oder eine Nonne zu verkleiden oder das Mönchtum auf andere Weise zu karrikieren (zu I.' Haltung zum Theater F. Tinnefeld, Zum profanen Mimus in Byzanz nach dem Verdikt des Trullanum [691]: Byzantina 6 [1974] 326f).

VIII. Kirchliche Gesetzgebung. a. Innerkirchliche Maßnahmen. 1. Orthodoxie als staatliche Aufgabe. Der augenfälligste Unterschied zwischen Cod. Theod. u. Cod. Iust. ist wohl die Stellung der Religion innerhalb der Gesetzgebung (D. Liebs: o. Sp. 634/6). Was bei Theodosius im letzten Buch behandelt wird (Cod. Theod. 16, 1: De fide catholica), rückt mit einem theologisch aktualisierten u. politisch erweiterten Titel ganz an den Anfang (Cod. Iust. 1, 1: De summa trinitate et de fide catholica et ut nemo de ea publice contendere audeat). Der offenbar sehr durchdachte Auftakt des Cod. Iust. beginnt mit verschiedenartigen Definitionen des wahren Glaubens. Er knüpft dabei an den Cod. Theod. an, der ‚Orthodoxie' einmal personell durch die Kirchengemeinschaft mit bestimmten Bischöfen festlegt (ebd. 16, 1, 2 = Cod. Iust. 1, 1, 1; Cod. Theod. 16, 1, 3 ist zZt. des I. überholt, stattdessen wird Cod. Iust. 1, 1, 3 Cyrill v. Alex. apostrophiert). Der zweite Weg ist die Berufung auf bestimmte Konzilien, auch schon Cod. Theod. 16, 1, 4 (Rimini, Kpel) vorgebildet (Cod. Iust. 1, 1, 2 [Nicaea]. 3 [Nicaea, Ephesus]. 4 [Nicaea, Cpolitanum I vJ. 381; Chalcedonense] u. 1, 1, 7, 11 [Nicaea, Cpolitanum I, Ephesus, Chalcedonense]). Über Cod. Theod. hinaus gehen inhaltlich-theologische Glaubensbekenntnisse (Cod. Iust. 1, 1, 5, 1/3. 6, 4/6; vgl. aber Cod. Theod. 16, 5, 6 = Cod. Iust. 1, 1, 2), die sich von *Häresien abgrenzen, u. zwar von Nestorius, Eutyches u. *Apollinaris v. Laodicea (1, 1, 3. 5, 3. 6, 1. 8f. 7, 7. 14f). Schließlich erfolgt die Absicherung des wahren Glaubens durch päpstliche Bestätigung (1, 1, 8, 6) u. durch das Verbot öffentlicher theologischer Diskussion u. Neuerungen (1, 1, 4f). Den engen Zusammenhang zwischen weltlicher u. kirchlicher Gesetzgebung dokumentieren 1, 3, 44, 1. 4: Die Kanones haben nicht weniger Rechtskraft als die Gesetze, u. was Kanones verbieten, verbietet auch der Kaiser durch weltliches Gesetz. Dies bedeutet, daß die Kanones der vier ökumenischen Konzilien des Christentums, das bis zum Ende der Welt Bestand haben wird (1, 3, 55, 3; vgl. schon Leo: per omnia saecula: 1, 5, 10, 2), dauernd gültige Gesetze sind (Nov. Iust. 131, 1). Die Ausübung des christl. Kultes untersteht daher auch staatlichem Schutz. Störungen des Gottesdienstes oder von Prozessionen sowie Beleidigungen des Klerus können mit dem Tod bestraft werden (Cod. Iust. 1, 3, 10; Nov. Iust. 123, 31). Es ist auch bezeichnend, daß Cod. Iust. 1, 8, ein eigener Titel mit nur einem einzigen Gesetz vJ. 427, verbietet, das Kreuzzeichen ebenerdig einzumeißeln oder aufzumalen, damit es nicht mit Füßen getreten werde (*Kreuz). Eine Sonderstellung des röm. Bischofs wird nie angezweifelt (s. o. Sp. 691). Rom ist das omnium ecclesiarum caput (Cod. Iust. 1, 1, 8, 1 mit Mt. 16, 18). Die Bedeutung dieser Stadt ergibt sich daraus, daß sie sowohl ‚Ursprung der Gesetze' (legum origo) als auch summi pontificatus apex bzw. sedes summi apostoli Petri ist (Nov. Iust. 9; zur daran anknüpfenden Sonderrolle Kpels s. u. Sp. 738f). Allerdings bleibt das Verhältnis Roms zu den Patriarchaten des Ostens gespannt, das ‚ökumenische Konzil' die höchste Instanz in der iustinian. Sicht (o. Sp. 698). Nov. Iust. 109 pr. vJ. 541 nennt als Garanten der Orthodoxie alle fünf ‚ökumenischen Patriarchen' (οἱ ἁγιώτατοι πάσης τῆς οἰκουμένης πατριάρχαι) von Rom, Kpel, Alexandrien, Antiochien u. Jerusalem.

2. Rechtsstellung der Kirchen. a. Cod. Iust. Die Cod. Iust. 1, 2 dokumentierte Rechtslage (lediglich die Gesetze 19/25 aus den Jahren 528/30 sind von I. selbst) läßt sich wie folgt zusammenfassen: Die ‚Kirche' ist eine juristische Person u. daher erbfähig (1, 2, 1. 25), wobei die formellen Bedingungen für eine Erbschaft besonders erleichtert werden (1, 2, 13: für Vermächtnisse geweih-

ter Frauen ist keine bestimmte Rechtsform vorgeschrieben; 1, 2, 19: Schenkungen bis 500 solidi bedürfen keiner Schriftform; 1, 2, 22: bei Erwerb aus Kuriatsvermögen entfällt die lucrativorum inscriptio; s. dazu 10, 36 [Titel]; *Kirchengut). Kirchliche Grundstücke sind vor Verkauf, Tausch, Schenkung oder langfristiger Verpachtung geschützt (1, 2, 14), ebenso heilige Geräte, außer wenn ihr Verkauf dem Gefangenenloskauf gilt (1, 2, 21). Die einzelnen Kirchen sind in gewisser Hinsicht steuerlich privilegiert: Sie zahlen zwar die normale Steuer (canonica inlatio) u. werden auch zu Straßen- u. Brückenbau, zu Getreidetransport mit Schiffen über 2000 modii Kapazität u. zur Stellung von Fahrzeugen bei kaiserlichen Reisen über Kirchenland herangezogen (1, 2, 5. 7. 10f), sind aber von munera sordida u. von unvorhergesehenen Zusatzleistungen (munera extraordinaria, superindictivia, translationes) befreit u. erhalten staatliche Zuschüsse für die Armenfürsorge (1, 2, 5. 12). Schenkungen an Kirchen oder karitative Einrichtungen sind einklagbar, u. Verpflichtungen ihnen gegenüber verjähren erst nach 100 Jahren (15. 23). Letztere Bestimmung erweist sich aber als unpraktikabel, zB. bei Echtheitsprüfung von Urkunden oder wegen des Alters der Zeugen u. ä., weshalb die Verjährungsfrist, die Nov. Iust. 9 vJ. 535 auch auf Rom übertragen worden ist, 111, 1 vJ. 541 auf 40 Jahre reduziert wird (Bekräftigung 131, 6 vJ. 545). Cod. Iust. 1, 12, 2. 3. 6 garantieren das kirchliche *Asylrecht für waffenlose Flüchtlinge (Ausnahmen ebd. 4 u. u. Sp. 736); 1, 12, 5. 7 stellen Ruhestörung an heiligen Orten unter Strafe; 1, 12, 8 garantiert die störungsfreie Prozession des Kaisers zur ‚Großen Kirche'. Die von Constantin eingeführte rechtsgültige Sklavenfreilassung in der Kirche (manumissio in ecclesia) gilt weiterhin (1, 13, 1f).

β. Spätere Bestimmungen. Die iustinian. Gesetzgebung nach Abschluß des Cod. Iust. bestätigt die steuerliche Behandlung der Kirchen (Nov. Iust. 131, 5). Illegale Steuerbefreiungen durch Bischof, Ökonom oder defensor ecclesiae müssen von diesen bzw. dem Kirchenvermögen erstattet werden (Edict. Imp. Iust. 13, 28). Weitere Fragen des Kirchenvermögens betreffen 1) Nov. Iust. 7: Bekräftigung der Verkaufs- u. Verpfändungsverbote, wobei allenfalls der Kaiser selbst Ausnahmen machen kann (7, 2, 1), denn der Unterschied zwischen Staat u. Kirche bezüglich des Vermögens ist gering, weil die Kirche von der φιλοτιμία (munificentia) des Kaisers lebt. 2) 37 (Africa): Rückgabe aller Kirchengüter, die von den Vandalen abgenommen worden waren. 3) 40 (Jerusalem): Da hier Pilgerwohnungen Mangelware sind, dürfen Kirchengebäude für 50 Jahre ‚verkauft' werden, fallen dann aber wieder zurück. Der wirtschaftliche Gewinn wird mit 30 Pfund Gold in nur 13 Jahren angegeben. 4) 46, 3: Lockerung des Verkaufsverbots (außer für die ‚Große Kirche'), wenn Kirchen beim Staat oder bei Privatleuten Schulden haben. 5) 54, 2: Tausch u. Emphyteusen von *Kirchengut untereinander ist (außer der ‚Großen Kirche') erlaubt. Solche Grundstücke dürfen aber nie in Privathand kommen (55 vJ. 537, aber 119, 10 vJ. 544 aufgehoben). 6) 65 (mit Bezug auf 7 u. 40): In Mysia dürfen ertraglose oder weit entfernt liegende Kirchengüter zum Gefangenenloskauf u. zur Armenversorgung verkauft werden. 7) 67, 4: Kontrolle des Metropoliten beim Verkauf von Kirchengut durch zwei andere Bischöfe der Provinz. 8) 122 vJ. 544 faßt die bisherigen Gesetze zusammen. 9) 131, 12, 2 vJ. 545 erläßt Vorschriften für den Ausnahmefall, daß Kirchengut doch getauscht oder verkauft werden darf, d. h. wenn es in zu großer Entfernung von der Kirche liegt oder der Erlös für fromme Zwecke bestimmt ist. Der Mindestpreis muß allerdings dem Ertrag von 35 Jahren entsprechen. 10) Ferner spielen Asylverbote eine Rolle: 17, 7, 1 für Steuerschuldner; 37, 10 (Karthago) für Mörder, Jungfrauenräuber u. Verletzer der Orthodoxie; 117, 15, 1 für Ehebrecher; 128, 13 für Steuerbeamte bei schlechter Amtsführung. 11) Für den Kirchenbau wird 67, 2 bestimmt, daß bei Neubauten die Folgekosten zu berücksichtigen sind. Anderenfalls sei es vorzuziehen, bereits vorhandene Kirchen zu renovieren, weil der Erbauer die Folgekosten trägt. Nach Cod. Iust. 1, 3, 45 muß ein testamentarisch verfügter Kirchenbau innerhalb von drei Jahren begonnen werden, der Bau von Hospitälern innerhalb eines Jahres. – Für Jerusalem ordnet I. wohl iJ. 562 ferner als Datum für *Hypapante den 2. (statt des lokalen 14.) Februar an (H. Brakmann, Ein unbeachtetes Echo des Hypapante-Briefes Kaiser Justinians: JbAC 34 [1991 (1992)] 104/6).

3. Klerus u. andere geweihte Personen. Es dürfte mehr als eine Äußerlichkeit sein, daß der Titel Cod. Iust. 1, 3 (Gesetze 41/55 Krüg.

von I. selbst) der umfangreichste des gesamten Codex ist u. an Einzelbestimmungen (nicht aber an Umfang) nur von 10, 32 (mit 67 erhaltenen Exzerpten) über die Dekurionen überboten wird. Die traditionellen Regelungen sowie die späteren iustinian. Gesetze, die weitgehend kirchliche Vorschriften in weltliche fassen (1, 3, 44, 4: ,was die Kanones verbieten, verbietet auch das weltliche Recht'; s. o. Sp. 734), beziehen sich auf die Aufnahme- u. Weihebedingungen für ein geistliches Amt, auf die Amtsführung, die staatliche Privilegierung, die steuerlichen, vermögensrechtlichen u. erbrechtlichen Folgen, die Absetzungsgründe, auf die Organisation der Klöster u. ihrer Insassen sowie auf die Abhaltung von Synoden. Angesichts der Vielzahl der Bestimmungen beschränkt sich die folgende Übersicht nur auf Gesetze, die I. selbst erlassen hat: Umfassende Regelungen zur Bischofs-, Kleriker- u. Diakonissenweihe finden sich 1, 3, 41. 47; Nov. Iust. 6. 123. 137; zum Klosterwesen Cod. Iust. 1, 3, 43; Nov. Iust. 5. 123, 33/42; 133; weitere Einzelbestimmungen zum Klerus sind: 1) Aufnahmeverbote: Cod. Iust. 1, 3, 52 pr./4 (für curiales u. cohortales); 2) Wahl u. Weihe: 1, 3, 46 (Abtwahl nach Befähigung, nicht nach Alter); 3) Amts- u. Lebensführung: 1, 3, 44 (Eheverbot für Subdiakone); 1, 3, 52, 5/9 (militia für Klerus u. Mönche verboten); Nov. Iust. 58 (keine Meßfeiern in Privathäusern); Cod. Iust. 1, 3, 42 (gegen zu lange Abwesenheit des Klerus u. der Bischöfe, besonders durch Reisen nach Kpel); Nov. Iust. 22, 42 (Heiratsvorschriften für Kleriker: nur Lektoren u. Kantoren dürfen heiraten; Lektoren werden bei einer zweiten Heirat nicht mehr befördert [vgl. 123, 14, 1f]); 57 (bei illegalem Verlassen ihrer Kirche wird den Klerikern die annona [alimenta] entzogen); 4) Privilegien: 79: Mönche u. geweihte Frauen dürfen nicht vor weltliche Gerichte zitiert werden; 83: Regelung des Gerichtsstandes für Kleriker (außer bei Kriminalklagen ist immer zuerst der Bischof zuständig; bei weltlicher Bestrafung eines Geistlichen entzieht der Bischof diesem vorher die klerikale Würde); Cod. Iust. 1, 3, 49: Kleriker dürfen wie Soldaten ein ,Sondergut' besitzen (peculium quasi castrense), über das sie testamentarisch verfügen können, ohne eine querela inofficiosi befürchten zu müssen; 1, 3, 51: Kleriker u. Mönche sind von Kuratel u. Tutel befreit (vgl. Nov. Iust. 123, 5: Presbyter, Diakon u. Subdiakon dürfen freiwillig Tutor oder Kurator werden, nicht aber Bischöfe u. Mönche); 5) Vermögens- u. Erbrecht: 131, 13: Bischöfe u. Leiter karitativer Einrichtungen können über ihr Vermögen nach Amtsantritt nur noch zugunsten frommer Zwecke testamentarisch verfügen; 131, 13, 3: Vermögen von Klerikern u. Diakonissen, die ohne Testament sterben, fällt an die Kirche; 6) Absetzung: 42: des Anthimius v. Kpel u. a. gemäß Synodalbeschluß (s. o. Sp. 692); 7) Klöster: App. Iust. 7, 17: Von den Goten in Italien verheiratete geweihte Frauen werden den Klöstern (uU. mit der dos) zurückgegeben; Cod. Iust. 1, 3, 54: detaillierte Vermögensregelungen bei Eintritt ins Kloster; Nov. Iust. 5: ausführliche Regelungen für die Aufnahme ins Kloster, über Klosterleben, Vermögensregelungen, Austritt u. Abtwahl; 8) Synoden: 137, 4: Jährlich soll eine Synode im Juni oder September stattfinden; 9) Liturgie: 137 vom 26. 3. 565 ordnet ausdrücklich, für eine Weile noch mit Erfolg, an, die liturgischen Gebete laut zu sprechen, nicht leise, wie man es sich anzugewöhnen begann (B. Albanese, Giustiniano e il ,silenzio del canone'. Nota sulla Nov. 137: Studia et Documenta Hist. et Juris 33 [1967] 19/39).

4. Sonderstellung Kpels in der kirchlichen Gesetzgebung. *Konstantinopel, dessen kirchliche Bedeutung ausschließlich mit der Rolle als Kaiserresidenz u. Sitz des östl. Senats zusammenhängt (Conc. Chalc. cn. 9. 17. 28), spielt auch in der staatlichen Kirchenpolitik eine Sonderrolle (zur weltlichen Sonderbehandlung o. Sp. 713/5). Als ,neues Rom' nimmt es in der kirchlichen Hierarchie den zweiten Rang ein (Nov. Iust. 131, 2), wird von Zenon iJ. 477, also vor dem Acacianischen Schisma (s. o. Sp. 689), mater nostrae pietatis et Christianorum orthodoxae religionis omnium genannt (Cod. Iust. 1, 2, 16, 1) u. hat die gleichen Vorrechte wie Altrom (1, 2, 6 = Cod. Theod. 16, 2, 45). – Von den voriustinian., aber in den Cod. Iust. aufgenommenen kirchenrechtlichen Gesetzen beschäftigen sich folgende mit Kpel: 1, 2, 6: Kirchliche Zweifelsfälle in Illyrien entscheidet der Patriarch v. Kpel (s. 1, 2, 16: Wiederherstellung der alten Zuständigkeiten für Kpel nach der Usurpation des Basiliscus vJ. 477); 1, 2, 17: Bestätigung von Privilegien für die ,Große Kirche'; 1, 3, 14: wegen Unruhestiftung verurteilte Bischöfe werden 100 Meilen aus Kpel verbannt; 1, 3, 22, 2: Kleriker u. Mönche

dürfen sich nur mit einem entsprechenden Brief ihres Bischofs in Kpel aufhalten. – I. selbst verfügte ab 530 folgende Kpel betreffende Gesetze: 1, 2, 24: Regelung der Geschäftstätigkeit der ‚Großen Kirche' bei Landverpachtung; 1, 3, 42 pr./1: Klage über zu viele Reisen von Klerikern nach Kpel, die dort auch ein finanzielles Problem bilden; Nov. Iust. 3: Höchstzahlen für Kleriker der ‚Großen Kirche' (60 Presbyter, 100 Diakone, 40 Diakonissen, 90 Subdiakone, 110 Lektoren, 25 Kantoren, dazu 100 Ostiarier; Bekräftigung ebd. 16); 46, 3: absolutes Verkaufsverbot von kirchlichen Grundstücken für die ‚Große Kirche'; 56, 1: nur bei der Hauptkirche dürfen Eintrittgelder (ἐμφανίσιμα / -νιστικά) bei Neueinstellung von Klerikern verlangt werden gemäß dem bisherigen Brauch, denn ‚Kirchendienst soll kostenlos sein'; 133, 4: Einsetzung eines ἔξαρχος mit defensores zur Kontrolle der Klöster in der Hauptstadt.

b. Gesetzgebung gegen Heterodoxe. 1. Heiden. (Noethlichs, Heidenverfolgung 1169/71. 1185/7; Speyer 136.) Heidengesetzgebung ist zu dieser Zeit kein eigenständiges Thema staatlicher Religionspolitik mehr, obwohl auch der Cod. Iust. noch eine Spezialrubrik De paganis, sacrificiis et templis enthält (1, 11), die aber mit lediglich 10 Exzerpten (nur die beiden letzten 1, 11, 9f mutmaßlich von I.) den insgesamt geringen Stellenwert des Themas anzeigt. So finden sich die meisten antiheidn. Maßnahmen im Zusammenhang mit der Bekämpfung anderer Heterodoxen (s. unten); zudem verbergen sich solche hinter Pauschalformulierungen, zB. daß jede Schädigung des katholischen Glaubens ein Sakrileg sei (Cod. Theod. 16, 2, 25 vJ. 380). Es sei aber darauf hingewiesen, daß I. in den Cod. Iust. immerhin auch Schutzgesetze seiner Vorgänger aufnimmt, so 1, 11, 3 (= Cod. Theod. 16, 10, 15): Das Verbot heidnischer Opfer betrifft nicht den ‚Schmuck öffentlicher Gebäude' (wohl auch Tempel gemeint), die erhalten werden sollen; 1, 11, 4 (= Cod. Theod. 16, 10, 17): Festlichkeiten, Belustigungen u. Festmähler sollen beibehalten werden, wenn die Öffentlichkeit es will; 1, 11, 6 (= Cod. Theod. 16, 10, 24): Verbot, gegen friedlich lebende Heiden (u. Juden) gewaltsam vorzugehen. Bemerkenswert ist, daß außer 1, 11, 2 (= Cod. Theod. 16, 10, 9) die Bekämpfung von Zauberei u. Zukunftsdeutung keine Rolle mehr spielt. Unter den Novellen gibt es keine, die sich eigens nur mit dem Heidentum befaßt. Nov. Iust. 11, 5 wird der Bischof v. Aquae in Dacia Ripensis aufgefordert, das (vermutlich heidn.) Bonosiacorum scelus aus der Stadt zu weisen oder zur Orthodoxie zu bekehren. Edict. Imp. Iust. u. App. Iust. sind für die Behandlung Heterodoxer insgesamt nicht ergiebig. Außerhalb der Gesetzeskodizes werden (neben der o. Sp. 689 genannten Schließung der Akademie in Athen) als antiheidnische kaiserliche Maßnahmen erwähnt: Lehrverbot für Heiden, Verfolgung heidnischer Grammatiker, Rhetoren, Ärzte u. Juristen vJ. 546 sowie Bücherverbrennungen u. Zerstörung heidnischer Bilder u. Götterstatuen im κυνήγιον von Kpel wohl iJ. 562 (Quellen: Speyer $136f_{35}$). CIG 8645 (Mitte 6. Jh.) aus Sardes bezeugt einen Heidenprozeß unter Leitung eines Hyperechios (ProsLatRomEmp 3A, 606): Die Namen der Verurteilten werden veröffentlicht; die Strafe besteht in 10jährigem Hospitaldienst (SupplEpigrGr 44, 1761).

2. Juden. (P. Browe, Die Judengesetzgebung Justinians: Miscellanea iuridica Iustiniani et Gregorii IX legibus commemorandis = AnalGreg 8 [1935] 109/46; J. Irmscher, The Jews under the reign of Justinian: Eos 78 [1990] 155/61; ders., Die Judengesetzgebung Justinians: Eirene 27 [1990] 73/6; K. L. Noethlichs, Die gesetzgeberischen Maßnahmen der christl. Kaiser des 4. Jh. gegen Häretiker, Heiden u. Juden, Diss. Köln [1971]; ders., Das Judentum u. der röm. Staat [1996] bes. 91/124; G. Stemberger, Art. Juden: o. Sp. 192/5. 206. 220M; D. Liebs: o. Sp. 634f.)

α. Cod. Iust. 1, 9 u. Cod. Theod. 16, 8f. Cod. Iust. 1, 9: De Iudaeis et Caelicolis, ist in mehrfacher Hinsicht bemerkenswert. Es ist der einzige religionspolitische Titel, der in die vorkonstantinische Zeit zurückgreift (1, 9, 1 vJ. 213 [Caracalla]) u. kein eigenes Gesetz des I. enthält. Solche die *Juden betreffenden Anordnungen des Kaisers finden sich im Cod. Iust. nur im Zusammenhang mit Häretikern u. Heiden (s. oben). Cod. Theod. 16, 8 behandelt im Titel auch die Samaritaner, die der Cod. Iust. zu den Häretikern zählt (s. u. Sp. 745). Unklar bleibt, warum in beiden Kodizes mit den Juden zusammen auch die *Caelicolae bekämpft werden, die in den Jahren 407/09 unter Honorius in Africa als neuartige Sekte (Cod. Theod. 16, 8, 19: inauditum nomen u. novum crimen superstitionis) auftauchen. Sie fallen nach dem Wortlaut der

sie betreffenden Kaisererlasse unter die Häretiker u. haben eher etwas mit den Donatisten zu tun (Const. Sirm. 12; Cod. Theod. 16, 8, 19; 5, 43 = Cod. Iust. 1, 9, 12; von der Textvorlage her überholt, aber materialreich der Komm. Gothofreds zSt. mit Vermutungen über den Namen). Aufschlußreich ist weiterhin der Vergleich von Cod. Theod. 16, 9: ne christianum mancipium Iudaeus habeat, mit Cod. Iust. 1, 10: ne christianum mancipium haereticus vel paganus vel Iudaeus habeat vel possideat vel circumcidat. Dies verdeutlicht, wie die Bekämpfung der Nichtorthodoxen immer weniger zwischen den Betroffenen differenziert, waren doch die Sklavenverbote bzw. Beschränkungen ursprünglich nur eine gegen Juden angewandte Strafe (Noethlichs, Maßnahmen aO. 196f).

β. Einzelbestimmungen. Bei keiner anderen nichtorthodoxen Glaubensgruppe halten sich Verbote u. Schutzmaßnahmen so die Waage, bei keiner anderen Gruppe greift staatliche Gesetzgebung in fast alle Lebensbereiche so ein wie beim Judentum. Ein Résumé der Bestimmungen Cod. Iust. 1, 9 ergibt:

aa. Einschränkungen. Die jüd. Gemeinden sind nicht voll rechtsfähig (Cod. Iust. 1, 9, 1); konvertierte Juden dürfen von Juden nicht verfolgt werden (1, 9, 3); Juden sind bei entsprechenden Voraussetzungen kuriatspflichtig (1, 9, 5. 10), dürfen keine Christen heiraten (1, 9, 6) u. selbst nicht in Polygamie leben (1, 9, 7); bestimmte kultische Feiern, die das Christentum lächerlich machen könnten, sind untersagt (1, 9, 11; s. aber unten); gerichtliche Auseinandersetzungen zwischen Juden u. Christen gehören vor ein weltliches, nicht vor ein jüd. Gericht (1, 9, 15); *Beschneidung von Christen ist verboten (1, 9, 16; vgl. schon Dig. 48, 8, 11 [Antoninus Pius]: Beschneidung nur Juden erlaubt); Cod. Iust. 1, 10, 1 verbietet den Kauf christlicher u. die Beschneidung aller nichtjüd. Sklaven; das Besitzverbot christlicher Sklaven dehnt I. selbst 1, 10, 2 auf alle Heterodoxen aus. Das ehemalige *aurum coronarium der jüd. Patriarchen fließt seit 429 in die Staatskasse (Cod. Iust. 1, 9, 17). Die Bekleidung öffentlicher Ämter, die Juden Macht über Christen gäben, ist ebenso zu unterbinden wie der Neubau (nicht die Renovierung) von Synagogen (1, 9, 18). Einen Mißbrauch des Übertritts zum Christentum (nicht des kirchlichen Asylrechts; H. Langenfeld, Christianisierungspolitik u. Sklavengesetzgebung der röm. Kaiser von Konstantin bis Theodosius II [1977] 130f) durch kriminelle oder steuerflüchtige Juden bekämpft Cod. Iust. 1, 12, 1 (= Cod. Theod. 9, 45, 2). Cod. Iust. 1, 9, 12 wird den Caelicolae (s. oben) befohlen, sich zu bekehren, wenn sie nicht unter die Häretikergesetzgebung fallen wollen. Ihre Kultgebäude zieht die Kirche ein.

bb. Schutz. Dem stehen folgende Schutzgarantien für Juden gegenüber: Die Sabbatruhe sowie die jüd. Festtage werden gewährleistet, Juden an diesen Tagen nicht mit Forderungen belästigt (Cod. Iust. 1, 9, 2. 13; bemerkenswerter Zusatz zur Vorlage Cod. Theod. 2, 8, 26 [= 8, 8, 8]: ‚sofern dies den Christen nicht zum Schaden gereicht'). Synagogen sind frei von Einquartierung (Cod. Iust. 1, 9, 4). Für innerjüdische Zivilprozesse dürfen Juden einen Schiedsrichter (arbiter) nehmen, dessen Entscheid staatlich anerkannt wird (1, 9, 8; Verschärfung der Textvorlage Cod. Theod. 2, 1, 10: Juden sind grundsätzlich den röm. Gesetzen unterworfen, ‚sofern es sich nicht um Religion handelt', hin zu Cod. Iust.: ‚auch sofern es sich um Religion handelt', als Beispiel bewußter, von I. gebilligter Textänderung der Kompilatoren). Neben den prinzipiell zugestandenen Kultprivilegien (1, 9, 11; o. Sp. 741) dürfen die Juden auch die Preise für ihre Waren frei gestalten (1, 9, 9). Kein Jude soll wegen seines Glaubens verachtet werden (nec expositum eum [scil. Iudaeum] ad contumeliam religio qualiscumque perficiat); er ist generell, wie auch die Synagogen, vor christlichen Ausschreitungen geschützt, wenn er sich nichts zuschulden kommen läßt. Andernfalls sind die öffentlichen Gerichte zuständig, denn keiner hat das Recht auf Selbstjustiz (1, 9, 14).

cc. Verschärfungen. Bestimmungen I.' zum Judentum finden sich Cod. Iust. 1, 5, 12 vJ. 527 (s. u. Sp. 745/8), einem der frühesten Religionsgesetze des Kaisers u. mit propagandistischer Bedeutung: Alle gegen Häretiker, Heiden, Juden u. Samaritaner erlassenen Verfügungen werden sowohl bestätigt als auch verschärft u. der Grundsatz vertreten, daß alle Heterodoxen nicht zu irdischem Reichtum kommen sollen (Einzelheiten s. u. Sp. 746/8); 1, 5, 13: Häretiker, Juden u. Samaritaner dürfen keine orthodoxen Kinder enterben; 1, 5, 21: Juden u. Häretiker sind nicht als Zeugen gegen Christen zugelassen; 1, 3, 54, 8 u. 1, 10, 2: Verbot des Besitzes orthodoxer Sklaven, das auch für Häretiker u. Heiden gilt. In den Novellen zeichnet sich eine

Verschärfung ab (E. Klingenberg, Justinians Novellen zur Judengesetzgebung: Festschr. H. Lange [1992] 139/62): Nov. Iust. 37, 6 vJ. 535 befiehlt, die Synagogen Africas in Kirchen umzuwandeln, denn Juden, Heiden, Donatisten, Arianer u. andere Häretiker sollen keinen Kult mehr ausüben; 37, 7 wird das Sklavenverbot erneuert; 45 erklärt Juden, Samaritaner u. Montanisten für kuriatspflichtig, gesteht ihnen aber die damit verbundenen Privilegien nicht zu; 131, 14, 1 vJ. 545 verbietet Christen, die ein Grundstück mit einer Kirche besitzen, dieses durch Juden, Samaritaner, Heiden, Montanisten, Arianer oder andere Häretiker verwalten zu lassen; 131, 14, 2 wird u. a. den Juden der Neubau von Synagogen untersagt; 139 enthält einen speziellen Straferlaß für die Juden in Tyros u. Sindys, die illegale Ehen geschlossen u. damit gegen ebd. 12 verstoßen haben (o. Sp. 728f).

dd. Schriftlesungssprache u. Pesachtermin. Mit Περὶ Ἑβραίων (De Hebraeis: Nov. Iust. 146 vJ. 553) liegt ein singulärer staatlicher Eingriff in jüdische Glaubensfragen vor. Vielleicht ist die Wahl des Titels schon ein Hinweis auf eine in höherem Maße philosophisch geprägte Altersphase des Kaisers. Anlaß der Novelle ist ein interner Streit der Juden über die Sprache, in der im Gottesdienst die heiligen Schriften zu verlesen sind. I. erlaubt Griechisch, Latein oder die lokale Sprache. Bei hebräischer Schriftlesung darf die Sprache seitens der Interpreten nicht willkürlich gewählt werden wegen der Unwissenheit der Zuhörer; 146, 1, 1f: In Griechisch sind die LXX oder die Übersetzung des Aquila gestattet; verboten, weil nicht göttlich inspiriert, ist die *Deuterosis (statt der Mischna, deren Lesung nicht zum Synagogengottesdienst gehört, sind wohl doch eher die Midraschim gemeint; H. Bietenhard: o. Bd. 3, 848f; Stemberger aO. 208f; Speyer 164; Haase 121; Klingenberg aO. 158f; Lanata, Vates). 146, 2: Mit Verbannung bedroht wird, wer die Auferstehung u. das Endgericht leugnet oder, daß die *Engel Geschöpfe Gottes sind (wohl gegen Sadduzäer u. Samaritaner gerichtet). 146, 3: Aufruf zu verstärktem Bibellesen, wobei man nicht am Buchstaben kleben darf, sondern in die Sache selbst eindringen muß; dabei sollen die verschiedenen Sprachen helfen. – Weitere die jüd. Religion betreffende Maßnahmen Procop. hist. arc. 28, 16/9 lassen sich anhand der erhaltenen Gesetze nicht belegen, sind aber nicht unglaubwürdig: I. soll den Juden die Feier des *Passahfestes dann verboten haben, wenn der Termin vor dem christl. Osterfest lag, außerdem das Essen von Schafsfleisch zu Ostern, was wohl als Verhöhnung des ‚Osterlammes' verstanden werden konnte. Das Verbot läge dann auf derselben Ebene wie Cod. Iust. 1, 9, 11 (o. Sp. 741).

γ. ‚Jüdisch' als Schimpfwort. Im Rahmen der theologischen Auseinandersetzungen werden bestimmte Monophysiten in der iustinian. Gesetzgebung als solche beschimpft, die ‚nach jüdischer Art widersprechen' (zB. Cod. Iust. 1, 1, 7, 4. 8, 12); die Theologie des Nestorius wird als ‚jüdischer Wahnsinn' (Ἰουδαϊκὴ μανία) bezeichnet (zB. Nov. Iust. 109 pr.). Der o. Sp. 700 genannte, wohl unechte Brief des Nicetius verwendet den Vorwurf gegen I. selbst. Die sog. Calapodius-Akten (o. Sp. 676) zeigen, daß ‚Jude' (neben Samaritaner u. Manichäer) offensichtlich auch im täglichen Leben als Schimpfwort benutzt wird (H. Castritius, Zur Konkurrenzsituation zwischen Judentum u. Christentum in den spätröm.-frühbyz. Welt: Aschkenas 8 [1998] 29/44 mit Übers. der Akten ebd. 42/4).

3. Häretiker. Die Bekämpfung der Häretiker bildet den eindeutigen Schwerpunkt der iustinian. Gesetzgebung gegen Heterodoxe. Die entsprechende Gesetzgebung der Vorgänger seit *Constantin d. Gr. besitzt zwei Charakteristika, einmal die wechselnde Definition von *Häresie (‚Schismatiker' kommt bei I. nicht mehr vor), abhängig vom jeweiligen Bekenntnis des Kaisers, zum anderen die zunehmende Spezialisierung christlicher Sekten, die unter immer neuen Namen immer neue Gesetze nötig machten. Diese Tendenz hält unter I. an.

a. Cod. Iust. 1, 5. Zur Illustration vergleiche man die Aufzählung Cod. Iust. 1, 5, 5 mit der Vorlage Cod. Theod. 16, 5, 65:

Cod. Theod.	Cod. Iust.
Apollinariani	Apollinariani
	Apotactitae
Arriani	Ariani
Audiani	Audiani
	Batrachitae
Borboriani	Borboriani
Donatistae	Donatistae
	Encratitae
Enthusiastae	Enthusiastae
Eunomiani	Eunomiani
Eu(ty)chitae	Eutychitae
Fotiniani	(Photiniani)
Fryges	(Phryges)

	Hermeieciani
Hydroparastatae	Hydroparastatae
Macedoniani	Macedoniani
Manichaei	Manichaei
Marcelliani	Marcelliani
Marcianistae	Marcianistae
Messaliani	Messaliani
Montanistae	Montanistae
Novatiani	Novatiani
	Ophitae
	Papianistae
Pauliani	Pauliani
	Pepuzitae
(Fotiniani)	Photiniani
(Fryges)	Phryges
	Pneumatomachi
Priscillianistae	Priscillianistae
Sabbatiani	Sabbatiani
	Saccophori
Tascodrogitae	Tascodrogitae
	Tessarescaedecatitae
	Tetraditae
Valentiniani	Valentiniani

aa. Definition. Die um elf Namen erweiterte Liste des I. (vgl. die Aufzählung weiterer Häresien Timoth. Cpol. recept. haer.: PG 86, 1, 11/68) enthält nicht einmal einen seiner theologischen Hauptgegner, die Nestorianer, die erstmals Cod. Iust. 1, 5, 6 (= Cod. Theod. 16, 5, 66 vJ. 435) bekämpft werden. Angesichts dieser Vielfalt zeigt die staatliche Gesetzgebung die Tendenz, alle christl. Abweichler unter der Bezeichnung Häretiker zusammenzufassen, höchstens die ‚Extremisten' gesondert zu behandeln u. die gesetzlichen Maßnahmen gegen Heterodoxe einander anzugleichen. Den Anfang machte Theodosius II mit Nov. Theod. 3 vJ. 438 gegen ‚Juden, Samaritaner, Häretiker u. Heiden', die auch Aufnahme in den Cod. Iust. fand (1, 5, 7. 7, 5. 9, 18). I.' Definition der Orthodoxie (1, 1; o. Sp. 733) erlaubt es ihm, 1, 5, 2 als Definition von Häresie diejenige des Cod. Theod. 16, 5, 28 vJ. 395 (die Kompilatoren faßten Cod. Iust. 1, 5, 2 Bestimmungen aus Cod. Theod. 16, 5, 5 vJ. 379, ebd. 24 vJ. 394 u. 28 vJ. 395 zusammen) zu übernehmen, die theologische Inhalte vermeidet: Häretiker sind solche, qui vel levi argumento iudicio catholicae religionis et tramite detecti fuerint deviare. Welche Bedeutung die Cod. Iust. 1, 5 vorliegende Gesetzgebung für I. hat, mag auch daraus hervorgehen, daß von den 22 Exzerpten die Hälfte vom Kaiser selbst stammt (1, 5, 12/22).

bb. Einzelbestimmungen. Ein Überblick über Cod. Iust. 1, 5: De Haereticis et Manichaeis et Samaritis, ergibt folgende Rechtslage: Schutzmaßnahmen finden sich keine, einzig eine gewisse Milde ‚im Tode', da auch Häretiker ein ordentliches Begräbnis nach den gesetzlichen Vorschriften haben sollen (θάπτεσθαι ταῖς νενομισμέναις ταφαῖς: 1, 5, 9 [Leo]). Dagegen gibt es eine Vielzahl von Beschränkungen: Staatliche Privilegierung aus religiösen Gründen kann immer nur Orthodoxen (Katholiken) zugute kommen (1, 5, 1). Die Bekämpfung von Häretikern zielt vornehmlich darauf ab, die Ausübung ihrer Kulte zu verhindern. Dies sollte erreicht werden durch Versammlungsverbote (1, 5, 3, 1 [Wegfall der Beschränkung auf Kpel gegenüber der Vorlage Cod. Theod. 16, 5, 30]. 5. 8, 3. 14. 18. 20), Entzug ihrer Gotteshäuser (nach Joh. Mal. chron. 18, 7, 428 [PG 97, 632A] mit Ausnahme der arianischen Kirchen im Kpler Vorort Exokioniton ['Εξωκιονιτῶν 'Αρειῶν]) u. das Verbot des Neubaus von Kultgebäuden (1, 5, 8, 3) sowie durch Weihe- u. Lehrverbote, zT. mit Bücherverbrennung gekoppelt (1, 5, 2. 6, 1. 8, 2. 12. 16, 3. 18, 4). Hinzu kommt der Ausschluß von öffentlichen Ämtern (1, 5, 8, 6. 12, 11: von Iustin u. I. ausdrücklich als traditionell u. nicht als Neuregelung bezeichnet; 1, 5, 12, 17 [Ausnahmen für föderierte Goten]. 18, 4). Vor Gericht haben Häretiker kein Zeugnisrecht gegen Orthodoxe, die meisten nicht einmal untereinander (1, 5, 21 pr./2; Ausnahmen 1, 5, 21, 3). Daneben gelten scharfe Spezialbestimmungen den Manichäern (u. den Borboriten [*Borborianer], einer manichäischen Sekte, so 1, 5, 18, 2. 21, 2; Mich. Syr. chron. 9, 30 [2, 248f Ch.]), die in der Gesetzgebung als die schlimmsten Gegner der Orthodoxie erscheinen (Tinnefeld 333/8; P. Beskow, The Theodosian laws against Manichaeism: P. Bryder [Hrsg.], Manichaean studies [Lund 1988] 1/11; A. Böhlig, Zur religionsgeschichtlichen Einordnung des Manichäismus: ebd. 29/44). Ihre Lehre (u. die der Donatisten) gilt als crimen publicum (Cod. Iust. 1, 5, 4, 1); die gegen sie verhängten Strafen sind kaum noch überbietbar: Verbannung aus der menschlichen Gesellschaft, bei Nichtbefolgen Todesstrafe (1, 5, 5, 1. 11. 12, 3. 16 [hier auch Bestimmungen über rückfällige Manichäer u. Leute, die mit Manichäern verkehren]). Durch Entzug der Geschäfts- u. Testamentsfähigkeit werden bewußt auch die Angehörigen bestraft (1, 5, 4, 5f. 15). Allerdings können Manichäer u. Borboriten durchaus cohortalini werden (1, 5, 18, 2, was die Ver-

bannungsdrohungen relativiert), so wie häretische *Kuriale ihr Amt behalten müssen, weil es beschwerlich ist (1, 5, 7). Als Begründung für die besonders harte Verfolgung der Manichäer wird die Herkunft ihrer Religion aus Persien genannt: Ihre Verfolgung sei auch ein Ausdruck des Hasses gegen die Perser (Alivisatos 32_6). Dies ist zumindest für die iustinian. Zeit (vgl. schon Iustin I: Joh. Mal. chron. 17, 21, 423 [624C/5A]) deshalb nicht völlig überzeugend, weil es unter Kabades in Persien selbst große Manichäerverfolgungen gab (Georg. Cedren. hist. comp. 639 [PG 121, 696C]; Mich. Syr. chron. 9, 21 [2, 190f Ch.]). Cod. Iust. 1, 5, 12 pr., dem ersten von I. zumindest mitverfaßten Gesetz dieses Titels, dessen Anfang allerdings verloren ist, werden Häretikern ein Versammlungsrecht u. eigene Bezeichnungen durchaus zugestanden. Um dies mit der Widerspruchsfreiheit des Cod. Iust. in Einklang zu bringen, muß man aus dem weiteren Text wohl schließen, daß solche Versammlungen erlaubt sind, die einer Besserung der Häretiker dienen. Das διὰ τοῦτο der Anfangszeile deutet im übrigen auf eine vorhergehende (aber verlorene) nur bedingte Erlaubnis. Unter den übrigen bekämpften Häresien spielen die Montanisten offenbar noch eine größere Rolle (1, 5, 19, 4. 20, 3/7. 21, 1; s. unten Nov. Iust. 45 u. 131, 14), deren Verfolgung auch sonst erwähnt ist. Procop berichtet von einem Massenselbstmord phrygischer Montanisten angesichts der staatlichen Verfolgung (hist. arc. 11, 23; s. auch Mich. Syr. chron. 9, 33 [2, 269f Ch.] u. H. Brakmann, Art. Joh. v. Ephesus: o. Bd. 18, 562 über die montanistische Kirche im phryg. Pepuza u. die Auffindung der Gebeine des Montanus, der Maximilla u. Priscilla). Ferner bilden Nestorius, Eutyches, Apollinaris v. Laodicea u. ihre Anhänger eine besondere Zielscheibe der Gesetzgebung (s. Sp. 734. 753; Cod. Iust. 1, 5, 8, 9 findet sich die mit Blick auf den Drei-Kapitel-Streit [o. Sp. 694/7] interessante Anweisung, nichts gegen die Beschlüsse von Chalkedon zu sagen, zu schreiben oder zu veröffentlichen).

β. Novellen. I. greift das Thema Nov. Iust. 109 vJ. 541 u. 131, 1 vJ. 545 wieder auf. Insgesamt spielt allerdings die Häretikerbekämpfung in den Novellen keine herausragende Rolle mehr: 37 (o. Sp. 743) verfügt für Africa die üblichen Beschränkungen für Arianer, Donatisten, Juden u. ‚andere, die nicht orthodox sind', da es genüge, daß der Staat ihnen überhaupt eine Überlebenschance bietet (cum sufficit eis vivere: 37, 6); 45 betont die Kuriatspflicht für Juden, Samaritaner u. Montanisten, aber ohne die damit eigentlich verbundenen Privilegien; 109 schließt Nestorianer, Eutychianer, Akephaloi, Anhänger des Dioscurus u. Severus, Manichäer, Apollinarianisten u. ‚alle, die nicht Gemeinschaft mit der katholischen Kirche pflegen', von jeder öffentlichen Funktion u. jedem Amt (militia) aus; 131, 14 (o. Sp. 743) erläßt Vermögensbeschränkungen für Juden, Samaritaner, Heiden, Montanisten, Arianer, Nestorianer, Akephaloi u. Eutychianer: Sie können von Kirchen u. karitativen Einrichtungen keine Grundstücke erwerben.

γ. Ergebnis. Will man unter den prinzipiell traditionellen Maßnahmen des I. gegen Heterodoxe einen besonderen Schwerpunkt nennen, so sind es vermögens- u. erbrechtliche Beschränkungen, die oft auch die Kinder einbeziehen (Cod. Iust. 1, 3, 54 [christl. Sklaven]; 1, 5, 12, 19f, 13. 15. 17. 18, 8f. 19. 22 [auch für Soldatentestamente]; 1, 11, 9, 1. 10, 6; Nov. Iust. 115, 3, 14; 131, 1. 14, 2; Procop. hist. arc. 11, 23). Die Härte der Bekämpfung ist geradlinig u. zeigt keine Schwankungen. Nur in einem Fall kann I., soweit es die Gesetze zeigen, zu einer Milderung veranlaßt werden: Die scharfen Bestimmungen gegen Samaritaner (Cod. Iust. 1, 5, 12. 17. 21) werden Nov. Iust. 129 vJ. 551 (also vor dem zweiten großen Aufstand vJ. 555; o. Sp. 699) auf Fürsprache des Bischofs Sergius v. Caesarea Maritima gemildert: Samaritaner sind jetzt wieder geschäfts- u. testamentsfähig u. dürfen Sklaven besitzen. *Iustinus II wird dies allerdings Nov. Iust. 144 wieder rückgängig machen.

c. Kirche - Staat: Die Multifunktionalität des Bischofs. Staat u. Kirche sind auch unter I. nicht dasselbe. Wenn der Kaiser den Unterschied Nov. Iust. 7, 2, 1 als gering bezeichnet, ist dies im Hinblick auf die Finanzen gemeint (s. o. Sp. 735), u. gerade in diesem Bereich geht seine Gesetzgebung von einer Unterordnung der Kirche unter den Staat aus (s. o. Sp. 721. 726). Die äußere Sorge um das sacerdotium obliegt ihm zwar qua Amt, ja sogar theologische Fragen glaubt er mitentscheiden zu können wie kein anderer Kaiser vor ihm (s. u. Sp. 752/4). I. ist damit aber nicht selbst Teil des sacerdotium, das vielmehr durch die Bischöfe verkörpert wird, die der Kaiser Nov. Iust. 81, 3 als ‚die geistigen

Väter aller' (πάντων ὄντες πνευματικοὶ πατέρες) bezeichnet. Das Kirchliche bleibt somit ein selbständiger Bereich, trotz aller staatlichen Eingriffe, von denen die schwerwiegendsten vielleicht die kaiserlichen Absetzungen von Klerikern bis zum Bischof sind (zB. Edict. Imp. Iust. 10, 1: bei Mißbrauch des Asylrechts; 13, 10, 2. 28: bei illegalem Steuernachlaß durch oeconomus oder defensor ecclesiae in Alexandrien; Nov. Iust. 6, 1, 9: Verlust des Bischofsamtes bei Simonie mit ausdrücklichem Hinweis auf die parallele Bestrafung weltlicher Beamter bei Ämterkauf; 123, 1, 2: Absetzung von Bischöfen bei falscher Wahl; 123, 2, 1: Ist Geld im Spiel, verlieren alle Beteiligten ihr geistliches Amt; 123, 9: Amtsverlust bei zu langer Abwesenheit). Allerdings versucht I., beide Bereiche vielfach miteinander zu verbinden, jedoch in mehr ‚asymmetrischer' Form. Er führt hier eine Entwicklung weiter, die mit Constantin begonnen hat u. im wesentlichen darin bestand, sich der Bischöfe auf zweierlei Weise für Staatszwecke zu bedienen: 1) Der Bischof bekam unter Constantin konkrete Rechte im weltlichen Bereich (*audientia episcopalis; manumissio in ecclesia). 2) Seine Autorität sollte als moralische Kontrollinstanz in nahezu allen Lebensbereichen eingesetzt werden. Mit der iustinian. Gesetzgebung erreicht diese Entwicklung ihren bisherigen Höhepunkt (zur Gesamtentwicklung der bischöflichen Funktionen Noethlichs, Materialien).

1. Verflechtung von Kirche u. Staat. Diese soll im folgenden Verzeichnis (mit einigen Ergänzungen zu Noethlichs, Materialien) demonstriert werden, hauptsächlich anhand des Titels Cod. Iust. 1, 4: De episcopali audientia et de diversis capitulis, quae ad ius curamque et reverentiam pontificalem pertinent, der in dieser Form im Cod. Theod. (vgl. 16, 2) keinerlei Vorbild hat. Er umfaßt 34 Gesetzesauszüge (immerhin 15 [Cod. Iust. 1, 4, 20/34] von I. selbst). Folgende Bestimmungen sind einschlägig: 1, 4, 1: Christiani (gemeint sind wohl Bischöfe?) sollen die Preise der kaiserlichen Händler überwachen; 1, 4, 6: Mitverantwortung der Bischöfe, wenn in ihrem Bereich Kleriker oder Mönche Verurteilte der Strafe (zT. gewaltsam) entziehen; 1, 4, 7: Gerichtsverfahren vor dem Bischof (audientia episcopalis) nur mit Einverständnis beider Prozeßparteien u. nur in Zivilsachen; 1, 4, 8: bischöfliche Urteile werden durch weltliche Behörde vollstreckt; 1, 4, 12: zur Prostitution gezwungene Töchter oder Sklavinnen können sich an den Bischof wenden; 1, 4, 17: Wahl zum Amt des Getreideeinkäufers (sitona) durch Ortsbischof, primates u. possessores der Stadt; 1, 4, 18: Versorgung des stationären Militärs durch Bauern der jeweiligen Stadt unter Aufsicht des Bischofs, Statthalters oder Defensors; 1, 4, 19: das Amt des *Defensor (civitatis) dürfen nur orthodoxe Christen bekleiden; sie werden durch den Ortsbischof, den Klerus sowie die honorati, possessores u. curiales eingesetzt; 1, 4, 21: wenn weltliche Beamte fehlen, können Schuldforderungen auch beim Bischof eingereicht werden; 1, 4, 22, 1: der Bischof soll einmal pro Woche die Gefangenen besuchen u. die Gefängnisse kontrollieren (*Gefangenschaft); 1, 4, 23: er muß verhindern, daß Privatleute Gefängnisse einrichten; 1, 4, 24: ausgesetzte Kinder sind frei; die Verantwortung dafür liegt bei Statthalter u. Bischof gemeinsam; 1, 4, 25: der Bischof achtet darauf, daß keine Glücksspiele stattfinden; 1, 4, 26: er überwacht mit drei angesehenen Bürgern städtische Finanzen u. Bauten, kontrolliert verbotene Bauplätze, Zahlungen, Wasserleitungen, die Adäration von Quartierlasten u. hilft zu verhindern, daß Zivilisten sich bewaffnen; 1, 4, 27: er wirkt mit bei der Bestellung eines Kurators für Wahnsinnige; 1, 4, 30: bischöfliche Mitwirkung bei der Bestellung der Kuratel für Minderjährige; 1, 4, 33: der Bischof verhindert, daß Frauen gegen ihren Willen im Theater auftreten müssen. – Weitere staatliche Einsatzbereiche für Bischöfe finden sich: Cod. Iust. 1, 12, 8, 2: Wer einen ‚Mächtigen' fürchtet, kann sich über den Erzbischof oder den defensor ecclesiae beim Kaiser beschweren; 1, 3, 28, 1: der Bischof führt unentgeltlich Legate oder Testamente zum Gefangenenfreikauf aus; 1, 3, 45, 1. 3: er überwacht die Durchführung testamentarischer Bestimmungen für Kirchen oder Hospitäler.

2. Bischöfliche Aufsicht über weltliche Beamte. In der späteren Gesetzgebung des I. ist der Bischof nicht weniger in die Kontrolle weltlicher Behörden einbezogen: Edict. Imp. Iust. 12, 2 vJ. 535: Angebliche Sondersteuerbeamte in der Provinz werden von Bischof u. Statthalter kontrolliert; dabei überwacht der Bischof den Statthalter, der eine Rückfrage beim Kaiser machen muß. App. Iust. 7, 12: Die Wahl der Statthalter in Italien geschieht durch die Bischöfe u. primates der Region; 7,

18: die Verkaufserlöse der Provinzialen aus überflüssigen Naturalien werden durch Bischof u. primates verteilt wegen der *Habsucht der (weltlichen) Beamten. Nov. Iust. 7, 3, 2: der Steuerwert bei kirchlichen oder karitativen Grundstücken wird u. a. durch fünf Presbyter, zwei Diakone u. den Erzbischof v. Kpel ermittelt; 51, 1, 1 vJ. 536: Statthalter, die Schauspielerinnen durch Eid zwingen, auf der Bühne zu bleiben, müssen 10 Pfund Gold Strafe zahlen, die durch das Militär oder den Metropoliten (oder einen anderen höheren Beamten in der Nähe) eingetrieben werden; 86, 1f vJ. 539: der Bischof kontrolliert den Statthalter bei Prozessen wegen Säumigkeit (zum Schutz der Untertanen); bei Befangenheit des Statthalters ist der Bischof zum Verhör hinzuzuziehen; besonders muß verhindert werden, daß Prozessierende nach Kpel kommen; 86, 6: sind Bischöfe parteiisch, droht ihnen ‚kanonische Strafe'; 101, 3, 1 vJ. 539: wer durch Testament *Kuriale wird, muß an die Kurie fallende Sachwerte von defensor u. Ortsbischof versiegeln lassen; 120, 5 vJ. 544: bei Emphyteusen, Hypotheken oder mehr als fünfjährigen Verpachtungen von Kirchenland in Kpel müssen bei Vertragsabschluß mit Eidesleistung Patriarch, Ökonomen u. Chartularier anwesend sein; 120, 6: bei anderen Kirchen ist die Anwesenheit des Ortsbischofs nötig; 128, 4 vJ. 545: Offenlegung der Steuerrollen, zu der Steuerbeamte durch Statthalter oder Ortsbischof gezwungen werden können; 128, 15: Maße u. Gewichte sind in Kirchen aufzubewahren; 128, 16: der städtische Etat wird durch Ortsbischof, primates u. possessores verwaltet; diese setzen den pater civitatis u. andere Beamte ein, die nach einem Jahr Rechenschaft vor dem Bischof u. fünf primates ablegen müssen; unfähige Beamte werden ersetzt; diejenigen, die diese Beamten bestellt haben, haften; 128, 17: gegen unbefugte Steuerüberprüfer (praefectiani, scholares) muß auch der Bischof Widerstand leisten; 128, 23: nach der Amtszeit des Statthalters geben alle Geschädigten ihren Schaden beim Metropoliten zu Protokoll in Gegenwart der Hl. Schrift; 130, 5f vJ. 545: wenn das Militär sich weigert, über Lieferungen beim Durchmarsch durch die Provinz Quittungen auszustellen, sollen die Provinzialen darüber ein Protokoll vor Statthalter u. / oder Bischof oder defensor verfassen; 131, 7. 10, 2 vJ. 545: der Bischof überwacht die Fristen für den Bau von Oratorien u. Klöstern aufgrund von Testamenten; 131, 8: Privatgottesdienst ohne Klerus des Bischofs ist verboten; 131, 11: bei testamentarischen Vermächtnissen zu Gefangenenfreikauf oder Armenspeisung überwacht der Bischof die Durchführung, auch wenn der Erblasser die bischöfliche Kontrolle verboten haben sollte; 145 vJ. 553: die duces sollen Phrygia u. Pisidia nach dem Übergang zur Zivilverwaltung nicht mehr betreten (s. o. Sp. 720); anderenfalls soll der Ortsbischof die duces bzw. deren Unterbeamte vom Betreten der Provinz abhalten.

3. Weltliche Aufsicht über Bischöfe. Umgekehrt gibt es nur wenige Belege dafür, daß weltliche Beamte auch eine Aufsichtsfunktion den Bischöfen gegenüber haben. Nov. Iust. 17, 11 soll der Statthalter den Metropoliten überwachen, damit im Namen der Orthodoxie zB. bei Überprüfung von Häretikern keine Ungerechtigkeiten vorkommen (vgl. Edict. Imp. Iust. 2, 1 zu illegalen Gebührenüberschreitungen u. Festnahmen bei dieser Überprüfung). Nov. Iust. 137, 6, 1 vJ. 565 beauftragt die Statthalter damit, die Metropoliten notfalls zu zwingen, Synoden abzuhalten. Eine kircheninterne Kontrolle der Bischöfe enthält 67, 3 vJ. 538: Bischöfe sind oft zu lange in Kpel, weshalb ihnen die Ökonomen von zuhause kein Geld mehr schicken sollen.

IX. Iustinianus als Theologe. Procop vermerkt aed. 6, 2, 18, daß sich der Kaiser nicht nur um die körperliche Sicherheit, sondern auch um die Seelen seiner Untertanen kümmere. Dies bedeutet für I. aber nicht nur, eine kirchlich-theologisch vorgegebene Orthodoxie staatlich umzusetzen, zumal diese ja gerade umstritten ist, sondern er glaubt sich berechtigt u. fähig, an der Wahrheitsfindung selbst mitwirken zu können, allerdings weniger durch den Aufweis eigener, originärer Lösungswege, sondern mehr durch die theologische Abwehr ‚falscher' Meinungen auf dem Hintergrund dessen, was er selbst für ‚orthodox' hält. Solche Erörterungen I.' sind zT. als selbständige Schriften erhalten geblieben (s. u. Sp. 754f). In seinen Gesetzen finden sie sich prinzipiell nicht.

a. Cod. Iust. 1. Eine Ausnahme bilden hier die Einleitungsedikte Cod. Iust. 1, 1, 5/8 (o. Sp. 733f). Sie haben Themen zum Inhalt, die sich aus der Diskussion nach Chalkedon ergeben (bes. Christologie u. Trinitätslehre), u. sind jeweils in Glaubensbekenntnisse einge-

flochten. Der früheste Erlaß, 1, 1, 5 (ohne Adressaten), stammt vielleicht vJ. 527 u. paßt mit der einleitenden Erklärung, den eigenen Glauben darlegen zu wollen, sehr gut in I.' erstes Kaiserjahr. 1, 1, 6 datiert vom 15. III. 533 (an die Bevölkerung v. Kpel), 1, 1, 7 vom 26. III. 533 (an den Patriarchen v. Kpel Epiphanius u. andere Bischöfe) u. 1, 1, 8, 7/24 (das vom Papst zitierte Schreiben des I. an ihn) vom 6. VI. 533. Die theologischen Aussagen sind alle gleich; eine stärkere Betonung der theopaschitischen Probleme lassen die Gesetze vJ. 533 erkennen, die I.' Erfahrungen besonders mit der Collatio cum Severianis (o. Sp. 690) verarbeiten. I. bekennt sich Cod. Iust. 1, 1, 5, 1f zur Trinität als μία οὐσία ἐν τρισὶν ὑποστάσεσι (er benutzt also alexandrinische Begrifflichkeit; zu den unterschiedlichen theologischen Termini der Zeit H. Dembrowski, Einführung in die Christologie[3] [1993] 104/17; G. Ch. Stead, Art. Homousios: o. Bd. 16, 426/30; J. Hammerstaedt, Art. Hypostasis: ebd. 1031/4), zu Christus als dem vor aller Zeit aus Gott geborenen Sohn u. in gleicher Weise Gott wie der Vater, durch dessen Fleischwerdung aus dem Hl. Geist u. der jungfräulichen *Gottesgebärerin Maria u. durch dessen Leiden u. Auferstehung die Trinität sich aber immer gleich blieb. Denn die Hl. Dreiheit läßt den Beitritt eines τέταρτον πρόσωπον nicht zu. Hier wird πρόσωπον synonym zu ὑπόστασις gebraucht (1, 1, 6, 6). Die Einheit der Person Christi (καθ' ὑπόστασιν ἕνωσις) setzt sich aus zwei οὐσίαι zusammen: Christus ist hinsichtlich der Göttlichkeit mit dem Vater wesenseins, mit uns hinsichtlich der Menschlichkeit (ὁμοούσιος τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα, ὁμοούσιος ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα). Die entsprechenden lat. Begriffe des I. finden sich 1, 1, 8, 12, wo allerdings eine Definition der Trinität fehlt: Jesus Christus ist unus sanctae et consubstantialis trinitatis; consubstantialis patri secundum divinitatem et ... nobis ... secundum humanitatem, passibilis carne ... impassibilis deitate (vgl. 1, 1, 8, 15. 18). Die καθ' ὑπόστασιν ἕνωσις wird 1, 1, 8, 16 mit in una subsistentia / substantia unitas übersetzt. Die Theologie der ἐνυπόστασις eines Leontios v. Byz. (dazu Dembrowski aO. 113/7) findet sich bei I. nicht. 1, 1, 5/7 werden im Anschluß an die Glaubensbekenntnisse jeweils Verurteilungen des Nestorius, Eutyches u. Apollinaris v. Laodicea ausgesprochen u. dabei kurze theologische Hinweise auf die häretischen Inhalte ihrer Schriften beigefügt. 1, 1, 7, 11/7 u. 8, 19 enthalten zudem ausdrückliche Bezüge zu den vier ökumenischen Konzilien (o. Sp. 733). Diese vorwiegend christologischen Fragen im Anschluß an Chalkedon, die ja auch dem Drei-Kapitel-Streit zugrunde liegen, begleiten I. bis zum Lebensende. Eine komprimierte Fassung mit theopaschitischer Formel liegt auch in dem I. zugeschriebenen Hymnus ὁ μονογενὴς υἱός der griech. Meßliturgien vor (Theophan. Conf. chron. zJ. 535/36 [1, 216 de B.]; Georg. Cedren. hist. comp. 650 [PG 121, 709B]; Text: PG 108, 477_{66}; auch Alivisatos $13f_{7}$; Schubart, Justinian 290_{133}; Amelotti / Migliardi Zingale 3, 44; J. H. Barkhuizen, Justinian's hymn Ὁ μονογενὴς υἱὸς τοῦ θεοῦ: ByzZs 77 [1984] 3/5; G. Bühring / S. Uhlig, Antiochenisches u. Justinianisches im Hymnus ‚Eingeborener Sohn': OstkStud 37 [1988] 297/307).

b. Separate Traktate. Ferner ist es die Auseinandersetzung mit Origenes (besonders mit seiner Schrift Περὶ ἀρχῶν), die I. in verschiedenen Traktaten führt (zu I.' Zitaten aus Origenes H. Görgemanns / H. Karpp, Orig. princ.[3] [1992] 44f; L. Lies, Origenes' ‚Peri Archon' [1992] 28). Man muß wohl beide Themenkomplexe, Chalkedon u. Origenes, bei I. im Zusammenhang sehen. Für ihn ist Origenes, der vom ‚Heiden' Plato abhängt, insofern also selbst ‚heidnisch' ist, besonders wegen seiner Seelenlehre ein geistiger Vater des ‚Arianismus' u. des ‚Manichäismus' zugleich (zB. Iustinian. Imp. edict. c. Orig.: PG 86, 1, 947. 949 bzw. Amelotti / Migliardi Zingale 3, 68. 72), was sich natürlich auf die gesamte Christologie auswirkt (zB. ebd.: 963 bzw. A./M. Z. 3, 86). Schwieriger als bei den Gesetzen ist die Selbständigkeit oder Abhängigkeit von Beratern zu beurteilen. Wir kennen zwar verschiedene Namen, wie Theodor Askidas, Ephraem v. Amida, Leontios v. Jerus. oder Eutychius v. Kpel, die theologisch einflußreich sind (Beck, Literatur 378/86). Ob sie konkret helfen oder gar zT. die eigentlichen Verfasser sind, bleibt aber Spekulation. Bemerkenswert ist für das Selbstverständnis des Kaisers, daß er in mehreren seiner Abhandlungen selbstbewußt ‚Anathematismen' verkündet, als sei er ein Teil des kirchlichen Lehramtes (vgl. die Warnung Facund. defens. 12, daß Einmischung von Kaisern in kirchliche Dinge meist böse Folgen habe). Erhalten sind 1) das an Menas gerichtete

Edict. c. Origenem (Λόγος: ClavisPG 6880; A./M. Z. 3, 68/118) mit zehn (neun) Anathematismen; 2) ein Brief an die Synode vJ. 543 in Kpel (Γράμμα: ClavisPG 6886; A./M. Z. 3, 122/4), die Confessio rectae fidei mit 13 Anathematismen (ClavisPG 6885); 3) ein Brief an die Synode vJ. 553 gegen Theodor v. Mops. u. a. (Τύπος: ebd. 6887; A./M. Z. 3, 150/6; das Konzil nahm diesen Brief nahezu unverändert an: Mansi 9, 178/81. 581/88; o. Sp. 698); 4) ein Brief gegen Theodor u. Ibas gegen die drei Kapitel (ClavisPG 6882); 5) ein Traktat gegen die Monophysiten (Ἀκέφαλοι) an Mönche in Alexandrien mit elf Anathematismen (ebd. 6878) sowie 6) eine Epistula dogmatica an Zoilus, den Patriarchen v. Alex. (ebd. 6879; A./M. Z. 3, 58/62). Die Konstitution gegen die kirchlich abgesetzten Bischöfe Anthimius u. a. (ClavisPG 6877 = Nov. Iust. 42) enthält keine theologischen Inhalte, im Gegensatz zu einigen Briefen des I. an verschiedene Päpste (o. Sp. 672; kurze Übersicht: Alivisatos 14/6), besonders Coll. Avell. 188. 243 (vJ. 519/20; theopaschitische Fragen) u. 89 (De fide, vom 16. III. 536). – Die kirchlichen Autoritäten, auf die sich I. in seinen Schriften beruft, sind das AT (zB. Gen., Zach., Ps.), NT (die vier Evv., Paulus u. Jac.), von den Kirchenvätern vorwiegend Athanasius, Basilius, Joh. Chrysostomus, Gregor v. Naz., Gregor v. Nyssa, Petrus I v. Alex., Theophilus v. Alex., Augustinus u. Ambrosius (Übersicht: Amelotti / Migliardi Zingale 3, 213/28). Sein Lieblingstheologe, dessen Orthodoxie er auch mehrfach verteidigt, scheint Cyrill v. Alex. zu sein.

E. Das Bild des Iustinianus in der Überlieferung. Für das gespaltene Urteil über I. (Forschungsurteile: Hunger, Kaiser 332_1) ist der wichtigste Historiker seiner Zeit, Procop, der Hauptgrund. Aed. 1, 1, 6/11 preist er den Kaiser als Mehrer des Reiches, Städtebauer, Einiger des Glaubens, Erneuerer des Rechts, Helfer der Bedürftigen, Förderer des Heeres u. der militärischen Verteidigungsanlagen sowie als großen Bauherrn, dazu ausgestattet mit einer unglaublichen Milde (ebd. 1, 1, 16). In der früher verfaßten ‚Geheimgeschichte' werden dieselben Punkte diametral entgegengesetzt gewertet, u. I. erscheint als das größte Unglück der Römer, als der größte Zerstörer einer erprobten Ordnung (hist. arc. 6, 19). Im Innern ein willenloses Werkzeug der Zirkusparteien (ebd. 8, 2f), hätten seine Eroberungen Libyens u. Italiens die dortigen Bewohner ins Unglück gestürzt (ebd. 6, 25). Der Krieg gegen die Vandalen hätten 5 Mio. Tote gekostet, u. ähnlich sei Italien durch die Rückeroberung entvölkert worden u. jetzt Einfällen von Barbaren ausgesetzt (ebd. 18, 6/21). Sein Bemühen um einen einheitlichen Glauben sei dem festen Vertrauen (δόξα βέβαιος) auf Christus erwachsen, das allerdings in Kauf genommen habe, eine einheitliche Religion durch viele Morde zu erkaufen, die er bei Andersgläubigen aber nicht als solche angesehen, sondern sich noch etwas darauf eingebildet habe (13, 4/11). Die teure Außenpolitik habe im Innern zu allerhand Einsparungen, Steuererhöhungen u. zur Verarmung aller Schichten geführt (8, 33; 23/6; 29f). Dieser durch Grausamkeit (ἀπανθρωπία), Habsucht (φιλοχρηματία) u. Treulosigkeit (ἀπιστία) gekennzeichnete Herrscher (13, 18) hat dabei angeblich die besten Absichten, denn Procop zitiert als I.' Motto, er habe immer gottgefällig handeln wollen (ἔθος γάρ μου τά τε ὅσια καὶ εὐσεβῆ πράττειν: 29, 25). Das Urteil Procops macht sich also die Ambivalenz allen menschlichen Handelns zunutze u. ist damit in keiner seiner Schriften gänzlich unwahr. – Joh. Lydus mißt I. an großen Kaisern früherer Zeiten, zu denen allerdings kein ‚christlicher' gehört: Mit Traianus habe er militärisch gewetteifert, Augustus aber habe er an Frömmigkeit, Titus an menschlichem Adel (καλοκἀγαθία) u. Marcus Aurelius an Einsicht (σύνεσις) übertroffen (mag. 2, 28). Seinen Tod betrauert Agnellus (lib. pontif. eccl. Rav. 90 [MG Script. rer. Lang. 336]: luctus ingens ubique fuit et moeror nimis de tali orthodoxo viro), u. Coripp läßt den Nachfolger *Iustinus II über den Verlust der lux urbis et orbis klagen (Iust. 1, 248/57 [43f Cameron]). Nicephorus (chronogr. brev.: PG 100, 1016) nennt ihn ὁ μέγας. Er war Vorbild für spätere Kaiser wie Basileios iJ. 869 oder Otto III (Treitinger, Kaiser- u. Reichsidee 131_4. 236; P. E. Schramm, Kaiser, Rom u. Renovatio [1929] 1, 275/90; 2, 27. 103; vgl. G. Prinzing, Das Bild Justinians I in der Überlieferung der Byzantiner vom 7. bis 15. Jh.: D. Simon [Hrsg.], Fontes Minores 7 [1986] 1/99). In Dantes Göttlicher Komödie (6, 10/27) zeigt sich die religionsgeschichtliche Verzerrung eines Kaiserbildes, wenn I. neben dem Hinweis auf Cod. Iust. u. die militärischen Erfolge sich als einen von Papst Agapet zur Orthodoxie Bekehrten apostrophiert. Nach

Hunger, Kaiser 350f war I. derjenige Kaiser, der ‚in der Erinnerung Europas am nachhaltigsten fortlebte'. Mit Recht wird ebd. 351 das von Procop (aed. 1, 2, 5/12) beschriebene Reiterstandbild, das im übrigen in der Suda neben der Hagia Sophia das einzig Erwähnenswerte an I. ist (2, 644f Adler), als adäquater Ausdruck kaiserlichen Selbstverständnisses gewertet (*Herrscherbild). Allerdings darf die Betonung der Waffenlosigkeit des I., der nur den Kreuzglobus in der Linken hält u. die Rechte nach Osten, zum Perserreich, ausstreckt, nicht fehlgedeutet werden. Die Haltung des Pferdes ist sprungbereit, aggressiv; der Kaiser ist als Achill gestaltet u. nach Heroenart (ἡρωϊκῶς) mit Panzer u. Helm gerüstet (G. Downey: TransProcAmPhilolAss 71 [1940] 68/77); der Kreuzglobus als Zeichen der Weltbeherrschung ist keine Alternative zur Bewaffnung, sondern ist selbst Waffe. Unter den von I. restaurierten Kirchen nehmen die des Erzengels u. ἀρχιστράτηγος Michael (J. Michl: o. Bd. 5, 248; vgl. o. Sp. 702f) eine bevorzugte Stellung ein. Die Siegesepigramme auf I. unterstreichen diesen militärischen Zug (Anth. Pal. 16, 62f. 72; zu ebd. 16, 63 s. H. Schulte, Julian v. Ägypten [1990] 132/5). Ein Friedenskaiser war I. nicht.

H. Ahrweiler, L'idéologie politique de l'empire byz. (Vendôme 1975). – H. S. Alivisatos, Die kirchliche Gesetzgebung des Kaisers Justinian I (1913). – M. Amelotti, Giustiniano tra teologia e diritto: Archi (Hrsg.) 133/60. – M. Amelotti / L. Migliardi Zingale (Hrsg.), Legum Iustiniani imperatoris vocabularium Subs. 1. Le costituzioni Giustinianee nei papiri e nelle epigrafi[2] (Milano 1985); Subs. 3. Scritti teologici ed ecclesiastici di Giustiniano (ebd. 1977). – I. E. Anastasiou, Relation of popes and patriarchs of Cple in frame of imperial policy from the time of the Acacian schism to the death of Justinian: I patriarcati orientali nel primo millennio = OrChristAnal 181 (Roma 1968) 55/69. – M. Anastos, The immutability of Christ and Justinian's condemnation of Theodore of Mops.: DumbOPap 6 (1951) 123/60. – G. G. Archi, Giustiniano legislatore (Bologna 1970). – G. G. Archi (Hrsg.), L'imperatore Giustiniano, storia e mito (Milano 1978). – G. Bardy / L. Bréhier: Fliche / Martin, Hist. 4 (Paris 1939) 423/558. – J. W. Barker, Justinian and the later Roman empire (Madison 1966). – H.-G. Beck, Das byz. Jtsd. (1978); Kaiserin Theodora u. Prokop. Der Historiker u. sein Opfer (1986); Die frühbyz. Kirche: H. Jedin (Hrsg.), Hdb. der Kirchengesch. 2, 2 (1975), bes. 15/37; Kirche u. theologische Literatur im byz. Reich = HdbAltWiss 12, 2, 1 (1959). – F. A. Biener, Geschichte der Novellen Justinians (1924). – B. Biondi, Giustiniano primo, principe e legislatore cattolico (Milano 1936). – R. Bonini, Il divorzio consensuale dalla Nov. Iust. 117, 10 alla Nov. Iust. 140: BollIstDirRom 75 (1972) 41/70; Problemi di storia delle codificazioni e della politica legislativa 1 (Bologna 1973) 27/71. – J. L. Boojamra, Christian philanthropia. A study of Justinian's welfare policy and the Church: Βυζαντίνα 7 (1975) 345/73. – F. v. Bossowski, Die Nov. 118 Justinians u. ihre Vorgeschichte: Festschr. P. Koschaker 2 (1939) 277/303. – P. Brown, Society and the holy in late antiquity (New York 1982). – T. S. Brown, Gentlemen and officers. Imperial administration and aristocratic power in Byz. Italy AD 554/800 (Rom 1984). – R. Browning, Justinian and Theodora[2] (London 1987). – T. Burns, A history of the Ostrogoths (Bloomington 1984). – J. B. Bury, History of the later Roman empire 2 (London 1923). – CambrMedHist 4. The Byz. empire 2. Government, church and civilisation (1967). – Al. Cameron, Circus factions. Blues and greens at Rome and Byzantium (Oxford 1976). – Av. Cameron, Byz. Africa. The literary evidence: Univ. Michig. Excav. at Carthage 7 (Ann Arbor 1982) 29/62; Agathias (Oxford 1970); Procopius and the 6th cent. (London 1985); The mediterranean world in late antiquity AD 395/600 (ebd. 1993). – T. F. Carney, Burocracy in traditional society. Roman-Byz. burocracies viewed from within (Lawrence 1971). – E. Caspar, Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft 2. Das Papsttum unter byz. Herrschaft (1933). – E. R. Chrysos, Die Bischofslisten des V. ökumenischen Konzils (553) = Antiquitas 1, 14 (1966); Zur Entstehung der Institution der autokephalen Erzbistümer: ByzZs 62 (1969) 263/86; Konzilsakten u. Konzilsprotokolle vom 4. bis 7. Jh.: AnnHistConcil 15 (1983) 30/40; Ἡ ἐκκλησιαστικὴ πολιτικὴ τοῦ Ἰουστινιανοῦ κατὰ τὴν ἔριν περὶ τὰ τρία κεφάλαια καὶ τὴν ε' οἰκουμενικὴν σύνοδον = Ἀνάλεκτα Βλατάδων 3 (Thessalonike 1969). – M. Clauss, Die συμφωνία von Kirche u. Staat zZt. Justinians: Klass. Altertum, Spätantike u. frühes Christentum, Festschr. A. Lippold (1993) 579/93. – R. Collins, Early medieval Europe 300/1000 (London 1991). – D. J. Constantelos, Paganism and the state in the age of Justinian: CathHistRev 50 (1964) 372/80. – C. Courtois, Les Vandales et l'Afrique (Paris 1953). – A. Demandt, Die Spätantike. Röm. Gesch. von Diocletian bis Justinian 284/565 nC. = HbdAltWiss 3, 3, 6 (1989). – A. M. Demicheli, La politica religiosa di Giustiniano in Egitto. Riflessi sulla chiesa egiziana della legislazione ecclesiastica giustinianea: Aegyptus 63 (1983) 217/57. – A. Diaz Bautista, L'intercession des femmes

dans la législation de Justinien: RevIntDroitsAnt 30 (1983) 81/99. – Ch. Diehl, History of the Byz. empire (New York 1945); Justinien et la civilisation byz. au 6e s. 1/2 (Paris 1901); Kaiserinnen von Byzanz (1956). – F. Dölger, Art. Justinian I: LThK^{2} 5 (1960) 1227/9. – G. Downey, Constantinople in the age of Justinian (Norman 1960); Justinian's view of Christianity and the Greek classics: AnglTheolRev 40 (1958) 12/22. – L. Duchesne, L'église au 6e s. (Paris 1925). – J. Durliat, Les dédicaces d'ouvrages de défence dans l'Afrique byz. (Rome 1981). – W. Ensslin, Gottkaiser u. Kaiser von Gottes Gnaden: SbMünchen 6 (1943) 53/83 bzw. ders.: Hunger (Hrsg.) 54/85; Papst Joh. I. als Gesandter Theoderichs d. Gr. bei Kaiser Justinos: ByzZs 44 (1951) 127/34; Theoderich d. Gr.^{2} (1959). – J. A. S. Evans, The age of Justinian (London 1996). – G. Fowden, Empire to commonwealth. Consequences of monotheism in late antiquity (Princeton 1993). – W. H. C. Frend, The rise of the monophysite movement (Cambridge 1972). – A. E. Garbarino, Contributo allo studio del senato in età giustinianea (Napoli 1992). – Ch. Gizewski, Zur Normativität u. Struktur der Verfassungsverhältnisse in der späten röm. Kaiserzeit (1988). – C. D. Gordon, Procopius and Justinian's financial policies: Phoenix 13 (1959) 23/30. – F. Goria, Studi sul matrimonio dell'adultera nel diritto giustinianeo e bizantino = Mem. dell'Ist. Giurid. Univ. Torino 2, 157 (Torino 1975). – G. Greatrex, The Nika riot: JournHellStud 117 (1997) 60/86. – A. Grillmeier / H. Bacht (Hrsg.), Das Konzil v. Chalkedon 1/2^{4} (1973). – R. Guilland, Recherches sur les institutions byz. 1/2 = BerlByzArb 35 (1967). – R. Haacke, Die kaiserliche Politik in den Auseinandersetzungen um Chalkedon (451/553): Grillmeier / Bacht 2, 95/177. – R. Haase, Untersuchungen zur Verwaltung des spätröm. Reiches unter Kaiser Justinian I (527/65) (1994). – H. R. Hagemann, Die Stellung der piae causae nach justinianischem Rechte = Baseler Stud. zur Rechtswiss. 37 (Basel 1953); Die rechtliche Stellung der christl. Wohltätigkeitsanstalten in der östl. Reichshälfte: RevIntDroitsAnt 3 (1956) 225/83. – E. Hardy, The Egyptian policy of Justinian: DumbOPap 22 (1968) 21/41. – S. A. Harvey, Asceticism and society in crisis. John of Ephesus and the ‚Lives of the Eastern saints' (Berkeley 1990). – C. Heucke, Circus u. Hippodrom als politischer Raum (1994). – W. G. Holmes, The age of Justinian and Theodora. A history of the 6th cent. A. D.^{2} 1/2 (London 1912). – T. Honoré, Tribonian (ebd. 1978). – H. Hunger, Kaiser Justinian I (527/65): ders. (Hrsg.) 332/52; Prooimion. Elemente der byz. Kaiseridee in den Arengen der Urkunden = WienByzStud 1 (Wien 1954). – H. Hunger (Hrsg.), Das byz. Herrscherbild = WdF 341 (1975). – J. Irmscher, Die geistige Situation der Intelligenz im Zeitalter Justinians: F. Altheim / R. Stiehl (Hrsg.), Die Araber in der Alten Welt 4 (1967) 334/62. – H. Jaeger, Justinien et l'episcopalis audientia: RevHistDroitFrançÉtr 38 (1960) 217/31. – A. H. M. Jones, The later Roman empire 284/602 1/3 (Oxford 1964). – E. J. Jonkers, Einige Bemerkungen über das Verhältnis der christl. Kirche zum Judentum vom 4./7. Jh.: Mnem 11 (1943) 304/20; La législation de Justinien et la protection de l'enfant à naître: VigChr 1 (1947) 240/3. – M. Jugie, L'empereur Justinien a-t-il été aphthartodocète?: ÉchOr 35 (1932) 399/404. – J. Karayannopulos, Das Finanzwesen des frühbyz. Staates (1958). – M. Kaser, Das röm. Privatrecht 2^{2} = HdbAltWiss 10, 3, 3, 2 (1975). – M. Kaser / K. Hackl, Das röm. Zivilprozeßrecht^{2} = ebd. 10, 3, 4 (1996). – H. Krumpholz, Über sozialstaatliche Aspekte in der Novellengesetzgebung Justinians (1992). – G. Lanata, Legislazione e natura delle novelle giustinianee (Napoli 1984); Aliud vates, aliud interpres: Novella constitutio, Festschr. N. van der Wal = Subseciva Groningana 4 (Groningen 1990) 117/30. – G. Langgartner, Die Gallienpolitik der Päpste im 5./6. Jh. = Theophaneia 16 (1964). – A. D. Lee, Information and frontiers. Roman foreign relations in late antiquity (Cambridge 1993); Procopius, Justinian and the ‚Kataskopoi': ClassQuart NS 39 (1989) 569. – S. Leontsini, Die Prostitution im frühen Byzanz = Diss. der Univ. Wien 194 (Wien 1989). – C. Lepelley, Les cités de l'Afrique romaine au bas-empire 1/2 (Paris 1979). – W. Liebeschuetz, The end of the ancient city: J. Rich (Hrsg.), The city in late antiquity (London 1992) 1/49. – R. Lorenz, Das 4. bis 6. Jh. (Westen): K. D. Schmidt / E. Wolf (Hrsg.), Die Kirche in ihrer Gesch. 1, C1 (1970). – M. Maas, Roman history and Christian ideology in Justinian's reform legislation: DumbOPap 40 (1986) 17/32; John Lydus and the Roman past. Antiquarianism and politics in the age of Justinian (London 1992). – J. L. MacDonald, The christological works of Justinian, Diss. Cath. Univ. of America Washington (1995). – R. A. Markus, The imperial administration and the church in Byz. Africa: Church Hist. 36 (1967) 18/23. – S. Masler, Die staatsrechtliche Stellung der byz. Kaiserinnen: ByzSlav 27 (1966) 308/43. – J. Meyendorff, Justinian, the empire and the church: DumbOPap 22 (1968) 45/60. – Mommsen, StrR. – J. Moorhead, Justinian (London 1994). – E. Nardi, Le istituzioni giuridiche romane. Gaio e Giustiniano (Milano 1991). – P. Noailles, Les collections des Nouvelles de l'empereur Justinien (Paris 1914). – K. L. Noethlichs, Anspruch u. Wirklichkeit. Fehlverhalten u. Amtspflichtverletzungen des christl. Klerus anhand der Konzilskanones des 4./8. Jh.: SavZsKan 76 (1990) 1/61; Art. Heiden-

verfolgung: o. Bd. 13, 1149/90; Art. Hofbeamter: ebd. 15, 1111/58; ‚Imperatoria Interpretatio'. Zum Umgang der spätröm. Kaiser mit Gesetzestexten: Stimuli, Festschr. E. Dassmann = JbAC ErgBd. 23 (1996) 210/27; Das Kloster als Strafanstalt im kirchlichen u. weltlichen Recht der Spätantike: SavZsKan 80 (1994) 18/40; Materialien zum Bischofsbild aus den spätantiken Rechtsquellen: JbAC 16 (1973) 28/59. – J. T. NOONAN, Nov. 22: W. W. Bassett (Hrsg.), The bond of marriage. An ecumenical and interdisciplinary study (Notre Dame 1968) 41/96. – D. M. OLSTER, Justinian, imperial rhetoric and the church: Byzantinoslavica 49 (1988) 165/76. – D. J. OSLER, The compilation of Justinian's Digests: SavZsRom 102 (1985) 129/84. – G. OSTROGORSKY, Geschichte des Byz. Staates[3] = HdbAltWiss 12, 1, 2 (1963). – E. PATLAGEAN, Povertà ed emarginazione in Bisanzio IV°/VII° s. (Roma 1986). – D. PRINGLE, The defence of Byz. Africa 1/2 (Oxford 1981). – F. PRINGSHEIM, Die archaistische Tendenz Justinians: Studi in on. di P. Bonfante 1 (Pavia 1929) 549/87. – S. PULIATTI, Ricerche sulle Nov. di Giustiniano II. La legislazione imperiale da Giustiniano I a Giustiniano II 2. Problemi di diritto privato e di legislazione e politica religiosa = Pubbl. Fac. Giurisprud. Univ. Messina 168 (Milano 1991). – A. M. RABELLO, Giustiniano, ebrei e samaritani alla luce delle fonti storico-letterarie, ecclesiastiche e giuridiche 2 = Monogr. del Vocab. di Giustiniano 2 (ebd. 1988). – B. RASPELS, Der Einfluß des Christentums auf die Gesetze zum Gefängniswesen u. zum Strafvollzug von Konstantin d. Gr. bis Justinian: SavZsRom 102 (1991) 289/306. – M. RESTLE, Kunst u. byz. Münzprägung von Justinian I bis zum Bilderstreit (Athen 1964). – B. RUBIN, Das Zeitalter Justinians 1/2 (1960/95). – K.-H. SCHINDLER, Justinians Haltung zur Klassik. Versuch einer Darstellung an Hand seiner Kontroversen entscheidenden Konstitutionen = Forsch. zum röm. Recht 23 (1966). – H. SCHLANGE-SCHONINGEN, Kaisertum u. Bildungswesen im spätantiken Kpel = Historia Einzelschr. 94 (1995). – W. SCHMITZ, Appendix 1 der justinian. Nov. Eine Wende der Politik Justinians gegenüber adscripticii u. coloni?: Historia 35 (1986) 381/6. – W. SCHNEEMELCHER, Vom NT bis zur Kirchenpolitik Justinians (1985): ders., Reden u. Aufsätze (1991) 214/35. – K. SCHNEIDER, Das Zeitalter Justinians: HistZs 193 (1961) 92/101 (zu Rubin 1). – W. SCHUBART, Justinian u. Theodora (1943); Kaiser Justinian u. die Anastasiskirche in Jerusalem: ZNW 37 (1938) 195/202. – E. SCHWARTZ, Die Kanonessammlungen der alten Reichskirche: ders., Ges. Schriften 4 (1960) 159/275; Zur Kirchenpolitik Justinians: ebd. 276/328; Über die Reichskonzilien von Theodosius bis Justinian: ebd. 111/58; Drei dogmatische Schriften Iustinians = AbhMünchen NF 18 (1939) bzw. M. Amelotti / R. Albertella / L. Migliardi (Hrsg.), Legum Justiniani imperatoris vocabularium Subs. 2[2] (Milano 1973); Vigiliusbriefe. Zur Kirchenpolitik Justinians = SbMünchen 1940 nr. 2. 4. – A. B. SCHWARZ, Die justinian. Reform des Pubertätsbeginns u. die Beilegung juristischer Kontroversen: SavZsRom 69 (1952) 345/87. – R. M. SEYBERLICH, Die Judenpolitik Kaiser Justinians I: J. Irmscher (Hrsg.), Byz. Beitr. (1964) 73/80. – D. SIMON, Princeps legibus solutus est. Die Stellung des byz. Kaisers zum Gesetz: Gedächtnisschr. W. Kunkel (1984) 449/92. – B. SINOGOWITZ, Die byz. Rechtsgeschichte im Spiegel der Neuerscheinungen: Saeculum 4 (1953) 318/33. – W. SPEYER, Büchervernichtung u. Zensur des Geistes bei Heiden, Juden u. Christen = Biblioth. des Buchwesens 7 (1981). – J. E. SPRUIT, L'influence de Théodora sur la législation de Justinien: RevIntDroitsAnt 24 (1977) 389/421. – E. STEIN / J.-R. PALANQUE, Histoire du Bas-Empire 2. De la disparation de l'empire d'occident à la mort de Justinien (476/565) (Paris 1949). – R. TAUBENSCHLAG, The legislation of Justinian in the light of the papyri: Byzant 15 (1940/41) 280/95. – S. THURMAN, How Justinian I sought to handle the problem of religious dissent: GreekOrthTheolRev 13 (1968) 15/40. – F. TINNEFELD, Die frühbyz. Gesellschaft (1977). – C. S. TOMULESCU, Justinien et le concubinat: Studi in on. di G. Scherillo 1 (Milano 1972) 299/326. – O. TREITINGER, Die oström. Kaiser- u. Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell[3] (1969) 1/246; Vom oström. Staats- u. Reichsgedanken: Leipz. Vierteljahresschr. Südosteuropa 4 (1940) 1/26. – P. N. URE, Justinian and his age (Harmondsworth 1951). – A. A. VASILIEV, Justin the First. An introduction to the epoch of Justinian the Great = DumbOStud 1 (Cambridge, Mass. 1950). – K. VISKY, Le divorce dans la législation de Justinien: RevIntDroitsAnt 23 (1976) 239/64; Justinian für die Rechtseinheit in den Provinzen: ebd. 22 (1975) 55/73. – K. VOIGT, Staat u. Kirche von Konstantin d. Gr. bis zum Ende der Karolingerzeit (1936). – W. DE VRIES, Das zweite Konzil v. Kpel (553) u. das Lehramt von Papst u. Kirche: OrChristPer 38 (1972) 331/66. – N. VAN DER WAL, La codification de Justinien et la pratique contemporaine: Labeo 10 (1964) 220/33. – N. VAN DER WAL / B. H. STOLTE (Hrsg.), Collectio tripartita. Justinian on religions and ecclesiastical affairs (Groningen 1995). – W. WALDSTEIN, Tribonianus: SavZsRom 97 (1980) 232/55. – L. WENGER, Quellen des röm. Rechts = Denkschr. Wien 2 (Wien 1953). – D. WHITE, Property rights of women. The changes in the Justinian legislation regarding the dowry and the parapherna: JbÖsterrByz 32 (1982) 539/48. – F. WIEACKER, Antecessores. Rechtsunterricht im Zeitalter Justinians: Festschr. H. Niederlän-

der = Heidelb. rechtsvergleich. u. wirtschaftsrechtl. Stud. 20 (1991) 215/30; Justinians Institutionen. Erbschaft u. Herausforderung: SavZsRom 108 (1991) 720/30. – F. WINKELMANN, Die östl. Kirchen in der Epoche der christologischen Auseinandersetzungen (5./7. Jh.)[2] (1980). – S. WINKLER, Die Samariter in den Jahren 529/30: Klio 43/5 (1965) 434/57.

Karl Leo Noethlichs.

Iustinianus von Valencia s. Hispania II: o. Bd. 15, 670f.

Iustinus I (Kaiser).

A. Quellen u. Forschung.
I. Quellen 763. a. Urkunden 763. b. Literarische Quellen 764.
II. Forschung 764.

B. Leben u. Taten.
I. Aufstieg u. Erhebung zum Kaiser 765.
II. Die Wende in Kirchenpolitik u. Politik. a. Konstantinopel 766. b. Italien 768. c. Der Osten 769.
III. Die Außenpolitik. a. Persien 771. b. Arabien 772. c. Äthiopien 772. d. Donauraum 773.
IV. Der Konflikt mit Theoderich 773.
V. Reichsverwaltung. a. Innenpolitik 775. b. Gesetzgebung 775.

C. Nachfolgeregelung u. Gesamtwürdigung 777.

A. Quellen u. Forschung. I. Quellen. Die gesamte Überlieferung, auch die in den oriental. Sprachen, stellt Vasiliev 9/42 vor. Heranzuziehen ist ferner J. Karayannopulos / G. Weiss, Quellenkunde zur Gesch. v. Byz. 1/2 (1982).

a. Urkunden. Außergewöhnlich reichhaltig ist der Briefwechsel, den I., *Iustinianus u. andere am Hof in Kpel mit Papst Hormisdas über die Beendigung des Acacianischen Schismas u. die Durchsetzung des Glaubensbekenntnisses v. Chalcedon geführt haben. Die Collectio Avellana (CSEL 35, 2) hat die Korrespondenz bewahrt. Dazu kommen Dokumente in den Konzilsakten (AConcOec 3). Der Codex Iustinianus überliefert 26 Gesetze von I., die P. Krüger, Cod. Iust.[10] (1929) 508 chronologisch aufzählt. Inschriftlich ist ein weiteres Gesetz erhalten (Riccobono, Fontes[2] nr. 97). Einzelinformationen liefern einige Inschriften u. Papyri. Die Münzen I.' haben u. a. W. Wroth, BritMusCat Byz. coins 1 (London 1908) 11/24; A. R. Bellinger, Catal. of the Byz. coins in the DumbOColl. and in the Whittemore Coll. 1 (Washington 1966) 34/61 u. W. Hahn, Moneta Imperii Byzantini 1 (Wien 1973) 38/45. 102/8 vorgelegt; Auswahl von Gesetzen u. Briefen zur Religionspolitik mit Übers. u. Komm.: Coleman-Norton.

b. Literarische Quellen. Von den zeitgenössischen Historikern ist Procopius der wichtigste, obwohl er in den Bella u. der Historia arcana I. nur gelegentlich nennt u. in ihm lediglich den Vorläufer Iustinianus' sieht. Einen ungleichmäßigen, aber wertvollen Abriß über die Gesamtgeschichte von I. bietet die in einer bearbeiteten Fassung überlieferte Chronographia des Joh. Malalas (17 [PG 97, 605/25]). Aus Petrus Patricius' verlorener Schrift über das Staatswesen stammt der vorzügliche Bericht, den Konstantinos Porphyrogennetos über die Kaisererhebung I.' bietet (cerim. 1, 93 [PG 112, 788/93]). Der unbekannte syr. Verfasser der ‚Chronik v. Amida' vJ. 565 behandelt in Buch 8 die Zeit I.' (PsZach. Rhet. h. e. 8 [CSCO 88/Syr. 42, 41/60]) u. verfügt zT. über zuverlässige Nachrichten. Der Generation nach I. gehört Evagrius an, dessen Kirchengeschichte in Details aufschlußreich ist (P. Allen, Evagrius Scholasticus the church historian [Louvain 1981]). Außerdem finden sich in den Chroniken, Kirchengeschichten u. Heiligenviten der Folgezeit verstreute Bemerkungen von unterschiedlichem Wert. – Unentbehrliches Hilfsmittel ist ProsLatRomEmp 2 (1980); dazu R. S. Bagnall u. a., Consuls of the later Roman Empire (Atlanta 1987). Der vorliegende Artikel führt zu den einzelnen Personen u. ihrem historischen Kontext nur die wichtigsten Primärquellen auf (zu den weiteren Zeugnissen ProsLatRomEmp; bis auf wenige Ausnahmen zitiere ich Eigennamen so, wie sie dort erscheinen).

II. Forschung. Zu Vasilievs die Quellen umfassend verarbeitender Biographie sind heranzuziehen: E. Stein, Art. Iustinus nr. 1: PW 10, 2 (1919) 1314/29; ders., Histoire du Bas-Empire 2 (Paris 1949) 219/83; H.-G. Beck, Die frühbyz. Kirche: H. Jedin (Hrsg.), Hdb. der Kirchengesch. 2, 2 (1975) 15/9. 84f u. ö.; weiterhin aufschlußreich zur Verfassungsstruktur H.-G. Beck, Das byz. Jahrtausend (1978), für die Kaiserideologie W. Enßlin, Gottkaiser u. Kaiser von Gottes Gnaden = SbMünchen 1943 nr. 6 (*Gottesgnadentum). Für die Außenpolitik haben nach A. Solari, La politica estera orientale durante

l'impero di Giustino: RendicAccLinc Ser. 8, 3 (1948) 350/9; ders., La successione di Giustino in Bisanzio: ebd. 339/49 u. G. Wirth, Zur Datierung einiger Ereignisse in der Regierungszeit Justins I.: Historia 13 (1964) 376/83 die Analysen der nichtgriech. Quellen wichtige Ergebnisse gebracht (u. a. A. M. Demicheli, I regni cristiani di Nubia e i loro rapporti col mondo bizantino: Aegyptus 58 [1978] 177/208).

B. Leben u. Taten. I. Aufstieg u. Erhebung zum Kaiser. Die Jugendgeschichte, die Procop erzählt (hist. arc. 6, 1/3), ist im Kern glaubwürdig. I. teilte das Schicksal vieler Bauernsöhne aus den Randgebieten des Reiches, die ihre karge Heimat verließen, um in der Armee ihr Glück zu machen. Geboren um die Mitte des 5. Jh. (Joh. Mal. chron. 17, 23, 424 [PG 97, 625C]: 452 nC.; Chron. Pasch. zJ. 527 [PG 92, 865C]: 450 nC.) in Bederiana, das wahrscheinlich bei Naissus in der lateinischsprachigen Dacia mediterranea lag, erscheint er in den Quellen bald als Illyrier, bald als Thraker (B. Rubin, Art. Prokopios nr. 21: PW 23, 1 [1957] 535/7). Latein war seine Muttersprache, das Symbolum Chalcedonense sein Glaubensbekenntnis. Mit etwa 20 Jahren trat er unter Kaiser Leo I in Kpel in die Garde ein, wahrscheinlich bei den damals neugeschaffenen excubitores, u. wurde spätestens unter dem Nachfolger Anastasius comes rei militaris. Im Stabe der magistri militum Joh. Scytha u. Fl. Johannes ‚qui et Gibbus' (ProsLatRomEmp 2, 602f. 617f) nahm er am Isaurischen Krieg (492/98) teil. Unbekannt ist die Verfehlung, derentwegen ihn Fl. Johannes beinahe hätte hinrichten lassen (Procop. hist. arc. 6, 5/9). Sie stand seiner weiteren Karriere nicht im Wege. Unter den magistri militum Areobindus, Patricius u. Hypatius sowie dem magister officiorum Celer kämpfte I. 503/05 gegen die Perser u. erlebte die Belagerung von Amida (Procop. b. Pers. 1, 8, 2f). In Antiochia lag er mehrmals im Winterquartier (Joh. Mal. chron. 17, 17, 422 [PG 97, 624A]). Vielleicht um 505 ließ er seine Neffen *Iustinianus u. Germanus in die Hauptstadt kommen. Er sorgte für ihre umfassende zivile u. militärische Ausbildung u. förderte ihren Aufstieg. 515 bewies I. seine strategischen Fähigkeiten zur See u. war am Sieg über die Flotte beteiligt, die der Rebell Vitalianus gegen Kpel führte (Joh. I Ant. frg. 214e, 17 [FHG 5, 34]). Als comes excubitorum stand er in Kaiser Anastasius' letztem Lebensjahr an der Spitze der Wachtruppen. Somit konnte er ein gewichtiges Wort mitsprechen, als die Frage nach der Thronfolge gestellt wurde. Der kinderlose Anastasius traf keine Entscheidung, obwohl er drei Neffen hatte, von denen die Brüder Pompeius u. Hypatius damals sogar magistri militum waren. Sie befanden sich allerdings nicht in Kpel. Ein Hinweis auf I.' Schlüsselrolle sind die omina imperii, auch wenn sie ex eventu verbreitet wurden (Anon. Vales. 74/7). Als Anastasius in der Nacht vom 8. auf den 9. VII. 518 starb u. die hohen Reichsbeamten, darunter Patriarch Johannes II v. Kpel, zusammenkamen, um über die Nachfolge zu beraten, versuchte der cubicularius Amantius, ein Monophysit, vergeblich, einen gleichgesinnten Kandidaten, den domesticus Theocritus, durchzubringen. Anschließend setzten die excubitores im Hippodrom, wo sich das Volk versammelte, die Wahl von I. durch, nachdem ein anderer Kandidat keine Mehrheit gefunden u. Iustinian sich verweigert hatte. Nach der Akklamation von Senat, Volk u. Truppen, dem eigentlichen Rechtsakt, folgten unter einem Schilddach der Soldaten die Investitur u. die Krönung, die der Patriarch vornahm (W. Enßlin, Zur Frage nach der ersten Kaiserkrönung durch den Patriarchen u. zur Bedeutung dieses Aktes im Wahlzeremoniell: ByzZs 42 [1943] 101/15. 369/72). In der abschließenden Thronrede versprach I. den Soldaten das übliche Donativ (Constant. Porph. cerim. 1, 93, 249 [PG 112, 792f]). Nicht lange danach erhob er seine Frau Lupicina unter dem Namen Euphemia zur Augusta; Euphemia hatte die Schwester Leos I geheißen. Ursprünglich eine Sklavin barbarischer Herkunft u. Konkubine I.', war ihr Aufstieg nicht weniger erstaunlich als der ihres Mannes, zum Mißfallen Procops (hist. arc. 6, 17; 9, 48f).

II. Die Wende in Kirchenpolitik u. Politik. a. Konstantinopel. Sofort nach seiner Erhebung brach I., ‚der der orthodoxen Religion stets mit glühendem Glauben anhing', wie Iustinian wenig später dem Papst Hormisdas schrieb (Coll. Avell. 147, 2 [CSEL 35, 2, 592f]), mit dem Monophysitismus des Vorgängers. Zweifellos war er sich bewußt, daß er damit nicht nur religiöse, sondern auch politische Weichen umstellte. Iustinian, der iJ. 518 bei den scholares diente, brauchte seinen Onkel nicht zu überreden, er unterstützte ihn aber von Anfang an in selbständi-

ger Weise; sein Brief an den Papst (ebd. 147) ist dafür bezeichnend. Der städtische Demos, der über die Parteien der Blauen u. Grünen hinweg dem Chalcedonense anhing (Al. Cameron, Circus factions [Oxford 1976] 126/53) u. mit I.' Akklamation den Monophysiten Anastasius nachträglich verurteilte, ging eigenständig voran. Beim Gottesdienst in der Hagia Sophia am 15. u. 16. VII. 518 zwang er den Patriarchen Johannes II, der erst drei Monate im Amt war u. den Monophysiten zuneigte, sich zusammen mit den anderen anwesenden Bischöfen klar zu entscheiden u. den Patriarchen Severus v. Ant., den bedeutendsten Gegner von Chalcedon, als Verräter an der Trinität zu bannen (AConcOec 3, 71/6 mit ausführlichem Protokoll). Johannes sollte ferner Papst Leo d. Gr. in die *Diptychen derer aufnehmen, für die man in der Liturgie betete. Als anschließend Sprechchöre sich gegen den cubicularius Amantius erhoben, nahmen sie im Grunde dessen Todesurteil vorweg. Ausdrücklich vermerkt das Protokoll, daß beide Parteien in den Schlußgesang einfielen (ebd. 76, 16). Eine Bischofssynode in Kpel machte sich am 20. VII. 518 die Forderung des Volkes zu eigen; auch die örtlichen Mönche schlossen sich in einem libellus an (ebd. 62/6. 67/71). Die Bischöfe forderten I. auf, die von Anastasius verbannten Chalcedonier zurückzurufen. Sie kamen damit dessen Absicht nach einem Revirement unter den hohen Beamten entgegen. Politische u. religiöse Absichten ließen sich hier am wenigsten trennen. Amantius wurde, kaum daß die vox populi verklungen war, zusammen mit seinem Anhänger Theocritus u. einem weiteren cubicularius Andreas hingerichtet (Procop. hist. arc. 6, 26; Joh. Mal. chron. 17, 2, 410 [PG 97, 608A]). Monophysiten verehrten sie später als Märtyrer. Die cubicularii Ardabur u. Misael, ebenfalls Monophysiten, mußten in die Verbannung, während der praefectus praetorio Apion u. die magistri militum Diogenianus u. Philoxenus aus der Verbannung zurückkehrten. Die Neffen des Anastasius zeigten sich loyal u. durften in ihren Stellungen bleiben. Ein kluger Schachzug war die Versöhnung mit dem Rebellen Vitalianus. Von gotischer Abstammung u. ein strenger Verfechter des Chalcedonense, hatte er nicht nur bei seinen Glaubensgenossen im Osten des Reiches einen guten Namen, sondern auch Verbindungen nach Italien. I. erhob ihn zum comes u. magister militum praesentalis, verlieh ihm den Ehrenconsulat u. 520 den ordentlichen Consulat. Sein Haß auf den Patriarchen Severus u. die Monophysiten sowie sein Wunsch, die Einheit mit Rom wiederherzustellen, machten ihn zum geeigneten Helfer des Kaisers, damit aber auch zum Konkurrenten Iustinians. Dieser war es laut Procop, der ihn noch während des Consulats ermorden ließ (hist. arc. 6, 28); angeblich sollten seine früheren Kämpfe gegen Kpel gerächt werden (Joh. Mal. chron. 17, 8, 412 [PG 97, 609B]; PsZach. Rhet. h. e. 8, 2 [CSCO 88/ Syr. 42, 42f]). Es war sicher in Vitalianus' Sinn, falls nicht sogar die Anregung von ihm kam, daß fortan nur noch rechtgläubige Soldaten in der Armee dienen durften; irrtümlich wird das entsprechende Gesetz Cod. Iust. 1, 4, 20 Iustinian zugeschrieben (Vasiliev 233. 243; Coleman-Norton nr. 555).

b. Italien. In einem kurzen Brief vom 1. VIII. 518 teilte I. Papst Hormisdas mit, er sei ‚durch die Gunst der unteilbaren Dreifaltigkeit, des Adels am Hof u. im Senat sowie des Heeres' zum Kaiser gewählt worden (Coll. Avell. 141). Vom populus schwieg er. Solche Wahlanzeigen, in denen von unterschiedlichen theologischen Positionen nicht die Rede war, erhielten auch die anderen Patriarchen (ebd. 141, 1). Hormisdas äußerte in seiner Antwort die Hoffnung, man werde nach dem ermüdenden Zwist zur Einheit zurückkehren (ebd. 142). Wo I. stand, sagte er in einem zweiten Brief, den er dem Schreiben mitgab, mit dem Patriarch Johannes II den Papst am 7. IX. 518 über die Synode v. Kpel unterrichtete (ebd. 143. 146). Beide forderten Hormisdas auf, Gesandte zu schicken, um das Schisma zu beenden. Iustinian ging noch weiter u. schlug dem Papst vor, selbst zu kommen (ebd. 147, 3). Bote war der magister scrinii memoriae Gratus, der die Briefe am 20. XII. 518 in Rom überreichte (ebd. 146, 5). Zuvor war er zu Theoderich nach Ravenna gegangen, wie Iustinian dem Papst angekündigt hatte (ebd. 147, 5). I. kam dem Wunsch des Gotenkönigs, den er schon an Anastasius herangetragen hatte, entgegen u. erkannte dessen dynastische Ordnung an. Offiziell sah Theoderich im Kaiser v. Byzanz stets seinen Oberherrn u. setzte dessen Bild auf seine Münzen (J. P. C. Kent, The coinage of Theodoric in the names of Anastasius and Justin I: Mints, dies and currencies, Gedenkschr. A. Baldwin [London 1971] 67/74). I. adoptierte jetzt Theoderichs Schwiegersohn

u. Thronerben Eutharich als Waffensohn (Cassiod. var. 8, 1, 3) u. vereinbarte, mit ihm im folgenden Jahr den Consulat zu übernehmen. Zugleich versöhnte er so Theoderich mit der bevorstehenden religiösen Einigung von Altrom u. Neurom, nachdem der Gote die Spaltung bisher geschickt ausgenutzt hatte. Johannes II hatte Hormisdas geschrieben, dessen Vorgänger Leo sei in die Diptychen aufgenommen worden u. mit seinem Namen solle das gleiche geschehen (Coll. Avell. 146, 4). Der Papst verstand die Worte so, daß Kpel bereit sei, den röm. Primat anzuerkennen (ebd. 150, 4 v. Jan. 519). Auch wenn der Patriarch so weit nicht gehen wollte: dem Druck des Kaisers, der eine päpstliche Gesandtschaft am 25. III. 519 vor Kpel feierlich einholen ließ (ebd. 167, 5), mußte er nachgeben u. sein ,tu es Petrus' sprechen (ebd. 159, 3; F. Hofmann: A. Grillmeier / H. Bacht [Hrsg.], Das Konzil v. Chalkedon 2 [1953] 86/94; R. Haacke: ebd. 141/7). Nach 35 Jahren hatte I. das Acacianische Schisma beendet. Nicht nur Acacius u. seine häretischen Nachfolger auf dem Patriarchenstuhl v. Kpel wurden geächtet, sondern auch ihre weltlichen Oberherren Zeno u. Anastasius (Coll. Avell. 167, 11). Den Befehl dazu muß I. gegeben haben. Deutlicher konnte er den Bruch mit den Vorgängern nicht demonstrieren.

c. Der Osten. Hormisdas hatte I. auf seine Wahlanzeige geschrieben, er als der von Gott Erwählte müsse der notleidenden Kirche seine Hand reichen u. gegen die Feinde des Glaubens vorgehen; so werde er auch seine Herrschaft stärken (Coll. Avell. 142, 3f; vgl. 144, 2). I. erwiderte, daß alle, die in einem Reich geeint seien, auch den einen Glauben haben sollten (ebd. 160, 4). Wo der Papst allerdings auf die ecclesia abhob, verwies der Kaiser auf das religionis officium u. das supernum praesidium. Die Unterscheidung betraf allgemein das Verhältnis von Kaiser u. Papst u. näherliegend die absehbaren Schwierigkeiten, die die Durchsetzung des Chalcedonense Kaiser I. bereiten würde. Er war nicht bereit, sich bedingungslos zum Werkzeug des Papstes zu machen, sondern wollte sich das Urteil darüber, was seine ,religiöse Pflicht' sei, vorbehalten. Die Synoden v. Jerusalem, Tyrus u. Apamea übernahmen schon im August u. September 518 den Beschluß der Synode v. Kpel (AConcOec 3, 77/106). Zahlreiche Bischöfe scheuten den Konflikt u. sandten libelli satisfactionis (Coll. Avell. 216, 1). Doch die Synode v. Ephesus weigerte sich, ein modicum scandalum, das den Kaiser hätte herausfordern sollen (ebd. 216, 3). Der aber hielt sich bedeckt. Ebensowenig entsprach er dem Wunsch der päpstlichen *Apocrisiarii in Kpel, Bischof Dorotheus v. Thessalonike, der mit dem Bekenntnis zum Chalcedonense zögerte, zu verhaften u. nach Rom zu schicken (ebd. 185, 3). Obwohl Hormisdas Kaiser I. drängte, monophysitische Bischöfe gegen orthodoxe auszuwechseln, griff er im kappadokischen *Kaisareia nicht ein. Dem Papst erklärte er, der Amtsinhaber werde im ganzen Orient verehrt u. es sei zudem ein Unrecht, seine Anciennität zugunsten des orthodoxen Konkurrenten Elias zu verletzen (ebd. 193, 1). Der Kaiser hätte sich mit Gewalt durchsetzen müssen, was unabsehbare Folgen gehabt hätte. Denn unter den Gläubigen waren viele, die sich lieber töten ließen, als sich zu bekehren, wie er dem Papst am 9. IX. 520 schrieb, um seine Milde gegen Hormisdas' Rigorismus zu verteidigen (ebd. 232, 3). Rechtsgründe bewogen ihn, den hartnäckigen Monophysiten Paulus zunächst auf dem Bischofsstuhl v. Edessa zu belassen (Vasiliev 233/5). In Antiochia, wo mit Severus' Patriarchat 512 der Zwist zwischen den Konfessionen eher gewachsen war u. weit über die Stadt hinaus Wellen schlug, war I. unabhängig von der Glaubensfrage gefordert. Er befahl dem comes Orientis Irenaeus, den Unruhestifter zu verhaften. Aber Severus entkam nach Alexandria zum monophysitischen Patriarchen Timotheus III. Sein Nachfolger Paulus verschärfte noch die Spannungen. Sogar Katholiken verließen die Kirche, da er Dinge tat, ,die frommen Bischöfen fremd sind', wie I. dem Papst klagte (Coll. Avell. 241, 1). Scharen von monophysitischen Mönchen entzogen sich dem Arm des Kaisers u. gingen in die Wüste, u. Bischöfe folgten ihnen, unterstützt von der ländlichen Bevölkerung. Man hat von einer Untergrundhierarchie gesprochen, die von Severus weiterhin inspiriert wurde (H.-G. Beck, Gesch. der orthodoxen Kirche im byz. Reich = Die Kirche in ihrer Gesch. D 1 [1980] 19f). Den monophysitischen Quellen (u. a. PsZach. Rhet. h. e. 8, 5 [CSCO 88/Syr. 42, 52/7]; Mich. Syr. chron. 9, 14 [2, 170/5 Chabot]) das genaue Ausmaß der Verfolgung zu entnehmen ist allerdings nicht leicht. Vor Ort war der Spielraum der

Maßnahmen groß (P. T. R. Gray, The defense of Chalcedon in the east [451/553] [Leiden 1979] 47f). Schon 520 war Paulus in Antiochia nicht länger tragbar. Er resignierte, bevor ihn der Kaiser abgesetzt u. vor Gericht gestellt hätte. Antiochia blieb auch unter dem Nachfolger Euphrasius ein Unruheherd, dem erst das Erdbeben von 526 ein Ende machte. I. war klug genug, Timotheus III u. das monophysitische Ägypten nicht zu behelligen. Er hätte sonst den Abfall des Landes u. damit den Verlust der Kornkammer des Reiches riskiert. Für Hormisdas war es die bitterste Einbuße. Alexandria wurde zur Zuflucht zahlreicher monophysitischer Flüchtlinge.

III. Die Außenpolitik. a. Persien. Der siebenjährige Waffenstillstand, den Kaiser Anastasius 506 mit Großkönig Kabades geschlossen hatte, sorgte zunächst auch nach seinem Tod für Ruhe an der Ostgrenze. Mit diplomatischem Geschick konnte I. den Frieden retten, als sich ihm 522 die bisher unter persischer Vorherrschaft stehende Lazica anschloß; deren junger Herrscher Tzathius ließ sich in Kpel taufen (Joh. Mal. chron. 17, 9, 412f [PG 97, 609C/12A]; Solari, Politica aO. [o. Sp. 764f] 353f; H. Brakmann, Art. Iberia II: o. Bd. 17, 85). Römer u. Perser machten sich auch bei den nördlich von Lazica sitzenden Hunnen den Einfluß streitig. Dem Hunnenkönig Zilgibis gelang es jedoch nicht, I. u. Kabades gegeneinander auszuspielen (Joh. Mal. chron. 17, 10, 414f [PG 97, 613B/6A]). Der Perser bat iJ. 525/26 sogar, I. möge seinen jüngsten Sohn Chosroes adoptieren, dem er gegen zwei ältere Söhne die Nachfolge sichern wollte. I. wollte dem Wunsch entsprechen, um durch die *Adoption den Frieden zu sichern u. sich den Rücken für eine aktivere Politik im Westen frei zu halten. Doch gab er den Einwänden seines quaestor sacri palatii Proculus nach, der neben *Iustinian sein wichtigster Berater war. Proculus warnte vor den Ansprüchen, die aus der Adoption folgen könnten; mehr als eine Waffenleihe, wie sie Eutharich iJ. 518 erhalten hatte (s. o. Sp. 768f), solle I. nicht zugestehen (Procop. b. Pers. 1, 11, 6/22; P. E. Pieler, L'aspect politique et juridique de l'adoption de Chosroès proposée par les Perses à Justin: RevIntDroitsAnt 19 [1972] 399/433). Das Ansinnen lehnte Kabades ab, u. ohne daß es zunächst zu einem förmlichen Bruch kam, verschlechterten sich die Beziehungen. Als wenig später Kabades das christl. *Iberia zum Zoroastrismus bekehren wollte u. sich der Vasallenkönig Gurgenes gegen ihn erhob, schickte I. diesem ein Hilfskorps hunnischer Söldner unter dem magister militum Petrus. Es konnte sich gegen die Perser nicht behaupten, u. Gurgenes mußte nach Lazica fliehen (Procop. b. Pers. 1, 12, 1/13; Wirth aO. [o. Sp. 765]; Brakmann aO. 37). Etwa zur selben Zeit stießen römische Truppen nach Persarmenien vor, andere fielen auf der Höhe von Nisibis in Mesopotamien ein. Auf beiden Schauplätzen verdiente sich Belisar, der bedeutendste röm. Feldherr des 6. Jh., die ersten Sporen (Procop. b. Pers. 1, 12, 20/4). Es war der Beginn des 1. Perserkrieges (527/32), den I. dann seinem Nachfolger hinterließ.

b. Arabien. Im Arabien südlich des mittleren Euphrats stießen römische u. persische Interessen ebenfalls aufeinander. Dem auf persischer Seite stehenden Lachmidenherrscher Alamundarus (504/54) gelang es 523, die duces Johannes u. Timostratus gefangenzunehmen. I. schickte im Jahr darauf eine Gesandtschaft unter dem Priester Abramius, um sie freizukaufen u. einen Frieden auszuhandeln. Der Friedensvertrag sollte besonders die arab. Christen schützen, auch wenn sie Nestorianer oder Monophysiten waren (Mart. Areth. 6, 25f [ASS Oct. 10, 742]). Zu Beginn des Perserkrieges 527 veranlaßte der Perserkönig Alamundarus, Emesa, Apamea u. Antiochia anzugreifen. I. nahm Verbindung zu den mit den Lachmiden verfeindeten Dynastien der Ghassaniden u. Kinditen auf, konnte aber nicht verhindern, daß Alamundarus zahlreiche Römer in die Hände fielen. Unter ihnen waren 400 Jungfrauen, die der Scheich der Göttin Aluzza opferte (PsZach. Rhet. h. e. 8, 5 [53]; M. Höfner, Art. Arabien: o. Bd. 1, 580/2).

c. Äthiopien. Die nubischen **Blemmyer an Ägyptens Südgrenze, mit denen Anastasius zu kämpfen hatte, suchten weiterhin die Städte der Thebais heim. Sie waren wie die anderen nubischen Stämme noch Heiden. Als sich I. an Elesboas (Kālēb Ella Aṣbeḥā bisi LZN), den König v. Aksum, wandte, dachte er wohl schon an deren Missionierung, die Iustinian später betrieb (Procop. b. Pers. 1, 19, 35f; s. o. Sp. 686f). Unmittelbarer Anlaß zu zwei Gesandtschaften nach Aksum war Elesboas' Krieg 524 gegen den Himyaritenherrscher Dounaas (Yūsuf As'ar Yaṯ'ar) im Jemen (H. Brakmann, Art. Axomis: RAC

Suppl. 1, 754/8). Der Jude Dounaas verfolgte seit 518 die jemenitischen Christen, soweit sie nicht Nestorianer waren. Er hatte auch, als Antwort auf Judenverfolgungen im röm. Reich, Kabades aufgefordert, die unter seiner Herrschaft lebenden Christen zu unterdrücken. Ob I. Elesboas, wie versprochen, Truppen sandte, ist zweifelhaft. Aber römische Schiffe halfen beim Transport des aksumitischen Expeditionskorps (Mart. Areth. 6, 27 [743]). Auch wirtschaftliche Gründe dürften bei I. mitgespielt haben wie dann bei Iustinian, der den Kontakt zu Elesboas weiterpflegte, um den über Äthiopien laufenden Indienhandel zu sichern (Procop. b. Pers. 1, 20; Joh. Mal. chron. 18, 56, 456/9 [PG 97, 668D/672A]; N. Pigulewskaja, Byzanz auf den Wegen nach Indien [1969] 225/71; Brakmann, Axomis aO. 753/8). Wichtiger Vermittler war Patriarch Timotheus III v. Alex., der als Monophysit dazu besonders geeignet war (A. M. Demicheli, La politica religiosa di Giustiniano in Egitto: Aegyptus 63 [1983] 226f).

d. Donauraum. Nachdem Theoderich u. die Ostgoten iJ. 488 aus Thrakien nach Italien abgezogen waren, stießen immer wieder hunnische, bulgarische u. slawische Gruppen über die Donau in die thrakische Diözese vor u. bedrohten sogar Kpel (Procop. b. Goth. 3, 14, 2). Die Mauer, die Anastasius von der Propontis bis zum Schwarzen Meer ziehen ließ, sollte wenigstens die Hauptstadt schützen. I. ernannte bald nach 518 seinen Neffen Germanus zum magister militum per Thracias. Er war ein tüchtiger Stratege, dessen Sieg über die slawischen Anten dem Norden des Reiches eine kurze Erholung brachte (ebd. 3, 40, 5f; L. Waldmüller, Die ersten Begegnungen der Slawen mit dem Christentum u. den christl. Völkern vom 6. bis 8. Jh. [Amsterdam 1976] 33f).

IV. Der Konflikt mit Theoderich. Nur spekulieren kann man, wieweit I. die neue Glaubenseinheit im Westen politisch ausnutzen wollte, Iustinian also später Pläne verwirklichte, die er mit seinem Onkel besprochen hatte. In Italien selbst richteten sich vor allem bei Teilen des röm. Senats Erwartungen an Kpel. Der Senator Albinus stand in Briefwechsel mit I., u. auch Papst Johannes I, der 523 auf Hormisdas folgte, war kaiserfreundlich. Jede politische Annäherung warf allerdings die Frage nach der künftigen Stellung der Goten in Italien auf. Theoderich wurde mißtrauisch, zumal 523 der neue Vandalenkönig Hilderich die bisherige antikatholische u. progotische Politik der Vandalen aufgab u. sich stärker als seine Vorgänger Byzanz zuwandte. Mit dem Sturz von Albinus u. *Boethius iJ. 523 gab Theoderich Rom eine Warnung. Die Maßnahmen, die I. um 523/24 gegen die *Arianer in seinem Herrschaftsgebiet ergriff u. die aus einem späteren Gesetz zu erschließen sind (s. u. Sp. 776), wird man am ehesten als Reaktion auf das abgekühlte Verhältnis zu Ravenna verstehen, nachdem der Kaiser iJ. 521 noch zugestimmt hatte, daß 522 die auch Theoderich genehmen Söhne des Boethius den Consulat übernahmen. Kurz vor seinem Tode suchte der Gote den Konflikt beizulegen. Wie 518 lag ihm vor allem daran, die Herrschaft seines Hauses zu sichern, nachdem sein Schwiegersohn Eutharich iJ. 523 gestorben u. sein Enkel u. Erbe Athalarich noch ein Knabe war. Als Unterhändler schickte er im Frühjahr dJ. 526 Papst Johannes nach Osten. Mit der Ehrfurcht, die I. dem Ankömmling erwies, machte er den Vorrang des Papstes vor dem Patriarchen v. Kpel deutlich. Im Beisein des Kaisers u. des Patriarchen Epiphanius feierte Johannes in lateinischer Sprache den Ostergottesdienst u. setzte anschließend I. die Krone auf, die die Kaiser in der Kirche abzulegen pflegten. Die Zeremonie war keine zweite Krönung, wie man vermutet hat, aber sie stufte doch den Patriarchen zurück, dem sonst dieses Recht zustand (W. Enßlin, Papst Johannes I. als Gesandter Theoderichs d. Gr. bei Kaiser Justinos I.: ByzZs 44 [1951] 127/34). I. gab den Forderungen Theoderichs nach. Von den Bestimmungen gegen die Häretiker, die er im folgenden Jahr zusammen mit dem zum Caesar erhobenen Iustinian erließ (s. u. Sp. 776), nahm er die Goten aus (Cod. Iust. 1, 5, 12, 17). Hart blieb er in der Frage, ob die katholisch gewordenen Goten zum Arianismus zurückkehren dürften (*Germanenmission). Theoderich war darüber so verärgert, daß er den Papst nach der Rückkehr in Ravenna festsetzte, wo er am 18. V. 526 starb. Vom Krieg gegen Ostrom, den der Gotenkönig erwogen hatte (Cassiod. var. 5, 17, 3), war allerdings nicht mehr die Rede, u. in seinem politischen Testament ermahnte er seine Landsleute, sie sollten gute Beziehungen zum Kaiser pflegen, der gleich nach Gott komme (Iordan. Get. 59, 304 [MG AA 5, 136]). Sofort nach seinem Tode sandte Athalarich eine Er-

gebenheitsadresse an I. (Cassiod. var. 8, 1), hinter der seine Mutter Amalasuintha stand, die für den Achtjährigen die Regentschaft führte.

V. Reichsverwaltung. a. Innenpolitik. Der sparsame Anastasius hatte einen gutgefüllten Staatsschatz hinterlassen (Procop. hist. arc. 19, 4f; Joh. Lyd. mag. 3, 51). So konnte I. versuchen, Unruhen, die seine Religionspolitik hervorrufen würde, vorweg durch großzügige Spenden zu dämpfen. ‚Der Stadt Antiochia schenkte der Kaiser 1000 Pfund Gold, u. auch den anderen Städten zeigte er viel Wohlwollen, um Volksaufstände zu verhindern' (Theoph. Conf. chron. zJ. 518/19 [1, 165 de Boor]). Das Volk tat ihm den Gefallen nicht. Eine Welle von Gewalttaten zwischen den Circusparteien der Blauen u. Grünen breitete sich seit 519 aus, wobei Kpel u. Antiochia vorangingen (Joh. Mal. chron. 17, 12, 416f [PG 97, 616]). Da die Masse in der einen Stadt katholisch, in der anderen überwiegend monophysitisch war, erklärt der konfessionelle Streit nicht hinreichend die Gleichzeitigkeit. Auch daß die Blauen in Iustinian einen prominenten Anhänger hatten u. deswegen gegen die Grünen losschlugen, ist ein Nebenaspekt. Nach einigem Zuwarten stellte I. energische Beamte an die Spitze beider Städte. Als weitere Maßnahme verbot er in Antiochia 520 oder 521 die Olympischen Spiele. Ruhe gab es dort aber erst, als die Stadt 525 von einem Großbrand u. 526 von einem *Erdbeben verwüstet wurde, das laut Malalas, wahrscheinlich einem Augenzeugen, etwa 250 000 Menschenleben forderte (ebd. 17, 16, 419/21 [620f]). Beben waren auf der Balkanhalbinsel u. in Kleinasien vorausgegangen u. folgten (A. Hermann: o. Bd. 5, 1109f). I. half nach Kräften (Vasiliev 344/53). Er bewies die liberalitas, die man nach Katastrophen vom Kaiser erwartete.

b. Gesetzgebung. Auch als Gesetzgeber blieb I. nicht hinter seinen Vorgängern zurück (gegen Stein, Iustinus aO. [o. Sp. 764] 1320); mit *Iustinian darf man ihn allerdings auf diesem Gebiet nicht vergleichen (*Corpus iuris). Von den im Cod. Iust. überlieferten 26 Gesetzen beschäftigt sich fast die Hälfte mit dem Prozeßrecht. I. stand dabei den Vorgängern näher als dem Nachfolger Iustinian, dessen Einfluß also auch hier nicht überschätzt werden darf (G. Bassanelli, La legislazione processuale di Giustino I: StudDocHistIur 37 [1971] 119/216). Christliches Gedankengut machte sich vor allem in der Ehegesetzgebung bemerkbar. Das Gesetz, das ehemaligen Schauspielerinnen die Heirat mit Männern von Stand erlaubte, begründete I. damit, daß er die Milde zeigen wolle, die auch Gott den Menschen erweise, wenn er ihnen die täglichen Sünden verzeihe, ihre Reue annehme u. sie zum Besseren führe (Cod. Iust. 5, 4, 23 pr.). Procop lästert, Iustinian habe das Gesetz veranlaßt, um Theodora heiraten zu können (hist. arc. 9, 51; s. o. Sp. 677). Aber I. scheute sich auch nicht, kirchliche Stellen unter Strafe von Testamentseröffnungen auszuschließen, die sie offensichtlich zu ihrem Vorteil auszunutzen pflegten (Cod. Iust. 1, 3, 40). Vereinzelt werfen Inschriften auf den Verwaltungsalltag des Kaisers Licht: Auf die Bitte eines Fl. Arsenius aus Scythopolis in Palästina überwies er Geld, damit die Stadtmauern erneuert werden konnten (J. Starr, The Byz. inscriptions of Bethshan-Scythopolis: AmJournPhilol 58 [1937] 83f). Einem Erzübel begegnete er mit einem Rescript, das das Oratorium des Apostels Johannes in Pamphylien vor Übergriffen des Militärs schützen sollte (Riccobono, Fontes² nr. 97; Coleman-Norton nr. 568; Ch. Diehl, Rescrit des Empereurs Justin et Justinien en date du 1er juin 527: BullCorrHell 17 [1893] 501/20). In die kurze Samtherrschaft mit Iustinian fiel das große Gesetz gegen die Häretiker, das sich ausdrücklich von früherer Nachsicht distanzierte, die keinen Erfolg gehabt habe (Cod. Iust. 1, 5, 12). Alle Nichtkatholiken, darunter Manichäer, Heiden, Juden u. Samaritaner, durften fortan keine zivilen u. militärischen Ämter mehr bekleiden oder Richter u. defensores civitatis sein; wenn sie es waren, wurden sie entlassen. In Mischehen entschied nunmehr der rechtgläubige Elternteil über die Religion der Kinder. Daß der Binnen- wie der Außenhandel unter I. trotz der religiösen Auseinandersetzungen im Innern u. der kriegerischen Verwicklungen an den verschiedenen Grenzen keine wesentliche Einbuße erlitt, bezeugt *Kosmas Indikopleustes, der zur Zeit I.' als Kaufmann Arabien u. Ostafrika, vielleicht auch *Indien u. Ceylon bereiste. Stolz vermerkte er, daß ‚von einem Ende der Erde bis zum anderen' byzantinisches Geld im Umlauf sei; es werde von jedem Menschen u. jedem Staat geschätzt (top. 2, 77 [SC 141, 393/5]; vgl. H.-J. Drexhage, Art. Handel I: o. Bd. 13, 558/60).

C. Nachfolgeregelung u. Gesamtwürdigung. Am 1. IV. 527 verlieh I. Iustinian den Augustustitel u. machte ihn so zum Mitherrscher. Der Kinderlose würdigte damit nicht nur die Leistungen seines Schwestersohnes, sondern bestimmte ihn zugleich zum Nachfolger. Die Samtherrschaft dauerte aber nur vier Monate; I. starb am 1. VIII. 527. Für Procop hatte die gemeinsame Herrschaft im Grunde schon 518 begonnen, als der energische Mitdreißiger Iustinian die Krone ablehnte (s. o. Sp. 766), um die entscheidende Rolle hinter dem Thron zu spielen. Es ist die Sicht des Zeithistorikers, für den der Jüngere der Hauptheld u. Hauptschurke des 6. Jh. ist. Wenn er im Vergleich mit ihm I. als Bauerntölpel u. trägen Esel charakterisiert (hist. arc. 6, 18; 8, 3), verzeichnet er grob die Fähigkeiten des Mannes, der aus eigener Kraft den Aufstieg bis zum Kaiserthron geschafft hat. Es sind gallige Äußerungen, von denen die ‚Geheimgeschichte' voll ist u. die zuerst vom Autor, nicht vom Gegenstand seines Hasses her erklärt werden müssen. Joh. Malalas, Zeitgenosse wie Procop, verzichtet darauf, Onkel u. Neffe zu vergleichen, u. läßt in seiner referierenden Chronik, in der er Iustinian erst zJ. 527 nennt, I. mehr Gerechtigkeit widerfahren; zutreffend nennt er ihn φιλότιμος, ehrgeizig (chron. 17, 1, 410 [PG 97, 608A]). Auch in den übrigen zeitgenössischen erzählenden Quellen findet sich kein Hinweis auf die altersschwache Marionette Iustinians, die Procop zeichnet (hist. arc. 9, 50; b. Vand. 1, 9, 6). Hämisch schimpft dieser den Kaiser einen Analphabeten, der nur mit Hilfe einer Schablone seine Paraphe habe machen können (hist. arc. 6, 14f). Richtiger spricht Malalas aO. vom ἀγράμματος u. meint damit, daß der Kaiser keine höhere Bildung genossen habe (B. Baldwin, Illiterate emperors: Historia 38 [1989] 124f). Allerdings hat Procops Gesamtsicht häufig die moderne Auffassung über I. bestimmt. Bezeichnend ist der Untertitel, den Vasiliev seiner Biographie gibt: ‚An introduction to the epoch of Justinian the Great'. Doch I. muß zunächst danach beurteilt werden, was er während der neun Jahre seiner Regierung in Außen- u. Innenpolitik geleistet hat. Dabei stellt sich für ihn wie für alle Kaiser seit Augustus die Frage, inwieweit er Einflüssen u. Ratschlägen seiner Berater, unter ihnen Iustinian, nachgegeben hat. Procop verzerrt auch hier, wenn er einmal behauptet, der quaestor Proculus (er nennt ihn Proklos) habe alles entschieden (hist. arc. 6, 13). In der Kaiserzeit sind wir nur bei einer kleinen Zahl von politischen Entscheidungen in der Lage, das Wechselspiel zwischen Kaiser u. **Consilium genau zu bestimmen. I.' folgenreichste Tat, die Beendigung des Schismas sogleich nach dem Regierungsantritt, war jedenfalls sein persönliches Verdienst. Sein Verdienst war es auch, daß Iustinian früh Karriere machen durfte u. schließlich auf den Thron kam, von wo aus er seinen Förderer nachträglich in den Schatten stellen konnte.

P. R. COLEMAN-NORTON, Roman state and Christian church 3 (London 1966) nr. 549/68. – I. ENGELHARDT, Mission u. Politik in Byzanz. Ein Beitrag zur Strukturanalyse byzantinischer Mission zZt. Justins u. Justinians = MiscByzMonac 19 (1974). – F. PANVINI ROSATI, La tipologia monetaria della zecca di Costantinopoli da Anastasio a Giustino II: Felix Ravenna 125/26 (1983) 39/61. – A. A. VASILIEV, Justin the First = DumbOStud 1 (Cambridge, Mass. 1950).

Klaus Rosen.

Iustinus II (Kaiser).

A. Quellen u. Forschung.
I. Quellen 778. a. Urkunden 779. b. Literarische Quellen 779. 1. Panegyrik 779. 2. Historiker. α. Zeitgenossen 780. β. Spätere 781. 3. Kirchenschriftsteller 781.
II. Forschung 782.

B. Leben u. Taten.
I. Aufstieg u. Übernahme der Herrschaft 782.
II. Religionspolitik 785.
III. Außenpolitik 789. a. Die Awaren 789. b. Persien 790. c. Die Langobarden 793. d. Die Franken 794. e. Die Westgoten 795. f. Africa 795.
IV. Innenpolitik 796.

C. Nachfolgeregelung u. Gesamtwürdigung 799.

A. Quellen u. Forschung. I. Quellen. Ausführliche, jedoch in Einzelheiten überholte Darstellung der Quellen: Groh 1/32. Zur urkundlichen Überlieferung s. F. Dölger, Die Regesten der Kaiserurkunden des oström. Reiches 1 (1924); zu einzelnen Autoren G. Moravcsik, Byzantinoturcica[2] 1 (1958); J. Karayannopulos / G. Weiss, Quellenkunde zur Gesch. v. Byz. 1/2 (1982). Übersicht über die literarischen Quellen u. ihre gegensätzliche Auffassung von I.: Cameron, Kaiserkritik.

a. Urkunden. In den Sammlungen der Novellae, die in der 2. H. des 6. Jh. entstanden sind, haben sich sieben Gesetze des Kaisers erhalten: Nov. Iust. 140. 144. 148f; darüber hinaus C. E. Zachariae v. Lingenthal / J. D. u. P. I. Zepos (Hrsg.), Jus Graecoromanum 1^2 (Athen 1931) nr. 3f. 6. Zusätzlich hat G. F. Hänel: SbLeipzig 1857 nr. 9, 1/21 ein Gesetz aus einer Hs. in Udine ediert. Evagr. h. e. 5, 4 (197/201 Bidez / Parm.) zitiert ferner den Text des Religionsedikts von 571, mit dem I. die Einheit der Konfessionen wiederherzustellen suchte. Diese insgesamt neun Verordnungen interpretiert ausführlich Puliatti (Zusammenstellung der Texte: ebd. 2, 367/86). Zum variierenden Kaisertitel im Präskript der Gesetze G. Rösch, Ὄνομα βασιλείας (Wien 1978) 168. Einige wenige Inschriften über Verwaltungsmaßnahmen haben sich erhalten: 1) Steuerprivileg für die Bewohner der kaiserlichen oder kirchlichen Domäne im syr. Aina (Jalabert / Mouterde, Inscr. 1 nr. 208 = 2 nr. 262). 2) Commonitorium zur Bekämpfung der Räuberei, das vielleicht noch unter Kaiser *Iustinianus, eher aber unter I. an die kleinasiat. Städte geschickt wurde (AnnÉpigr 1985 nr. 816b). 3) Bauinschriften, die nach I., nach I. u. Sophia oder auch zusätzlich nach dem Caesar Tiberius datiert sind (u. a. Dessau nr. 833f; G. Lefebvre, Recueil des inscriptions grecques-chrétiennes d'Égypte [Le Caire 1907] nr. 584; Jalabert / Mouterde, Inscr. 2 nr. 546). Zu den Inschriften, die nach dem jeweiligen Jahr seit dem Kaiserconsulat 566 datiert sind, u. zu dieser seit Iustinian üblichen Datierungsweise E. Stein, Post-consulat et αὐτοκρατορία. L'imbroglio post-consulaire de Justin II: ders., Opera minora selecta (Amsterdam 1968) 315/58. Die auf Papyri erhaltenen Kaisertitel verzeichnen Preisigke / Kießling, Wb. 3, 70. Jüngster Münzkatalog zu I.: Hahn.

b. Literarische Quellen. Die literarischen Primärquellen lassen sich je nach Einstellung zu I. in drei Gruppen einteilen (Cameron, Kaiserkritik):

1. Panegyrik. Zu den vier Büchern In laudem Iustini Augusti minoris, die Fl. Cresconius *Corippus um 566/67 abgefaßt hat, liegen zwei sich ergänzende gute Kommentare von Cameron (Corippus) u. Stache vor; dazu kommt die Ausgabe von S. Antès (Corippe. Éloge de l'empereur Justin II [Paris 1981]). Alle drei Autoren korrigieren das harsche Urteil, das gerne über die Panegyrik u. über Coripp gefällt wurde. Der Dichter u. Historiker Agathias vereinigte im ‚Kyklos' eigene u. fremde Lobgedichte auf I., auf das Kaiserpaar, auf hohe Beamte ihrer Zeit oder auf Bauten, die unter ihnen errichtet wurden (R. Keydell, Art. Epigramm: o. Bd. 5, 548/53). Agathias stellte die Sammlung nicht, wie man angenommen hat, unter Iustinian, sondern unter I. zusammen (Cameron, Agathias 12/29). Erhalten haben sich daraus die wenigen Gedichte, die in die Anthologia Palatina eingegangen sind (1, 36; 9, 657/9). Agathias stellte dem Kyklos ein Widmungsgedicht an I. voran (ebd. 4, 3). Es besingt die große Zeit, die mit seiner Regierung für das Reich angebrochen ist, da sich ihm alle äußeren Feinde beugen. Die Anth. Pal. bewahrte auch mehrere Epigramme, die Bauten u. Statuen von I. u. Sophia geschmückt hatten (ebd. 1, 2. 11; 9, 779. 803f. 810. 812; 16, 72). Die Rechtgläubigkeit des Kaiserpaares preist im Anschluß an Coripp Venantius Fortunatus in einem Dankgedicht Ad Iustinum et Sophiam Augustos, das er um 568 verfaßte (carm. app. 2 [MG AA 4, 1, 275/8]; Cameron, Policies 55/62).

2. Historiker. a. Zeitgenossen. Theophanes v. Byz. beschrieb in zehn Büchern I.' Perserkrieg. Erhalten ist davon ein dürftiger, aber aufschlußreicher Auszug bei Phot. bibl. cod. 64 (1, 76/9 Henry; FHG 4, 270f). Eine Geschichte des Perserkrieges schrieb auch Joh. v. Epiphaneia, Berater des Patriarchen Gregorios v. Ant. Er nahm an Verhandlungen mit dem Perserkönig teil u. kam später auf einer Gesandtschaftsreise selbst nach Persien. Johannes setzte die Bella Persica von Prokop (bis 549) u. Agathias (bis 570) bis zJ. 590 fort. Nur ein längeres Bruchstück seines Werkes ist überliefert (FHG 4, 272/6). Menander Protector verfaßte eine Historia der Jahre 557/82, die an Agathias' Geschichte Iustinians anschloß. Eine Reihe seiner nüchternen Berichte über Feldzüge u. Gesandtschaften nahm *Konstantinos Porphyrogennetos in seine Exzerptensammlungen De sententiis u. De legationibus auf, so daß dieser Teil des Werkes erhalten blieb (R. C. Blockley, The History of Menander the Guardsman [Liverpool 1985]; B. Baldwin, Menander Protector: DumbOPap 32 [1978] 101/25). Zeitgenössischer Historiker des Westens ist *Gregor v. Tours, der in seinen Historiarum libri mehrmals auf I. zu sprechen kommt u. sich neben mündlicher auch schriftlicher Überlie-

ferung aus dem Osten bedient (hist. Franc.: MG Script. rer. Mer. 1^2, 1, 1/537; Av. Cameron, The Byz. sources of Gregory of Tours: JournTheolStud NS 26 [1975] 421/6). Joh. Biclarensis, benannt nach dem von ihm gestifteten Kloster in Spanien, war gotischer Herkunft u. studierte längere Zeit in Kpel (J. Fontaine, Art. Hispania II: o. Bd. 15, 678). Um 592 schrieb er eine Fortsetzung der Chronik des Victor Tonnennensis. Die knappen mit I.' Regierungsbeginn einsetzenden Jahresberichte liefern mehrere singuläre Nachrichten (Joh. Bicl. chron.: MG AA 11, 211/20).

β. Spätere. Zu den Sekundärquellen gehören die Historiae des Theophylaktos Simokat(t)es aus dem 7. Jh. In Buch 3 behandeln sie, zT. in rhetorischer Aufmachung, die Perserkriege u. zeichnen von I. ein sehr negatives Bild (ed. C. de Boor / P. Wirth [1972]; Whitby). Theophylaktos war einer der Autoren, die Theophanes Conf. im frühen 9. Jh. in seiner Chronographia benutzte; daneben entnahm er wertvolle Angaben einer verlorenen Chronik v. Kpel (ed. C. de Boor 1 [1883]; Übers., Komm.: C. Mango / R. Scott, The Chronicle of Theophanes Confessor [Oxford 1997]; Mi. Whitby, Theophanes' Chronicle source for the reign of Justin II, Tiberius and Maurice [A. D. 565/602]: Byzant 53 [1983] 312/45).

3. Kirchenschriftsteller. Evagrius Scholasticus war wie sein Verwandter Joh. v. Epiphaneia (s. oben) Rechtsberater des Patriarchen Gregorios v. Ant. Mit seiner Kirchengeschichte setzte er Sokrates, Sozomenos u. Theodoret fort. Obwohl kein Monophysit, malte er von I. ein düsteres Bild, das vom Gegensatz zwischen dem Kaiser u. dem Patriarchen geprägt wurde (P. Allen, Evagrius Schol. the church historian [Louvain 1981]; F. H. Tinnefeld, Kategorien der Kaiserkritik in der byz. Historiographie von Prokop bis Niketas Choniates [1971] 45f). *Johannes, Bischof v. Ephesus, schrieb als Gegner des Chalcedonense eine syr. Kirchengeschichte, deren dritter Teil vollständig erhalten ist (CSCO 106/Syr. 55). Er wurde unter I. verfolgt u. bezog aus eigener Erfahrung auch immer wieder die politische Geschichte ein (S. A. Harvey: o. Bd. 18, 553/61). Die Auswertung wird durch seine sprunghafte Chronologie erschwert. Einzelheiten zu I. bietet die Vita Symeon Stylites' d. J. (ed. P. van den Ven = Subs. hag. 32 [1970]). Die kompilierende Chronik, die Michael der Syrer im 12. Jh. abfaßte, behandelt im 10. Buch (2, 282/399 Chabot) ausführlich I.' Religionspolitik. Michael exzerpierte neben Joh. v. Ephesus mehrere verlorene Autoren.

II. Forschung. Eine Biographie hat lediglich Groh verfaßt. Nach ausführlicher Übersicht über die Quellen beschränkt er sich allerdings auf die politische Geschichte. Grundlegend zur Geschichte der Perserkriege unter I. ist immer noch Stein; dazu kommt Whitby. Zu I.' Kirchenpolitik gibt es bisher keine Monographie. Sie ist nur innerhalb von Kirchen- u. Religionsgeschichten sowie in Aufsätzen behandelt worden. Eine zusammenfassende Darstellung bietet Grillmeier 502/11. Zu den religiösen Auseinandersetzungen zwischen Kpel u. Antiochia R. Devreesse, Le patriarcat d'Antioche depuis la paix de l'Église jusqu'à la conquête arabe (Paris 1945). Das meiste für I. hat in den vergangenen Jahren Av. Cameron getan. Grundlegend für I.' politische u. religiöse Gesetzgebung u. darüber hinaus für die Rechtsgeschichte des 6. Jh. ist Puliatti. Die Verwaltung Italiens u. des Exarchats von Ravenna zu I.' Zeit ist schlecht bezeugt; Einzelheiten dazu nach Ch. Diehl, Études sur l'administration byzantine dans l'exarchat de Ravenne (568/751) (Paris 1888) u. L. M. Hartmann, Untersuchungen zur Gesch. der byz. Verwaltung in Italien (540/750) (1889) bei T. S. Brown, Gentlemen and officers. Imperial administration and aristocratic power in byzantine Italy AD 554/800 (Rome 1984). Zum Westteil des Reiches ferner W. Goffart, Byzantine policy in the west under Tiberius II and Maurice. The pretenders Hermenegild and Gundovald (579/585): Traditio 13 (1957) 73/118 u. Goubert 2, 2, 13/7.

B. Leben u. Taten. I. Aufstieg u. Übernahme der Herrschaft. I.' Mutter Vigilantia war eine Schwester Iustinians. Vom Vater kennen wir nur den Namen Dulcidius. I. wird als Thraker (Theophan. Conf. chron. zJ. 565/66 [1, 241 de Boor]) oder als Illyrier (Joh. Zonar. ann. 14, 10 [PG 134, 1253A]) bezeichnet. Das Geburtsjahr ist nur annähernd zu bestimmen. Laut Coripp hatte er beim Herrschaftsantritt eine praestantior aetas (Iust. 1, 53), woraus E. Stein, Histoire du Bas-Empire 2 (Paris 1949) 744_3 schließt, er sei 565 auf die Fünfzig zugegangen. Wie sein Großonkel *Iustinus I u. sein Onkel *Iustinianus kam er wohl erst als junger Mann an den Hof

nach Kpel u. erhielt dort seine Ausbildung. Doctior princeps nennt ihn Coripp. Iust. 4, 184. Der Dichter gibt ihm auch eine glänzende Laufbahn: Er habe mit seinen Ratschlägen das Reich gemehrt, u. ohne ihn habe Iustinian nichts getan (ebd. 1, 130/2. 140/2). Doch das ist panegyrische Übertreibung. Seit etwa 552 hatte I. die cura palatii, die zu der Zeit noch nicht zu den einflußreichsten Hofämtern gehörte u. erst von ihm später aufgewertet wurde (Ma. Whitby, On the omission of a ceremony in mid-sixth cent. Cple: Historia 36 [1987] 475f). Im J. 552/53 erhielt er auch den Ehrenconsulat, den Kaiser Zeno 475 eingeführt hatte. Ein militärisches Amt, das ihn von der Hauptstadt weggeführt hätte, scheint I. nicht bekleidet zu haben. Aber mehrmals zog ihn der Kaiser zu diplomatischen Missionen heran. Als Papst Vigilius im Dreikapitelstreit von Kpel nach Chalcedon geflohen war, gehörte I. zu der von Belisar angeführten Gesandtschaft, die den Flüchtling am 28. I. 552 vergeblich zur Rückkehr zu bewegen suchte (Vigil. Thaps. ep. 1 [E. Schwartz: SbMünchen 1940 nr. 2, 1/10]). Im J. 559 erhielt I. den Auftrag, die Hunnen, die bis in die Nähe Kpels vorgestoßen waren, aber von Iustinian zum Rückzug überredet wurden, über die Donau zu führen (Theophan. Conf. chron. zJ. 558/59 [1, 233f de B.]). Im Mai 562 schickte ihn Iustinian zusammen mit dem comes excubitorum Marinus zu den Blauen u. Grünen, die in einer Straßenschlacht aneinandergeraten waren (Joh. Mal. chron. 18, 135, 491 [PG 97, 709BC]). Auch im April 563 mußte er die Ruhe wiederherstellen, als die Grünen den neuernannten Stadtpräfekten Andreas angriffen (Theophan. Conf. chron. zJ. 562/63 [1, 239]). Die dauernde Anwesenheit am Hof zahlte sich aus, als Iustinians Kräfteverfall in der Regierung spürbar wurde u. man sich Gedanken über die Nachfolge des Kinderlosen machte. I.' größter Konkurrent war sein gleichnamiger Vetter mit Beinamen Germanus, Sohn des Germanus, der zu Iustinians tüchtigsten Generälen gehört hatte. Da der ältere Germanus wie Iustinian ein Neffe von Iustinus I war, konnte Iustinus Germanus wie I. dynastische Ansprüche geltend machen; zudem hatte er sich an verschiedenen Fronten als Feldherr bewährt. I. hatte ihm gegenüber den Vorteil, daß seine Frau Sophia eine Nichte der Kaiserin Theodora war (Joh. Eph. h. e. 3, 2, 10 [CSCO 106/Syr. 55, 50]). Nur vermuten läßt sich, warum Iustinian keine Entscheidung zwischen den beiden Anwärtern traf u. die Thronfolge offen ließ. Die beiden Großneffen einigten sich selbst darauf, daß derjenige, der zur Herrschaft gelange, dem anderen den zweiten Platz einräumen werde, um weitere Anwärter auszuschalten (Evagr. h. e. 5, 1 [195f Bidez / Parm.]). Als Iustinian in der Nacht vom 13. auf den 14. XI. 565 starb, hatte I. bereits weitere Vorsorge getroffen. Eutychius, der Patriarch v. Kpel, der ihm schon drei Jahre vorher den Thron prophezeit haben soll (Eustr. Cpol. vit. Eutych. 7, 66, 1850/82 [CCG 25, 60f]), könnte von geheimen Vorbereitungen gewußt haben. Auch Joh. III Scholasticus, der im Jan. 565 dem verbannten Eutychius nachfolgte, kam aus Antiochia mit einer Prophezeiung des Symeon Stylites d. J. u. teilte I. entgegen dem Wunsch des Propheten mit, er werde den Thron erlangen (Vit. Symeon. jun. Styl. 203 [177 van den Ven]). Der Prätendent u. die Orthodoxen nahmen offensichtlich frühzeitig Kontakt auf (Cameron, Empress 7f). Dem Styliten u. seinem Boten blieb I. dankbar verbunden (Vit. Symeon. jun. Styl. 206 [178]). Entscheidend aber war für ihn die Beziehung zum mächtigen praepositus sacri cubiculi Kallinikos, der an Iustinians Sterbebett stand u. I. als erstem die Todesnachricht überbrachte. Wahrscheinlich verbreitete er sogar das Gerücht, der Sterbende habe I. zum Nachfolger bestimmt (Coripp. Iust. 1, 48. 75/88. 130/53; 4, 332/65). Als führendes Mitglied des Senats sorgte Kallinikos für die Zustimmung des Gremiums (ebd. 1, 64/8. 94/6). Die militärische Sicherung lag in den Händen von I.' Schützling Tiberius, dem späteren Kaiser, der seit kurzem comes excubitorum war (ebd. 1, 202/25). So erhob sich kein Widerstand gegen I.: cum tranquillitate populi maxima imperii sumit sceptra (Vict. Tonn. chron. zJ. 567 [MG AA 11, 206]). Auf den Rechtsakt, die Akklamation der hohen Beamten u. der Senatoren im Palast, folgte am gleichen Ort die Krönung durch den Patriarchen (Coripp. Iust. 2, 159/64). Dann zeigte sich der neue Kaiser dem begeisterten Volk im Hippodrom (ebd. 278/430). Noch am selben Tag krönte er seine Gemahlin Aelia Sophia zur Augusta (ebd. praef. 23; 2, 169/74. 311; 3, 147/50). Den Konkurrenten Iustinus Germanus holte I. nach Kpel, um ihn als Dux et Augustalis nach Alexandria abzuschieben.

Dort ließ er ihn im Jahr darauf ermorden. Kaiserin Sophia soll dabei die treibende Kraft gewesen sein (Joh. Bicl. chron. zJ. 568 [MG AA 11, 211]). Ob der Vorwurf, Iustinus Germanus habe eine Verschwörung geplant, zutraf oder nur nachträgliche Rechtfertigung war, läßt sich kaum mehr ausmachen (Evagr. h. e. 5, 2 [196f B./P.]; Theophan. Conf. chron. zJ. 570/71 [1, 244 de B.] mit falscher Datierung). Der Aufenthalt eines Dux et Augustalis aus der Kaiserfamilie in Ägypten war wahrscheinlich Anlaß dafür, daß die Münze von Alexandria Goldsolidi herausgab, nachdem sie seit Licinius 313/14 nicht mehr in Gold geprägt hatte (Hahn 39f). Einem Hochverratsprozeß fielen wenig später auch Addaios, Stadtpräfekt v. Kpel, u. Aitherios, curator divinae domus Antiochi, zum Opfer; beide waren patricii u. hatten unter Iustinian einigen Einfluß gehabt (Evagr. h. e. 5, 3 [197]; Theophan. Conf. chron. zJ. 567/68 [1, 242]; vgl. Coripp. Iust. 1, 60f; 4, 349f; Agath.: Anth. Pal. 4, 3, 99f; Cameron, Agathias 14f; dies., Corippus 131). Danach konnte sich I. auf dem Thron sicher fühlen.

II. Religionspolitik. Iustinian hatte sich während der 38 Jahre seiner Regierung vergeblich bemüht, die Einheit der Kirche wiederherzustellen. Mit seiner Homologia von 551, die das 2. Konzil v. Kpel 553 weitgehend übernahm, glaubte er, die Grundlage geschaffen zu haben, auf der sich die Monophysiten dem Chalcedonense anschließen konnten. Kern der Homologia war, daß die Trinität aus einer Natur u. drei Hypostasen bestehe, von denen eine Mensch geworden sei (Grillmeier 446/84). Wie weit sich Iustinian darüber hinaus in seiner letzten Lebenszeit dem Aphthartodoketismus näherte, ist umstritten (Ch. Kannengiesser / M. Stein, Art. Iulianus VI: o. Sp. 508). I. knüpfte nicht an diese Episode an, sondern an die Homologia. Er war entschlossen, die Aufgabe zu vollenden, die ihm sein Vorgänger hinterlassen hatte (Joh. Eph. h. e. 3, 3, 1 [CSCO 106/Syr. 55, 88]; Mich. Syr. chron. 10, 1 [2, 283 Chabot]). Ursprünglich allerdings sollen er u. seine Frau Monophysiten gewesen sein. Um sich den Weg zum Thron nicht zu verstellen, seien sie zur Orthodoxie übergetreten. Fraglich ist, wieweit diese Version des Chalkedongegners Joh. v. Ephesus zutrifft (h. e. 3, 2, 10 [50]; Goubert 1, 53_5; Cameron, Empress 7). Allerdings bestimmte Sophia I.' Politik von Anfang an mit (Joh. Eph. h. e. 3, 3, 4 [92]; Mich. Syr. chron. 10, 1 [2, 282 Ch.]). Die Rolle, die sie in Coripps Gedicht spielt, u. Venantius Fortunatus' Gedicht Ad Iustinum et Sophiam Augustos bestätigen die Samtherrschaft ebenso wie die Ehreninschriften, in denen sie zusammen genannt werden (Cameron, Empress 11). Auf Kupferprägungen in Antiochia u. Karthago sowie auf einer Silberprägung in Karthago erscheint nun auch erstmals das Kaiserpaar (Hahn 43. 46. 48). Joh. Bicl. chron. zJ. 567 (MG AA 11, 211) berichtet, I. habe in seinem ersten Regierungsjahr die Schriften gegen das Konzil v. Chalcedon vernichtet u. angeordnet, das Volk müsse in der Meßfeier das Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum anstimmen. Andererseits zeigte er sich versöhnlich u. ließ monophysitische Bischöfe zurückkehren, die Iustinian verbannt hatte (Mich. Syr. chron. 10, 1 [2, 283 Ch.]; Venant. Fort. carm. app. 2, 39/46 [MG AA 4, 1, 276]). Dem chalkedonfeindlichen Patriarchen Theodosius v. Alex., der seit 538 unter dem Schutz der Kaiserin Theodora in Kpel gelebt hatte, gab er 566 ein ehrenvolles Begräbnis. Im selben Jahr unternahm er den ersten Schritt, um die Einheit der Konfessionen herzustellen. Er berief eine Konferenz orthodoxer u. monophysitischer Bischöfe in die Hauptstadt, unter ihnen Jacobus Baradaeus, den Führer der monophysitischen Kirche in Syrien (‚Jakobiten'). Wortführer der Chalcedonenser waren Patriarch Joh. III Scholasticus v. Kpel sowie der quaestor sacri palatii Anastasius, quem Christi munere fidum cognovit princeps (Coripp. Anast. 31f). Ein Jahr verstrich mit theologischen Erörterungen u. dem Bemühen, den Kaiser u. die Kaiserin zu beeinflussen; dann ging die Konferenz ohne Ergebnis auseinander (Joh. Eph. h. e. 3, 3, 17/29 [CSCO 106/Syr. 55, 105/16]; Mich. Syr. chron. 10, 1 [2, 283/5 Ch.]). Daraufhin verfaßte I. ein Schreiben, in dem er den Monophysiten entgegenkam; Chalkedon erwähnte er mit keinem Wort. Unter den Häresien, die er verurteilte, waren die Drei Kapitel. Den Bann gegen den verstorbenen Patriarchen Severus v. Ant., den monophysitischen Haupttheologen, hob er auf (ebd. 10, 2 [287]). Dem Patricius Johannes, Sohn des Domentiolus, der sich auf einer Gesandtschaftsreise nach Persien befand, gab I. den Auftrag, mit den Bischöfen, die sich in Kallinikon am mittleren Euphrat versammelten, eine Einigung herbeizuführen. Jacobus Baradaeus u. seine An-

hänger wären dazu auch bereit gewesen. Aber sie mußten den kompromißlosen monophysitischen Mönchen nachgeben, die verlangten, die Lehre von Jesu zwei Naturen müsse ausdrücklich verdammt werden (Grillmeier 505/7). Für Coripp, der um diese Zeit seinen Panegyricus mit dem 4. Buch abschloß, blieb der Kaiser eindeutig auf dem Boden des Chalcedonense (Iust. 4, 293/311; Cameron, Policies 54f). Bald darauf beauftragte I. Patriarch Johannes III v. Kpel, einen Ausgleich zwischen den sich bekämpfenden Tritheisten (K. Verrycken, Art. Joh. Philoponos: o. Bd. 18, 549/51) u. Jakobiten herzustellen. Die Tritheisten hatten in Kpel in Athanasius, dem Enkel der Kaiserin Theodora, einen einflußreichen Fürsprecher. Aber auch diese Konferenz scheiterte (Mich. Syr. chron. 9, 30 [2, 248/62]). 570 setzte I. den Patriarchen Anastasius v. Ant. ab, obwohl er in seinen Schriften dem Chalcedonense nahestand. Vorwürfe über finanzielle Unregelmäßigkeiten in der Amtsführung u. Widerstand gegen die Steuerpolitik der Regierung mögen dabei mitgespielt haben (Evagr. h. e. 5, 5 [201 B./P.]; G. Weiss, Studia Anastasiana 1 [1965] 23/32). Sein Nachfolger wurde der Mönch Gregor, dessen Milde u. Charisma dem Kaiser geeigneter schienen, den inneren Frieden in der schwierigen syr. Metropole zu wahren (Evagr. h. e. 5, 6 [201/3]). I., der sich 570 erstmals in der Intitulatio eines Gesetzes (Zachariae v. Lingenthal u. a. aO. [o. Sp. 779] nr. 6) mit dem später so beliebten Titel fidelis in Christo schmückte, gab die Hoffnung nicht auf, doch noch eine allgemeine Versöhnung zu erreichen. 571 erließ er ein zweites Edikt, dessen Text Evagr. h. e. 5, 4 (197/201) überliefert. Die Forschung hat wie beim ersten Edikt von einem Henotikon gesprochen, das Kaiser Zenons Henotikon vJ. 482 gefolgt sei. Unmittelbares Vorbild war jedoch Iustinians Homologia vJ. 551, die zT. wörtlich übernommen wurde (Grillmeier 508/11; vgl. Puliatti 2, 149/235). I. schlug eine Brücke zwischen den Konfessionen: Christus hat eine Natur, u. ‚nur in der Theorie nehmen wir die Verschiedenheit der Naturen an u. sagen, daß es zwei seien, ohne daß wir eine Trennung einführen' (Evagr. h. e. 5, 4 [200]). Von Severus war allerdings nicht mehr die Rede. Der Kaiser sprach über alle Andersgläubigen ein *Anathema aus u. drohte zum Schluß unmißverständlich mit Gewalt. Als sich daher viele monophysitische Bischöfe u. Priester weigerten, das Edikt zu unterschreiben, ‚wandte sich schließlich I. ..., der bis zum sechsten Jahr seiner Regierung gegenüber der gesamten Teilkirche freundlich u. ruhig war ..., einer harten u. zügellosen Verfolgung zu' (Joh. Eph. h. e. 3, 3, 1 [CSCO 106/Syr. 55, 88]). Kirchen u. Klöster wurden geschlossen u. widerspenstige Geistliche eingekerkert (Mich. Syr. chron. 10, 3 [2, 292/5 Ch.]). In Kpel gehörte Joh. Scholasticus zu den eifrigsten Verfolgern; Joh. v. Ephesus hatte unter ihm zu leiden (h. e. 3, 2, 41 [78f]; Harvey aO. [o. Sp. 781] 554f). Ein Senatsgericht, dem der quaestor sacri palatii Anastasius angehörte, schickte eine Reihe von Bischöfen in die Verbannung (Joh. Eph. h. e. 3, 1, 29 [27]). In der Geisteskrankheit, die I. wenige Jahre später befiel, sahen die Verfolgten ein Gottesurteil (ebd. 3, 3, 1 [88]). Hart ging I. auch gegen die Samaritaner vor, die Iustinian mehrmals zu schaffen gemacht hatten u. die sich um 572 erneut erhoben. Er schickte zwei Inquisitoren nach Palästina, die besonders streng mit den Aufständischen verfuhren, einen Theophilus u. den Mönch Photius, den Stiefsohn des Generals Belisar (ebd. 3, 1, 32; 3, 27 [29f. 114f]). Ein Gesetz vom 18. V. 572 (Nov. Iust. 144; Puliatti 2, 237/349) schärfte Strafbestimmungen Iustinians ein: Samaritaner durften weder erben noch vererben; ihre Güter verfielen der Staatskasse. Heeresdienst u. zivile Ämter blieben ihnen verschlossen, ebenso der Beruf des Rhetors oder Lehrers. Wer sich zum Schein bekehrte u. beim Einhalten des Sabbat ertappt wurde, dessen Besitz wurde eingezogen. Konvertiten erhielten erst nach zweijähriger Vorbereitung die Taufe. Schließlich durfte kein Samaritaner einen Rechtgläubigen als Sklaven halten; hatte er einen samaritanischen, erhielt dieser, wenn er sich bekehrte, die Freiheit (vgl. u. Sp. 798). In Kpel ließ I. gegen Ende seiner Regierungszeit eine jüd. Synagoge abreißen u. durch die Marienkirche in Chalkoprateia ersetzen (Theophan. Conf. chron. zJ. 576/77 [1, 248 de B.]). Den Ruf eines rechtgläubigen Kaisers festigte I. auch im Westteil des Reiches. Dem Papst sandte er ein mit Edelsteinen geschmücktes Silberkreuz, das eine Partikel des Wahren Kreuzes enthielt u. in den Kreuzesarmen das Porträt des Kaisers u. der Kaiserin zeigte (W. F. Volbach / J. Lafontaine-Dosogne, Byzanz u. der christl. Osten = Propyl. Kunstgesch. 3 [1968] 194 mit Abb. 69; Rückseite mit Inschrift der Stifter: D. T.

Rice, Die Kunst im byz. Zeitalter [1968] 62 Abb. 50). Das Kaiserpaar erfüllte auch die Bitte der Frankenkönigin Radegundis u. schickte eine Kreuzpartikel nach Poitiers, wo die Witwe Chlothars I in einem von ihr gegründeten Kloster lebte. Das Kloster nannte sich fortan nach dem Hl. Kreuz (Greg. Tur. hist. Franc. 9, 40 [MG Script. rer. Mer. 1^2, 1, 464/6]). Radegundis' Vertrauter Venantius Fortunatus verherrlichte in seinem Dankgedicht den Spender als den, qui sequitur quod ait dogma cathedra Petri (carm. app. 2, 16 [MG AA 4, 1, 276]; Cameron, Policies 55/62).

III. Außenpolitik. Iustinians Eroberungskriege in Africa, Italien u. Spanien hatten die Kräfte des Reiches übermäßig beansprucht, so daß er in den letzten Jahren seiner Regierung den Frieden an den Grenzen hauptsächlich durch geschickte Verhandlungen u. hohe Zahlungen sicherte. I. sah ein, daß er sich eine großräumige Fortsetzung der Expansion nicht leisten konnte. Aber er, ‚der von seiner Würde durchdrungen war u. unnachgiebig gegenüber dem Ansinnen von Barbaren blieb' (Men. Prot. frg. 9, 1 Blockley), war auch nicht bereit, einfach die Beschwichtigungsdiplomatie des Vorgängers fortzuführen. Coripp. Iust. 2, 233. 344; 3, 331f schreibt ihm mit Zitaten aus Verg. Aen. 6, 620. 853 eine Haltung zwischen Sicherung des Bestehenden u. Abwehr von Bedrohungen zu u. dürfte damit den Grundsatz seiner Politik getroffen haben.

a. Die Awaren. Die neue Richtung zeigte sich, als die an der mittleren Donau stehenden Awaren sofort nach dem Herrscherwechsel eine Gesandtschaft nach Kpel schickten, um mit I. das Bündnis zu erneuern, das sie 558/59 mit Iustinian geschlossen hatten, u. um die Fortzahlung der damals vereinbarten Jahresgelder zu verlangen. I. schlug ihnen beides ab (Coripp. Iust. 3, 231/401; Men. Prot. frg. 12, 6/8 Bl.), u. da sich die Awaren daraufhin zunächst nach Westen gegen das Frankenreich Sigiberts u. gegen die Gepiden wandten, schien seine Politik der Stärke aufzugehen. Der Kaiser brach auch mit den Langobarden, denen Iustinian um 546/47 in Pannonien u. Ostnoricum Land u. Subsidien gegeben sowie gegen die Gepiden zwischen Donau u. Theiß geholfen hatte. Als der Langobardenkönig Alboin die Gepiden wieder angriff, folgte I. deren Hilferuf gegen das Versprechen, das besetzte Sirmium herauszugeben. Baduarius, der Schwiegersohn des Kaisers, schlug 566 die Langobarden (Theophyl. Sim. hist. 6, 10, 9/12), aber der Gepidenkönig Kunimund brach sein Wort. I. erhielt schon im Jahr darauf Genugtuung: Alboin verbündete sich nach der Niederlage mit den Awaren, u. dem Doppelangriff erlagen die Gepiden. Vergeblich hatte Kunimund in Kpel um Unterstützung gebeten. Er fiel in der Schlacht, sein Neffe Reptila u. der arianische Bischof Trasarich übergaben Sirmium dem röm. Kommandanten Bonus u. brachten den gepidischen Königsschatz nach Kpel (Men. Prot. frg. 12, 2 Bl.; Joh. Bicl. chron. zJ. 572 [MG AA 11, 212f]). 568 verteidigte Bonus Sirmium gegen die Awaren. Der Awarenkhagan Baian hätte gerne von I. römisches Gebiet u. den Status eines Foederaten gehabt, war aber nicht bereit, seine Söhne als Geiseln zu stellen, wie der Kaiser verlangte. Während der langwierigen Verhandlungen stieß der magister militum u. spätere Kaiser Tiberius immer wieder mit awarischen Gruppen zusammen. 570 errang er in Thrakien einen großen Sieg (ebd. zJ. 570 [212]); 574 erlitt er jedoch eine Niederlage (Evagr. h. e. 5, 11 [207 B./P.]; Theophan. Conf. chron. zJ. 572/73 [1, 246f de B.]) u. schloß, Caesar geworden, einen Vertrag mit Baian, in dem er sich zu Jahreszahlungen von 80 000 Goldsolidi verpflichtete (Men. Prot. frg. 15, 5. 25 Bl.; L. Waldmüller, Die ersten Begegnungen der Slawen mit dem Christentum u. den christl. Völkern vom 6. bis 8. Jh. [Amsterdam 1976] 95/104; W. Pohl, Die Awaren [1988] 58/65).

b. Persien. 562 hatte Iustinian mit Chosroes I einen Friedensvertrag auf 50 Jahre geschlossen, der Lazica den Römern gab (H. Brakmann, Art. Iberia II: o. Bd. 17, 88). Er mußte dafür dem Perser jährlich 30 000 Solidi, über 400 Pfund Gold, zahlen, die für die ersten sieben Jahre u. für die nächsten drei Jahre auf einmal fällig waren (Men. Prot. frg. 6, 1 Bl.; Joh. Epiph. 2 [FHG 4, 274]; Stein 30_6). Das nördlich von Lazica liegende Suania, auf das die Römer ebenfalls Anspruch erhoben, blieb zunächst in persischem Besitz. 567 schickte I. den patricius Johannes mit einer Thronanzeige u. ‚Geschenken' zu Chosroes I (s. o. Sp. 786), die wahrscheinlich in der 568 fälligen Dreijahresrate bestanden. Er erklärte sich bereit, auch für Suania eine Abstandssumme zu zahlen. Doch Chosroes veranlaßte die Bewohner des Gebietes, sich für Persien zu entscheiden. Weitere Ver-

handlungen in Kpel führten zu keinem Ergebnis (Men. Prot. frg. 9 Bl.). Die Beziehungen zwischen beiden Mächten verschlechterten sich 568, als Sizabulos, der Khagan der vier Türkenstämme in der Sogdiana, eine Gesandtschaft nach Kpel schickte u. mit I. ein Angriffs- u. Verteidigungsbündnis schloß (ebd. 10). Beide Partner hatten sowohl die Awaren wie die Perser im Auge. Gestützt auf dieses Bündnis unternahm Sizabulos 570 einen Angriff gegen Persien, bei dem ihn I.' Gesandter, der magister militum Zemarchos, begleitete (ebd. 10, 3; Joh. Epiph. 2 [FHG 4, 274]). Etwa zur selben Zeit gerieten die pro-röm. Ghassaniden unter ihrem Phylarchen Alamundarus mit Kaboses u. den Lachmiden aneinander, die Verbündete der Perser waren. Im J. 567 hatte es I. abgelehnt, die Neutralität der Lachmiden zu erkaufen, wie das Iustinian getan hatte (Men. Prot. frg. 9, 3 Bl.). Nach einem Sieg forderte Alamundarus von I. hohe Subsidien in Gold, aber auch dagegen sperrte sich der Kaiser. Es kam zum Bruch, u. I. soll sogar den Auftrag gegeben haben, den Araber zu ermorden. Der Zwist war im folgenden Perserkrieg verhängnisvoll. Der pers. General Adarmaanes konnte 573 zusammen mit arabischen Hilfstruppen bis Antiochia vordringen u. Apamea einnehmen, ohne auf Widerstand zu stoßen (Joh. Eph. h. e. 3, 6, 4 [CSCO 106/Syr. 55, 214/7]). Noch vor Ausbruch des Krieges 572 versetzte Chosroes einem anderen Verbündeten der Römer einen Schlag. Gegen die christl. Himyariten (*Himyar) in Südarabien sandte er eine Expedition unter Bahram. Die Perser unterwarfen das Land; der König Sanaturkes geriet in Gefangenschaft, seine Hauptstadt wurde zerstört (Theophan. Byz. 3 [FHG 4, 271]; Joh. Epiph. 2 [ebd. 273f]). Casus belli aber wurde *Armenien, wo römische u. persische Interessen unmittelbar aufeinanderstießen u. einen jahrhundertealten Konflikt neu entfachten. In Persarmenien hatten sich unter Führung des Vardan Mamikonian Adlige u. Bischöfe (zT. aus religiösen Gründen) gegen die fremde Oberhoheit erhoben; der iberische Vasall Gurgenes (Guaram) schloß sich ihnen an. Obwohl Monophysiten, suchten sie Hilfe in Kpel (Theophan. Byz. 3 [FHG 4, 271]). Sie unterstellten sich dem Kaiser in einem Geheimvertrag, der sich auf die Zeit zwischen 1. IX. u. 13. XI. 570 datieren läßt (Evagr. h. e. 5, 7 [203 B./P.]; Stein 22f). Der alternde Chosroes wollte keinen Krieg u. begann mit I. zu verhandeln, bestand aber auf den Jahresraten, die 572 beginnen sollten. Der Kaiser verweigerte dem pers. Gesandten Sebochthes, einem Christen, die Zahlung. Die Bündnisse mit den Türken u. Armeniern machten ihn siegessicher (Men. Prot. frg. 16 Bl.; Theophyl. Sim. hist. 3, 9). Der magister militum per Armeniam Iustinian erhielt Befehl, zusammen mit den Armeniern die Perser aus der persarmen. Hauptstadt Duin zu vertreiben. Den Hauptschlag führte der magister militum per Orientem Markianos, der im Spätsommer 572 die Perser überrumpelte, den oberen Tigris überschritt u. die Arzanene verwüstete. Im Frühjahr 573 stieß er auf Nisibis vor u. schlug beim Dorf Sargathon die Perser unter Bahram. Später belagerte er Nisibis, während Adarmaanes an ihm vorbei auf Antiochia marschierte. I. warf Markianos Versagen vor u. ersetzte ihn durch Akakios. In der Zwischenzeit rückte Chosroes heran u. zwang die Römer zum Abzug. Im Herbst 573 ergab sich ihm nach sechsmonatiger Belagerung die wichtige Grenzfestung Dara bei Nisibis (Theophan. Byz. 4 [FHG 4, 271]; Joh. Epiph. 3/5 [ebd. 274f]; Evagr. h. e. 5, 8/10 [203/7]; Stein 40/8; Whitby 254/8). Nach dem Sieg von Sargathon ließ I. von sich u. Sophia Goldstatuen in Kpel errichten (Anth. Pal. 9, 810; Whitby 256). Doch der Verlust von Dara erschütterte I. so, daß seine schon seit längerer Zeit latente Geisteskrankheit ausbrach (Men. Prot. frg. 18, 1 Bl.; Joh. Eph. h. e. 3, 3, 4 [CSCO 106/Syr. 55, 92]) u. Sophia zusammen mit dem magister militum vacans Tiberius die Regierungsgeschäfte führte. Chosroes schien die Gelegenheit günstig, einen vorteilhaften Frieden zu schließen. Aber es kam 574 zunächst nur ein einjähriger Waffenstillstand zustande, u. Sophia mußte zusätzlich 45 000 Solidi bezahlen. Im Juni 575 verlängerte Tiberius, inzwischen zum Caesar ernannt (s. u. Sp. 799), den Waffenstillstand auf drei Jahre u. vereinbarte für diese Periode Jahreszahlungen von 30 000 Solidi (Men. Prot. frg. 18, 1/4 Bl.; S. Szádeczky-Kardoss, Bemerkungen zur Gesch. [Chronologie u. Topographie] der sassanidisch-byz. Kriege in den siebziger Jahren des 6. Jh.: ActAntAcadHung 24 [1976] 111/3; Whitby 258/62). Tiberius wollte die Zeit nutzen u. aufrüsten. 575 ging auch Persarmenien wieder zu Chosroes über. Vardan Mamikonian u. Gurgenes blieben allerdings auf römischer Seite (Joh. Eph.

h. e. 3, 6, 11 [231f]). 577 wechselten in Armenien Kämpfe zwischen Chosroes u. dem magister militum Iustinianus mit Friedensgesprächen. Nach Ablauf des Waffenstillstandes 578 fielen die Römer wieder in Mesopotamien ein, wo der magister militum Mauricius, der spätere Kaiser, erfolgreich war. In eine neue Phase trat der noch bis 591 dauernde Zweite Perserkrieg, nachdem 578/79 innerhalb eines halben Jahres I. u. Chosroes gestorben waren (Theophyl. Sim. hist. 3, 15f; Whitby 262/70).

c. Die Langobarden. Iustinians geschmeidige Diplomatie hätte vielleicht den Untergang der Gepidenherrschaft 567 ausgenützt u. sowohl mit den Langobarden als auch mit den Awaren einen Ausgleich hergestellt. I. aber hatte abgelehnt, den Vertrag mit den Langobarden zu erneuern, u. zog die Verhandlungen mit den Awaren in die Länge (vgl. o. Sp. 789), so daß sich Alboin im April 568 entschloß, mit einem Großteil seines Volkes u. mit angeschlossenen Stammesgruppen vor den aggressiven awarischen Nachbarn nach Italien auszuweichen. I. hätte es auch jetzt noch in der Hand gehabt, den Westen besser zu schützen, wenn er sich nicht gerade 568 dazu entschlossen hätte, Persien durch das Bündnis mit den Türken zu reizen u. in den Krieg zu treiben (s. o. Sp. 791). Der Kampf gegen den Erbfeind im Osten war ihm wichtiger als die Verteidigung des von Iustinian zurückgewonnenen Reichsteiles. Schließlich berief er ausgerechnet Anfang 568 den greisen Narses ab, der in Italien ein hartes Regiment geführt hatte, aber sich zutraute, den Siegen über die Goten Siege über die neue Barbarenwelle folgen zu lassen. Das Gerücht, Narses habe die Langobarden aus Rache ins Land geholt, ist verständlich, aber falsch (Paul. Diac. hist. Lang. 2, 5 [MG Script. rer. Lang. 75]). Sein Nachfolger wurde der praefectus praetorio Longinus, wahrscheinlich der ehemalige Stadtpräfekt von Kpel u. Adressat eines panegyrischen Epigramms, das Arabius Scholasticus auf einen Longinus verfaßte (Anth. Pal. 16, 39; R. C. Mac Cail, The Cycle of Agathias: JournHellStud 89 [1969] 90f). Longinus scheint sich auf Verteidigungsmaßnahmen bei Ravenna beschränkt zu haben. Ravenna hielt daher auch stand, als die Langobarden in den nächsten Jahren Ober- u. Mittelitalien überschwemmten u. die meisten Städte zu schwach waren, sich zu wehren (L. M. Hartmann, Gesch. Italiens im MA 2, 1 [1900] 34/55). 571 wurde Faroald zum Herzog (dux) v. Spoletium, Zotto zum Herzog v. Beneventum ernannt (Paul. Diac. hist. Lang. 3, 13. 33 [100. 112]). Flucht der weltlichen u. geistlichen Oberschicht, Hungersnot u. Pest trugen zum Erfolg der brutalen Eindringlinge bei. Deren eigene Zwistigkeiten, die Ermordung Alboins 572 u. seines Nachfolgers Cleph, konnten die Römer nicht ausnutzen. Doch floh Alboins Gemahlin Rosamunde mit dem Königsschatz zu Longinus nach Ravenna (ebd. 2, 28f [87/9]). Lediglich nach dem dreijährigen Waffenstillstand mit Persien 575 entschloß sich der Caesar Tiberius zu einem größeren Gegenschlag. Aber das Heer, das er unter I.' Schwiegersohn Baduarius nach Italien schickte, erlitt eine Niederlage. Baduarius fiel, u. Tiberius war einen möglichen Mitbewerber um den Thron los (Joh. Bicl. chron. zJ. 576 [MG AA 11, 214]). Hilflos zeigte sich der Caesar 578, als die Langobarden schon in Süditalien standen u. Rom ringsum bedroht war. Als der röm. Senator Pamphronius nach Kpel kam, um Truppen zu erbitten, konnte ihm Tiberius, der an das Ende des pers. Waffenstillstandes dachte, nur 3000 Pfund Gold u. den Rat geben, er möge mit dem Geld entweder einzelne gegnerische Führer auf die röm. Seite ziehen oder fränkische Häuptlinge kaufen, damit sie die Langobarden in Italien angriffen (Men. Prot. frg. 22 Bl.). Der Caesar empfahl damit die Doppelstrategie, die er später als Kaiser selbst befolgte. Außerdem wurde Ägypten beauftragt, das hungernde Rom mit Getreide zu versorgen (Lib. pontif. 64 [1, 308 Duchesne], wo I. mit Iustinian verwechselt wird).

d. Die Franken. Um 562 hatte Narses eine gotisch-fränkische Streitmacht an der Etsch geschlagen u. nach den Goten auch die Franken aus Oberitalien vertrieben. Narses blieb auch Sieger, als 566 der bisher mit ihm verbündete Herulerfürst Sindual rebellierte. Nach dem Abzug der Franken u. Goten hatte er gehofft, in Italien eine unabhängige herulische Herrschaft gründen zu können. Fränkische Ansprüche auf Gebiete jenseits der Alpen gerieten in Gefahr, als die Langobarden den Norden Italiens besetzten u. von dort aus mehrfach Gallien heimsuchten. Der Frankenkönig Sigibert v. Reims schloß daher 571 mit I. Frieden, zumal beide in den Awaren einen weiteren gemeinsamen Feind hat-

ten (Greg. Tur. hist. Franc. 4, 40 [MG Script. rer. Mer. 1^2, 1, 171/3]; Goubert 2, 1, 17/9). Aber erst nach I.' Tod unternahm Tiberius Schritte, um die Franken gegen die Langobarden zu benutzen. – Wahrscheinlich zur selben Zeit versuchte der fränkische Adlige Gogo, ein Vertrauter Sigiberts, Zwistigkeiten unter den Langobarden auszunutzen. Er schlug in einem Brief Grasulf v. Friaul vor, sich dem Bündnis von römischem Kaiser u. fränkischem König anzuschließen (Goffart aO. [o. Sp. 782] 77/80).

e. Die Westgoten. In Spanien, wo Teile der Südküste seit 554 wieder unter römischer Herrschaft standen, hatte sich der westgotische König Athanagild noch unter Iustinian vergeblich bemüht, die vorher mit ihm verbündeten Römer zu verdrängen. Dem seit 568 regierenden Leovigild, der anfangs I. anerkannte u. sein Bild auf Münzen setzen ließ, gelang es, den Römern einige Eroberungen zu entreißen. 570 gewann er Teile der Bastetania u. Malacitana, 571 durch Verrat Asido u. 572 Cordoba (Joh. Bicl. chron. [MG AA 11, 212f]). Kämpfe der Westgoten gegen die Sweben in Nordwestspanien u. innere Auseinandersetzungen verschafften den Römern bis zum Ende von I.' Regierung eine Ruhepause (Th. Ulbert, Art. Hispania I: o. Bd. 15, 627).

f. Africa. Kurz vor Iustinians Tod war es dem magister militum Marcianus gelungen, einen maurischen Aufstand beizulegen (Joh. Mal. chron. 18, 145, 495f [PG 97, 716C/7A]; Theophan. Conf. chron. zJ. 562/63 [1, 238f de B.]). Auch Thomas, wahrscheinlich der folgende Heermeister, konnte den Frieden wahren (Coripp. Iust. 1, 18/21). In der Africa proconsularis errichtete er eine Festung (Dessau nr. 833; vgl. nr. 834b, wo vielleicht Thomas zu ergänzen ist [ProsLatRomEmp 3B, 1318]). Dann aber berichtet Joh. Bicl. chron. zu den drei Jahren 569/71 (MG AA 11, 212) mit je einem dürren Satz, ein röm. Statthalter oder ein magister militum sei im Krieg gegen die Mauren gefallen. Die Einzelheiten kennen wir nicht, doch lassen verstreute Bemerkungen in anderen Quellen die Folgen erkennen, die das Vordringen maurischer Stämme hatte: Die Armee zerfiel u. bot keinen Schutz mehr; das Steueraufkommen sank; die Landbevölkerung floh zT. nach Spanien hinüber (Ch. Diehl, L'Afrique byzantine [533/709] [Paris 1896] 459/61). Africa litt wie die anderen Teile des Westreiches darunter, daß sich Kpel auf den Osten konzentrierte. Doch 573 schloß der mächtige Stamm der Maccuriten ein Bündnis mit I., u. iJ. 578 gelang es dem magister militum Gennadius, den Maurenkönig Garmules zu besiegen, der die Römer 569/71 geschlagen hatte (Joh. Bicl. chron. [MG AA 11, 215. 212]).

IV. Innenpolitik. In der Rede, die I. nach der Kaisererhebung vor dem Volk hielt, versprach er laut Coripp, er werde für Sicherheit, Gerechtigkeit u. Reichtum sorgen (Iust. 2, 333/56). Als er am Neujahrstag 566 nach alter Sitte den Consulat übernahm, den Iustinian 534 zum letzten Mal innegehabt hatte, feierte ein wahrscheinlich Agathias gehörendes Epigramm seine gute Regierung (εὐνομία), die weithin blühe u. für die ihm die Hauptstadt eine Statue aufgestellt habe (Anth. Pal. 16, 72). Die panegyrischen Topoi der beiden Dichter gaben die Entschlossenheit des Kaisers wieder, nicht nur die Außenpolitik, sondern auch die Reichsverwaltung aus der Erstarrung zu führen, in die sie während der letzten Jahre Iustinians geraten war (Coripp. Iust. 2, 260/4). Vor allem die Finanzen des Reiches waren wegen der hohen Subsidienzahlungen erschöpft, u. I.' Bruch mit der Beschwichtigungspolitik seines Vorgängers (vgl. o. Sp. 789) hatte auch darin seinen Grund (Stein 3/5). In einem seiner frühesten Gesetze, das in den Novellen als erstes aus seiner Regierungszeit überliefert ist, gab er freimütig zu, er habe einen Fiscus vorgefunden, der ‚durch viele Schulden belastet werde u. in die äußerste Geldnot geraten sei' (Nov. Iust. 148 praef.; Puliatti 1, 59/132). Trotzdem erließ er die Steuerrückstände vor der achten Indiktion, dem 31. VIII. 560. Das Eintreiben der Schulden wäre in jedem Fall schwierig gewesen u. hätte seine Regierung von Anfang an belastet. Der Preis des Solidus wurde drastisch um mehr als das Doppelte erhöht (Hahn 15). Der Finanzpolitik widmete I. auch weiterhin seine Aufmerksamkeit, u. die Kaiserin unterstützte ihn dabei. Der Steuerdruck blieb hart; Einzelprivilegien, die inschriftlich bezeugt sind, dürfen darüber nicht hinwegtäuschen (Jalabert / Mouterde, Inscr. 1 nr. 208 = 2 nr. 262; o. Sp. 779). Aber I. war sparsam u. brachte es in wenigen Jahren fertig, den Staatshaushalt zu sanieren. Er konnte sogar große Rücklagen bilden, was seine Kritiker veranlaßte, seine Habsucht zu tadeln u. die Großzügigkeit seines Nachfolgers Tiberius zu loben, der frei-

gebiger war (Joh. Eph. h. e. 3, 3, 11. 14 [CSCO 106/Syr. 55, 100f. 103f]; Evagr. h. e. 5, 1 [195f B./P.]; Greg. Tur. hist. Franc. 4, 40 [MG Script. rer. Mer. 1^2, 1, 172]; Cameron, Kaiserkritik 9f). – Beachtliche Erträge warf die Seidenindustrie ab, die seit Iustinian ein Staatsmonopol war. Unter ihm war die Seidenraupe in Kpel eingeführt worden, u. I. war daher in der Lage, die türkischen Zwischenhändler auszuschalten (Theophan. Byz. 3 [FHG 4, 270]). Auch mit Eisen suchten die Türken ins Geschäft zu kommen (Men. Prot. frg. 10, 3 Bl.). In Kpel hatte sich inzwischen eine beachtliche türkische Kolonie gebildet (ebd. 19, 1; N. Pigulewskaja, Byzanz auf den Wegen nach Indien [1969] 166. 168). – Die bedeutendste Neuerung in der Reichsverwaltung brachte ein Edikt vJ. 569 (Nov. Iust. 149; Puliatti 1, 140/61): Fortan sollten die Bischöfe u. vornehmsten Grundbesitzer einer Provinz dem Kaiser die Statthalter vorschlagen dürfen, u. diese sollten ohne die bisher üblichen Zahlungen ihr Amt antreten; denn das Geld, das sie für ihre Stellung aufbringen mußten, pflegten sie von den Provinzialen wieder hereinzuholen. I. brach zugleich mit dem alten Grundsatz, daß Statthalter nicht aus der Provinz stammen durften, die sie verwalteten u., wie er zugab, gerade als Fremde auch ausbeuteten. Sollten die zuständigen Provinzialen ihr Vorschlagsrecht nicht wahrnehmen, so durften sie sich nicht über den vom Kaiser eingesetzten Statthalter beschweren. Auch die unteren Beamten wurden einmal mehr zu ordentlicher Amtsführung ermahnt. – Im Privatrecht revidierte I. iJ. 566 die Ehegesetzgebung Iustinians, der die Scheidung per consensum verboten hatte (Nov. Iust. 140; R. Bonini, Il divorzio consensuale dalla Novella Iustiniani 117, 10 alla Novella Iustini 140: BollIstDirRom 75 [1972] 41/70; Puliatti 2, 53/87; s. o. Sp. 728). Ehepaaren war es nun wieder gestattet, die Ehe in gegenseitiger Übereinkunft zu lösen. – Der Bauleidenschaft, die unter seinem Vorgänger ein weiterer Grund für die Finanzmisere war, frönte I. nicht im gleichen Umfang wie Iustinian. Immerhin errichtete er in Kpel mehrere Kirchen, Klöster u. Paläste (Cameron, Agathias 13f). Im Großen Palast ließ er den Chrysotriklinos bauen, einen oktogonalen Prunksaal, den eine Kuppel überwölbte u. ein Kranz von acht Nischen umgab. In der Ostnische stand der Kaiserthron unter einem Bild Christi. Die Hagia Sophia u. die Apostelkirche erhielten Mosaiken, die den Pantokrator u. die Theotokos zeigten (Volbach / Lafontaine-Dosogne aO. [o. Sp. 788] 52f; Cameron, Corippus 206f; Stache 525/32). Darüber hinaus sorgte er für die Stadtmauer, für Bäder u. Wasserleitungen, die unter seinem Vorgänger gelitten hatten (Groh 49f; Av. Cameron, The artistic patronage of Justin II: Byzant 50 [1980] 62/84). Solche Maßnahmen dürften dazu beigetragen haben, daß die Circusparteien unter seiner Regierung weitgehend ruhig blieben, zumal er im Umgang mit ihnen Erfahrung hatte (vgl. o. Sp. 783) u. sie geschickt zu behandeln wußte (Theophan. Conf. chron. zJ. 568/69 [1, 243 de B.]). Auch in den Provinzen gab es neue Bauten u. Grenzbefestigungen. Coripp jubelt, der magister militum Thomas habe Africa wieder Lebenshoffnung gegeben (Iust. 1, 18/21), u. eine Inschrift bestätigt, daß er eine Festung in der Proconsularis erbaute (Dessau nr. 833; o. Sp. 779). – Die Münze von Karthago, die in Iustinians letzten Jahren wahrscheinlich ihre Emission eingestellt hatte, begann wieder zu prägen; ab 567 gab sie sogar Goldsolidi aus (Hahn 40f. 43. 48). Allerdings ist es schwer, aus vereinzelten Angaben (vgl. noch Jalabert / Mouterde, Inscr. 2 nr. 546) ein Gesamtbild für das Reich zu entwerfen. Mit den herkömmlichen Schwierigkeiten in der Landwirtschaft, die die Lebensmittelversorgung u. das Steueraufkommen beeinträchtigten, hatte I. ebenso zu kämpfen wie seine Vorgänger. Bezeichnend ist das Gesetz, das den aufständischen Samaritanern einschneidende Restriktionen auferlegte (Nov. Iust. 144 vJ. 572; o. Sp. 788): Der Kaiser nahm allein die Coloni aus. Ihnen verblieb das aktive u. passive **Erbrecht. Fehlte ein Erbe, so mußte der Grundherr eintreten u. den Besitz samt den Abgaben des Verstorbenen übernehmen. Ein endemisches Übel war die Räuberei. Ein Commonitorium, das in Kleinasien gegen sie erging, ist wahrscheinlich in die Zeit von I. zu datieren (AnnÉpigr 1985 nr. 816b; vgl. o. Sp. 779). – Der Liber pontificalis ecclesiae Ravennatis des Agnellus belegt, wie es den Bischöfen v. Ravenna in der Zeit zwischen dem Abzug der Goten u. dem Einfall der Langobarden gelang, den Besitz der Kirche von Ravenna zu vergrößern (Hartmann, Untersuchungen aO. [o. Sp. 782] 169f). Hier wie sonst wollte der Kaiser die Orthodoxie belohnen u. festigen. Um innerkirchliche

Streitigkeiten beizulegen, stärkte er die Stellung der Erzbischöfe. Der Primas der Byzacene erhielt 566 die Erlaubnis, in Kirchensachen über den praefectus praetorio Africae hinweg einen Vertreter nach Kpel zu schicken. Im J. 568 bestätigte ihm I. das Privileg, Kleriker, die gegen Kirchenrecht verstoßen hatten, selbst abzuurteilen; die zivile oder militärische Gewalt durfte sie nicht nach Kpel überstellen. Ebensowenig durften Bischöfe oder Kleriker ohne Einverständnis des Primas ihre Angelegenheiten in Kpel vorbringen (Dölger, Regesten aO. [o. Sp. 778] nr. 7. 11; R. A. Markus, Additional note on Justin II's privileges for the ecclesiastical province of Byzacena: Byzant 49 [1979] 303/6; Puliatti 2, 91/148).

C. Nachfolgeregelung u. Gesamtwürdigung. Als I.' Geisteskrankheit 573 ausbrach, vermochte Sophia ihren Einfluß in der Politik noch zu vergrößern. Eigenständig verhandelte sie nach der Niederlage von Dara mit Chosroes (Evagr. h. e. 5, 12 [207f B./P.]). Da sie nicht als Regentin auftreten konnte u. eines ausführenden Armes bedurfte, verbündete sie sich mit Tiberius, der vom comes excubitorum zum mächtigen magister militum vacans aufgestiegen war (Men. Prot. frg. 18, 1 Bl.; Evagr. h. e. 5, 11 [207]). Im Jahr darauf stellte sie die Weichen für die Thronfolge. Auf ihre Veranlassung adoptierte I. Tiberius unter dem dynastischen Namen Constantinus, u. in Gegenwart des Patriarchen u. des Senats ernannte er ihn am 7. XII. 574 zum Caesar (ebd. 5, 13 [208f]; Theophyl. Sim. hist. 3, 11; Av. Cameron, An emperor's abdication: ByzSlav 37 [1976] 161/7). Selbständig dürfte der Kaiser in den folgenden Jahren kaum mehr gehandelt haben. Am 26. IX. 578, eineinhalb Wochen, bevor er starb, erhob er Tiberius zum Augustus (Joh. Eph. h. e. 3, 3, 6 [CSCO 106/Syr. 55, 95f]). Während der wenigen Tage bis zu seinem Tode prägte die Münze v. Kpel Solidi, die die Samtherrschaft verkündeten (Hahn 51). In der Rede, die I. vor dem neuernannten Caesar hielt u. deren Kernsätze Theophylaktos bewahrt hat (hist. 3, 11, 8/11; P. Schreiner, Theophylaktos Simokates. Geschichte [1985] 282_{402}), betonte er das *Gottesgnadentum der Herrschaft u. die Einheit zwischen Herrscher u. Untertanen. Er schloß mit der Aufforderung: ,Die Besitzenden sollen ihr Vermögen genießen, den Armen aber sollst du spenden'. Ähnlich hatte er in der eigenen Thronrede verkündet: ditabo plebes opibus (Coripp. Iust. 2, 351). Sein Gesetz, mit dem er 566 die Steuerrückstände erließ (Nov. Iust. 148), eröffnete das Bekenntnis: ,Wie groß die Vorsorge u. Anstrengung für das Gemeinwesen ist, die wir von Anbeginn unserer Herrschaft an im Bemühen um den uns von Gott übergebenen Staat aufgebracht haben, das haben wir allen aufgrund unserer bisherigen Leistungen offenbar gemacht'. Solche Erklärungen u. Versprechen gehörten seit langem zur Eigendarstellung des Kaisertums. Aber sie geben zugleich die Auffassung wieder, die I. selbst vom Herrscherberuf hatte, u. sie spiegeln sein Bestreben, dem traditionellen Ideal gerecht zu werden. Das Lob, mit dem Coripp u. Agathias den Anfang seiner Innen- u. Außenpolitik bedachten, war nicht nur höfische Schmeichelei. Es entsprang einer weitverbreiteten Erwartung, die sich nach der langen u. schließlich erstarrten Regierung Iustinians auf den neuen Herrscher richtete. Daß ein Kaiser im Innern durchgreifende Neuerungen einführen könne, war jedoch von vornherein nicht zu erwarten. Den Streit zwischen den Konfessionen hätte auch größere Nachgiebigkeit nicht beigelegt. I. trug selbst dazu bei, daß sein Bild Flecken erhielt, als er aus Enttäuschung seine Toleranz aufgab u. die Monophysiten verfolgen ließ. Auch die expansive Außenpolitik stieß bald an ihre Grenze. Evagrius hatte recht, als er im Rückblick feststellte, I. sei dazu nicht gerüstet gewesen (h. e. 5, 7 [203]). Einbußen gegen Persien waren die Folge. An der Donaufront führte die ungeschickte Taktik dazu, daß die Langobarden nach Italien zogen u. diesem Reichsteil auf lange Zeit schweren Schaden zufügten. Die Bilanz über das knappe Dezennium, in dem I. vor seiner Erkrankung die Regierung führte, war nicht nur bei den Zeitgenossen widersprüchlich (s. o. Sp. 779/82), auch die modernen Betrachter haben gegensätzliche Urteile gefällt: Der preußische Untertan Groh freute sich 1889 über die markigen Worte, mit denen der Kaiser die Beschwichtigungspolitik seines Vorgängers verabschiedete (67f. 85f u. ö.). Der frz. Jesuit Goubert erteilte dieser ,folie' 1951 eine kräftige Abfuhr (1, 53) u. gab dem Kapitel über I. (51) die Überschrift ,Les désastres du règne de Justin II'.

Av. Cameron, Agathias (Oxford 1970); Fl. Cresconius Corippus. In laudem Iustini Augusti

minoris libri IV (London 1976) (Ed., Übers., Komm.); The empress Sophia: Byzant 45 (1975) 5/21; Early Byz. Kaiserkritik: ByzModGreekStud 3 (1977) 1/17; The early religious policies of Justin II: D. Baker (Hrsg.), The orthodox churches and the west (Oxford 1976) 51/67. – D. FEISSEL, Magnus, Mégas et les curateurs des ‚maisons divines' de Justin II à Maurice: TravMém 9 (Paris 1985) 465/76. – P. GOUBERT, Byzance avant l'islam 1/2, 2 (ebd. 1951/65). – A. GRILLMEIER, Jesus der Christus im Glauben der Kirche 2, 2 (1989). – K. GROH, Gesch. des oström. Kaisers Justin II. nebst den Quellen (1889). – W. HAHN, Moneta Imperii Byzantini 2 (Wien 1975) 37/51. 91/104. – E. KISLINGER, Der kranke Justin II u. die ärztliche Haftung bei Operationen in Byzanz: JbÖsterrByz 36 (1986) 39/44. – S. PULIATTI, Ricerche sulle novelle di Giustino II. La legislazione imperiale da Giustiniano I a Giustino II 1/2 (Milano 1984/91). – U. J. STACHE, Fl. Cresconius Corippus. In laudem Iustini Augusti minoris (1976) (Komm.). – E. STEIN, Studien zur Gesch. des byz. Reiches vornehmlich unter den Kaisern I. u. Tiberius Constantinus (1919). – H. TURTLEDOVE, Justin II's observance of Justinian's Persian treaty of 562: ByzZs 76 (1983) 292/301. – MI. WHITBY, The emperor Maurice and his historian. Theophylact Simocatta on Persian and Balkan warfare (Oxford 1988).

Klaus Rosen.

Iustinus Gnosticus s. Herakles: o. Bd. 14, 576; Baruch: RAC Suppl. 1, 990.

Iustinus Martyr I.

A. Schriften.
I. Eusebs Katalog 802.
II. ‚Apologie' 803.
III. ‚Dialog' 804.

B. Person 805.
I. Pagane Ausbildung 805.
II. Bekehrung 807.
III. Christliche Ausbildung 808.
IV. Bildungselemente 810.
V. Lehrtätigkeit. a. Unterricht 813. b. Lehre 815. c. Didaktische Elemente 817. d. Schulstreit 818.
VI. Martyrium 821.

C. Apologetik.
I. Christentum als Philosophie 822.
II. Philosoph u. Kaiser 823.
III. Alterserweis u. Loyalität 825.
IV. Verschiedene Themen 827.

D. Lehrthemen.
I. Theologie. a. Transzendenz 829. b. Vorsehung 832.
II. Kosmologie 833.
III. Logoslehre 835.
IV. Dämonologie 837.
V. Psychologie 838.
VI. Ethik 839.

E. Würdigung 842.

F. Weiterwirken.
I. Westen 844.
II. Osten 845.

A. Schriften. I. Eusebs Katalog. Der griechischsprachige ‚Philosoph u. Märtyrer' I. (Tert. adv. Val. 5, 1; zur Chronologie A. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1^2 [1958] 274/84; A. G. Hamman, Essai de chronologie de la vie et des œuvres de Justin: Augustinianum 35 [1995] 231/9) dürfte die Schriften des Eusebius-Katalogs (h. e. 4, 18, 2/7) verfaßt haben; schwerlich hat Eusebius sie aufgrund pseudepigraphischer Titel nachträglich I. zugeschrieben (H. Lietzmann: PW 10, 2 [1919] 1334/6). Von den erhaltenen Schriften sind ‚Dialog' (dial.) u. ‚Apologie' (apol.) echt. Eusebius nennt: 1) eine an Antoninus Pius, seine Söhne u. den röm. Senat zugunsten der christl. Lehren gerichtete Schrift; 2) eine weitere, an Mark Aurel gerichtete ‚Apologie'; 3) den ‚Logos an die Hellenen', der von Christen u. griech. Philosophen erörterte Fragen u. die Natur der Dämonen behandelt (vgl. Tat. or. 18, 2; P. G. van der Nat, Art. Geister: o. Bd. 9, 717f); 4) eine auch ‚Widerlegung' (῎Ελεγχος) betitelte Schrift an die Hellenen (Eus. h. e. 4, 11, 11); 5) ‚Über die Monarchie Gottes', die christliche u. griechische Schriften verarbeitet (dial. 1, 3; vgl. Philos u. Irenäus' Traktate über die Monarchie; Tert. test. an. 1); 6) eine Abhandlung ‚Psalter' (vgl. Valentins Psalmbuch [Bardenhewer 1, 359]); 7) eine Schulschrift ‚Über die Seele', die die Lehren der griech. Philosophen darlegt (dial. 4/6; vgl. Attikos' u. Plutarchs Traktate über die Seele), darin angekündigt eine Schrift zur Widerlegung dieser Anschauungen; 8) einen an die Juden gerichteten ‚Dialog'. Eusebius hat Kenntnis von zahlreichen anderen weit verbreiteten Schriften (h. e. 4, 18, 8), darunter (ebd. 4, 11, 8/19): 1) ‚Gegen Markion' (ebd. 4, 18, 9; apol. 1, 26, 5. 58); 2) Syntagma ‚Gegen alle Häresien' (ebd. 1, 26, 8; Tert. adv. Val. 5, 1; N. Brox, Art. Häresie: o. Bd. 13, 286). Abgesehen von dem durchaus als echt

anzusehenden u. wohl ohne größere Lücken erhaltenen Traktat ‚Über die Auferstehung‘ (ClavisPG 1081; Iustin. dial. 80, 3; A. Wartelle, Le traité ‚De la résurrection‘ de s. Justin ou le déstin d'une œuvre: Histoire et culture chrétienne, Festschr. Y. Marchasson = Culture et christianisme 1 [Paris 1992] 3/10; ders., Saint Justin, philosophe et martyr. De la résurrection: BullAssBudé 1993, 66/82) sind die übrigen über Eusebius hinausgehenden unter I.' Namen tradierten Werke unecht (s. auch die Liste Phot. bibl. cod. 125; *Iustinus Martyr II), in denen uU. verlorene Schriften weiterwirken (s. u. Sp. 848/74). Vorchristl. Schriften I.' scheinen nicht bekannt gewesen zu sein.

II. ‚Apologie‘. Aufgrund innerer Kriterien dürfte die heutige 2. ‚Apologie‘ entgegen der späteren Textüberlieferung Teil der ersten gewesen u. mit dieser um 150/55 in Rom verfaßt worden sein (Ch. Munier, À propos des apologies de Justin: RevScRel 61 [1987] 177/86). Das christlich interpretierte Hadriansreskript am Ende von apol. 1 stellt einen festen Bestandteil der Petition dar (Eus. h. e. 4, 8, 3/9, 3; Schmid, Re-interpretation). Die apologetische Verwendung von Urkunden ist üblich (Iustin. apol. 1, 35, 9. 48, 3. 68, 3/10; PsAristeas 22/5. 297), ebenso ein Gebetsabschluß (Iustin. apol. 2, 15, 4f; Ael. Aristid. or. 26 [14], 108f). Für Eusebius bilden die heutigen beiden Apologien ein einziges, an Antoninus Pius (u. seine Söhne) gerichtetes Werk (h. e. 4, 8, 3/5. 11, 11. 16, 2. 17, 1). Nachdem I. eine weitere, an Marc Aurel gerichtete Verteidigungsschrift verfaßt habe (ebd. 4, 16, 1. 18, 2), sei er als Martyrer gestorben (aus Iustin. apol. 2, 3 erschlossen). Die erwähnte zweite ‚Apologie‘ ging später verloren oder bestand in einer um apol. 2 gekürzten Neuauflage der ‚Apologie‘ (W. Schmid, Ein Inversionsphänomen u. seine Bedeutung im Text der Apologie des Justin: ders., Ausgew. philol. Schriften [1984] 338/64). Die ‚Apologie‘ ist keine kunstmäßige Rede, doch ist Geffckens vernichtende Kritik abzulehnen (Geffcken, Apol. XXXVIIIf; Lampe 231f). Die konfuse Gliederung, von antiken Lesern so nicht empfunden, ist von I. ähnlich wie von Kelsos (*Celsus) im Alethes Logos als angemessene Form philosophischer Gesprächsführung eingesetzt u. psychagogisch motiviert (Iustin. apol. 1, 12, 11). Es handelt sich um die sog. gleitende, dem Leser zunächst verdeckt den Gedankengang entfaltende u. ihn durch assoziative Stichwortanschlüsse weiterleitende Themenführung (Holfelder 231/47; Ch. Munier, La structure littéraire de l'Apologie de Justin: RevScRel 60 [1986] 34/54).

III. ‚Dialog‘. Diese umfangreiche Schrift über ein Gespräch I.' mit dem Juden Trypho in Ephesus (Eus. h. e. 4, 18, 6) ist nicht vollständig erhalten (fehlendes Proöm. u. Lücke nach dial. 74, 3) u. entstand nach der ‚Apologie‘ (Iustin. dial. 120, 6 bzgl. apol. 1, 26, 2/4), ca. 155/60, in Rom (erwogen werden auch Ephesus u. Samaria; Hamman aO). Die Rahmenhandlung ähnelt Florus' Schrift, Vergilius orator an poeta‘. Ein Dialog Klearchs erwähnt, wie ein hellenisierter Jude in Kleinasien mit griechischen Philosophen diskutiert (frg. 6 Wehrli). Zugleich steht der ‚Dialog‘ in der Tradition des durch Plato vertretenen griech.-philosophischen Lehrdialogs, insofern die Rahmenhandlung dem ‚Protagoras‘ nachgebildet ist (M. Hoffmann, Der Dialog bei den christl. Schriftstellern der ersten vier Jhh. [1966] 10/28; G. Bardy, Art. Dialog: o. Bd. 3, 946; vgl. Plat. Protag. 339B u. Iustin. dial. 65, 2: widerspruchslose Auslegung eines Textes). Somit kann er sich durchaus an Albins Definition des platonischen Dialogs messen (introd. 1; Diog. L. 3, 48f; Andresen, Justin 181/3). Von daher ist es unklar, ob der ‚Dialog‘ eine literarische Fiktion ist oder eine (durchaus mögliche) echte Diskussion wiedergibt. I. greift jüdische Positionen, die darzustellen er sich aufrichtig müht, apologetisch, d. h. zu seinen Gunsten, auf (Goodenough 90/2). Der Hauptteil der Schrift ist geprägt durch die missionarische Konkurrenz zwischen Juden u. Christen, dürfte also neben Juden auch für ein (dem Judentum zugeneigtes: dial. 24, 3) heidn. Publikum Bedeutung haben, das beiderseits umworben wurde (J. Nilson, To whom is Justin's dialogue with Trypho addressed?: TheolStud 38 [1977] 538/46). Die Abwehr jüdischen Proselytismus' unter Christen dürfte eine Rolle spielen (Iustin. dial. 23, 3), wie sich umgekehrt der jüd. Philosoph bei Kelsos an die aus dem jüd. Volk zu Jesus Bekehrten wendet (Orig. c. Cels. 2, 1). Ein Juden wie Christen als philosophische Erkenntnisquelle gemeinsames AT mußte für die Herkunft dieser alten Philosophie interessieren: Wenn das Christentum die wahre Philosophie ist, wie kommt es dann zu ganz abweichenden Interpretationen des AT

bei den Juden (Goodenough 99f), die in Jesus nicht den verheißenen Messias sehen (Orig. c. Cels. 1, 49; 2, 4f. 28; 3, 1 Anspielung auf den ,Dialog'?)?

B. Person. Als Hintergrund des Lebens u. Wirkens I.' ist die Situation von Philosophie u. Lehre im 2. Jh. zu sehen (Hahn; Steinmetz 73/119), wobei I.' Schriften bzgl. seiner konkreten beruflichen Situierung ebenso unergiebig sind wie bzgl. seiner Stellung innerhalb der (röm.) Kirche. Zentral für seine biographische Würdigung u. die Frage nach dem Verhältnis von Christentum u. Philosophie ist die Interpretation von Iustin. dial. 1/9 (wichtige Komm.: Hyldahl; van Winden; Joly).

I. Pagane Ausbildung. I., in Flavia Neapolis geboren u. als Kind heidnischer Eltern unbeschnitten, bezeichnet sich als Samaritaner (apol. 1, 1, 1; dial. 29, 1; 120, 6; P. R. Weis, Some Samaritanisms of Justin Martyr: JournTheolStud 45 [1944] 199/205) u. besitzt höchstwahrscheinlich röm. *Bürgerrecht. Er genießt eine grammatische u. formal-rhetorische Ausbildung (dial. 58, 1f; J. S. Vos, Legem statuimus: J. van Amersfoort / J. van Oort [Hrsg.], Juden u. Christen in der Antike [Kampen 1990] 57/60). Wenn er einerseits die Göttermythen der Dichter für den Unterricht empfiehlt (apol. 1, 21, 4; Philo Abr. 23), sie andererseits ablehnt (apol. 1, 54, 1; 2, 10, 6), spiegelt dies die durch Plato (resp. 2, 377D) ausgelöste Diskussion über Nutzen u. Schaden der Dichter wider; manch einer befürchtet durch sie Entfernung vom wahren Gott (Joseph. c. Ap. 2, 256f) u. sittliche Verderbnis (Cic. Tusc. 2, 27; Max. Tyr. 18, 5 a/d; Dörrie 2, 58/71. 303/15; zum Syntagma ,Dichter u. Philosophen' s. Iustin. apol. 1, 20, 3f. 44, 9; Plut. cons. ad Apoll. 34, 120B; Max. Tyr. 4, 8 g; Andresen, Logos 125f). I.' Stil kontaminiert Schulprosa u. Bibelgriechisch. Wie Philo ist er des Hebräischen unkundig; er erklärt hebr. Namen wie Plutarch ägyptische nach griechischer *Etymologie (Plut. Is. et Os. 2f, 351F/352A; 60/2, 375C/376A; E Delph. 1f, 385BC; 20, 393C; L. W. Barnard, Justin Martyr [Cambridge 1967] 43f). Er dürfte aber Latein verstanden haben (L. Alfonsi, Θάνατον ἀσπάζεσθαι: Convivium [Torino 1951] 287/90; vgl. das lat. Hadriansreskript Eus. h. e. 4, 8, 7f). Entsprechend einem verbreiteten Vorbehalt gesteht er dem pythagoreischen Lehrer seine Unwissenheit in Musik, Astronomie u. Geometrie (dial. 2, 4f; Gell. 1, 9, 8f; Lucian. vit. auct. 3; Diog. L. 4, 10; 6, 104). Die Schilderung seiner Laufbahn durch die stoische, peripatetische, pythagoreische u. platonische Schule ist konventionell (dial. 2; apol. 2, 12, 1; Act. Iustin. AB 2, 3; Hyldahl 148/59) u. steht in der Tradition jüdischer Propaganda (Goodenough 59); aber ein solcher Schulwechsel war durchaus nicht unüblich (PsClem. Rom. hom. 1, 4, 3; Orig. c. Cels. 1, 10; A. D. Nock, Art. Bekehrung: o. Bd. 2, 114). I. ist, wie später *Clemens v. Alex. u. Origenes, mit den grundlegenden Lehren Platos, wie die Schulen des Mittelplatonismus sie diskutierten, vertraut (bes. Iustin. dial. 1/9 u. die ,Apologie'), ohne einer bestimmten Schulrichtung, etwa der Attikosgruppe, zugewiesen werden zu können, schon weil er als Christ den Platonismus als philosophisches System ablehnt (apol. 2, 12, 1; dial. 8, 1), es also nicht mit dem Motto hält: ,Lieber mit Plato irren, als ...' (ebd. 8, 3; Dörrie 1, 248/53. 527/31). Sein späteres Gebaren als Philosoph bliebe fremd, hätte er bloß innerhalb des üblichen Sekundarunterrichts (Rhetorik) eine philosophische Allgemeinbildung erhalten (Lampe 223/7), wenn er auch sein Studium in der Schule Platos (in Flavia Neapolis?; M. Luz, Marinus. An Eretz-Israel Neoplatonist at Athens: K. Kasher u. a. [Hrsg.], Greece and Rome in Eretz Israel [Jerusalem 1990] 93; in Ephesus? dial. 2, 6) nicht abgeschlossen haben muß. Sie konnte ihm auch die Hauptlehren der anderen Schulrichtungen vermitteln (Andresen, Justin 160/3; Lampe 353/61; zu *Epikur W. Schmid: o. Bd. 5, 781). Da die Schulphilosophie den Wissensstoff der Philosophiegeschichte systematisierte, reduzierte u. vermittelte, dürfte I. neben direkter Platolektüre (wie in der Schule üblich; Albin. introd. 3/5; Gell. 17, 20, 1) auch auf *Florilegien, *Doxographien, Handbücher (bes. *Albinus' Didaskalikos) u. Schulmitschriften zurückgegriffen haben (G. Bardy, Art. Apologetik: o. Bd. 1, 540), worauf verschiedene Wanderstellen hinweisen (Iustin. apol. 1, 3, 3. 44, 8; 2, 3, 6; 10, 6). Zitate u. Anleihen finden sich aus Platos Apologie, Gorgias, Phaidon, Phaidros, Philebos, Protagoras, Staat, Gastmahl, Timaios u. dem 2. Brief (Hyldahl 273/80). Das entspricht dem religiösen Interesse des Mittelplatonismus (A.-J. Festugière, Personal religion among the Greeks [Berkeley 1954] 37/52) mit seinem Kanon in der Schule gelesener Schriften (Waszink, Platonismus 147/9;

M. Baltes, Was ist antiker Platonismus?: StudPatr 24 [Leuven 1993] 235/7). Der Nachweis der überall greifbaren mittelplatonischen Schultradition hat die wissenschaftliche Leistung I.' aufgewertet. Seine Schriften zeigen nicht oberflächliche Halbphilosophie, sondern eine dem heidn. Publikum ebenbürtige Bildung (Act. Iustin. B 5, 1; Eus. h. e. 4, 18, 1; Iustin. dial. 50, 1). Wie gerade auch die Titel der verlorenen Schriften bezeugen, nimmt I. an der wissenschaftlichen Diskussion der Philosophen seiner Zeit teil (Andresen, Justin 161f), was einzelne Lehren in einen differenzierten Lehrhintergrund einrükken läßt. Seine häresiologischen Schriften greifen das Genre philosophischer Doxographien auf, in denen die Frage der Orthodoxie eine zunehmende Rolle spielt (B. Wyss, Art. Doxographie: o. Bd. 4, 204; Brox aO. [o. Sp. 802] 256f).

II. Bekehrung. I. war bereits vor seiner Bekehrung zum Christentum ein religiöser Philosoph im Sinne des Mittelplatonismus mit seiner Vorstellung einer göttlichen Vorsehung u. moralischen Verantwortlichkeit des Menschen angesichts seines Schicksals nach dem Tod. Wenn etwa Plutarch, Epiktet u. Mark Aurel trotz ihrer religiösen Grundhaltung das Christentum wenig kannten oder es verachteten, so gehört I. mit Tatian (or. 29), *Aristides v. Athen (apol. 16, 5) u. Theophilos v. Ant. (ad Autol. 1, 14) in die Reihe bekehrter Philosophen. Neu u. alles eröffnend ist ihm Christus (Χριστιανὸς εὑρεθῆναι: Iustin. apol. 2, 13, 2; Ign. Rom. 3, 2; 1 Clem. 35, 4), der Einheitspunkt der Wahrheit, dessen Philosophie durch den Geschichtsbeweis über jeden Zweifel erhaben ist. I.' Wendung zur wahren Philosophie als ‚Bekehrung' entspricht dem religiösen Selbstverständnis der meisten Schulrichtungen u. der programmatischen Selbstdarstellung des Philosophen zum Erweis persönlicher Integrität (Iustin. dial. 1, 6/8, 2; Hahn 59f; O. Gigon, Antike Erzählungen über die Berufung zur Philosophie: MusHelv 3 [1946] 1/21). Hierher gehört auch die Suche nach alter Wahrheit in Orakeln u. bei Propheten (Iustin. apol. 1, 44, 12; W. Horbury: M. J. Mulder / H. Sysling [Hrsg.], Mikra = CompRerIudNT 2,1 [Assen 1988] 740/4; O. Gigon, Philosophie u. Wissenschaft bei den Griechen: E. Vogt [Hrsg.], Griech. Lit. [1981] 291/4). Ausgelöst wird I.' Bekehrung durch die Entdeckung des AT mit der Erfüllung seiner Prophetien u. durch die christl. Martyrien (Iustin. dial. 7, 2; apol. 2, 12, 1): Jene Christen, die sich in Martyrium u. Askese als wahre Philosophen auswiesen, machen I. auf ihre Philosophie aufmerksam. Sein Weg vom platonischen Lehrsystem zum Christentum erweist sich bis ins 4. Jh. als paradigmatisch, etwa für Augustinus (Überwindung der Skepsis dial. 3, 7; Gotteserkenntnis durch die via purgativa des Tugendlebens ebd. 4, 3).

III. Christliche Ausbildung. I. erfuhr wohl nach seiner Bekehrung bei einem Lehrer eine intensive christl. Ausbildung in Palästina (Skarsaune, Proof 245f. 373f), Kleinasien (Bousset 314. 318) oder Rom. Er tritt in eine ausgeprägte christl. Lehrtradition ein, die im wesentlichen die messianischen Schriftbeweise des AT aus apostolischer Zeit zu tradieren beansprucht (Skarsaune, Proof 11/3. 256/9). Man wird von der Existenz vorjustinischer Testimonien ausgehen müssen (J. Daniélou, Les testimonia: RechScRel 53 [1965] 140; ders., Études d'exégèse judéochrétienne [Les testimonia] [Paris 1966]; Osborn 115/9; Andresen, Justin 194f; Skarsaune, Proof 21/3), die jedoch hypothetisch bleiben u. aus I., Irenäus, Tertullian u. Ps-*Barnabas rekonstruiert werden müssen. Es handelt sich bei ihnen kaum bloß um thematische Schriftflorilegien, sondern um bereits kommentierte Zusammenstellungen im Sinne mündlich oder schriftlich überlieferten Schulstoffs (ebd. 8. 90f. 234. 425). I. zitiert das AT in der ‚Apologie' weitgehend nach christlichen Testimonien, im ‚Dialog' nach einer jüd. LXX-Rezension, die um 70/135 in Palästina in Umlauf war u. die Aquila u. Theodotion ihren Rezensionen zugrunde legten (D. Barthélemy, Les devanciers d'Aquila [Leiden 1963] 203/12). Daher unterstellt I. jüdische Textkorrekturen, während er im Testimonientext die authentische LXX zu finden glaubt. Eher aber handelt es sich bei den spezifisch christl. Einschüben (zB. Iustin. apol. 1, 41, 4; dial. 73, 4) um christliche Interpolationen, die freilich ihr Vorbild in ähnlich erweiternden Formulierungen jüdischer Targume haben (I. D. M. Derrett, ὁ κύριος ἐβασίλευσεν ἀπὸ τοῦ ξύλου: VigChr 43 [1989] 378/92). I.' Schriften zeigen judenchristlichen (PsClem. Rom. recogn. 1, 33/71; Test. XII Patr.; Skarsaune, Proof 371f) u. philonischen Einfluß (zB. Iustin. dial. 112f; Heinisch; Goodenough). Wahrscheinlich sind bereits vor I. frühjüdische Exegese u. Apolo-

getik ein erheblicher Faktor christlicher Lehrentwicklung. Wie sie in den christl. Raum gelangten, ist ein offenes Problem der frühen Theologiegeschichte. Hierbei dürften christliche Philosophen, die mit einer noch fortlebenden jüd. Schultradition in Kontakt standen, eine wichtige Rolle gespielt haben. Noch schwerer zu beurteilen ist die Rezeption neutestamentlicher Schriften (Osborn 135/8; Skarsaune, Proof 92/131). Ähnlich der Kontamination alttestamentlicher Zitate in den Testimonien dürften auch die textliche Überlieferung u. Zusammenstellung synoptischer Passagen auf die Verwendung katechetisch-schulischer Texte der Art von Evangelienharmonien hindeuten (bes. Iustin. apol. 1, 15/7; L. L. Kline, Harmonized sayings of Jesus in the Pseudo-Clementine homilies and Justin Martyr: ZNW 66 [1975] 223/41; A. I. Bellinzoni, The Gospel of Matthew in the 2nd cent.: SecCent 9 [1992] 239/42. 255); unwahrscheinlicher ist der Gebrauch einer außerkanonischen Evangelienquelle (Osborn 123/34). – Die schulische Übermittlung christlichen Lehrgutes bringt notwendig den Traditionsbegriff mit sich, der I. bereits aus seiner platonischen Ausbildung vertraut ist. Seine Behandlung etwa des AT, die der moderne Leser als unwissenschaftlich empfindet, entspricht durchaus mittelplatonischem Umgang mit der Autorität Platos (Dörrie 2, 72/5. 315/23). Zahlreiche Lehrformeln signalisieren das Traditionsprinzip, jedoch wird unbeschadet diverser Worte Jesu nur das AT als kanonische Schrift zitiert, während die schulische Lehre ohne nähere Quellenausweisung herangezogen wird. Die Schulphilosophie erstrebt nicht Originalität, sondern sucht sich in eine möglichst alte Tradition zu stellen (Iustin. dial. 85, 5); der einzelne Tradent tritt zurück. Der Tradition verdankt sich das hohe Niveau, mit der die christl. Wissenschaftlichkeit sogleich in Erscheinung tritt. I. erklärt das Christentum gewissenhaft so, wie er es gelernt hat (Holte 110/3. 164), sonst wäre es von seiner eigenen Generation verworfen worden, die bereits eine Tradition der Orthodoxie besaß (Goodenough 293). Sein Traditionsgut reicht daher in die 1. H. des 2. Jh. u. damit in spätneutestamentliche Zeit zurück. Die lernbedingte Begrenzung auf bestimmte, überall wiederkehrende Themen u. Argumentationsfolgen verwischt freilich hinsichtlich der zum Allgemeingut gewordenen Vorstellungen die Spuren, mit deren Hilfe man die Quellen zurückverfolgen könnte. Man sucht sie neben den Testimonien in anonymen *Florilegien, Handbüchern, Exzerpten, Vorlesungsskripten, Schultraktaten (A. J. Bellinzoni, The sayings of Jesus in the writings of Justin Martyr [Leiden 1967] 140f; Bousset 282/308; H. v. Campenhausen, Die Entstehung der christl. Bibel [1968] 112_{174}; Prigent 160/71). Die Verbundenheit I.' mit der Tradition muß nicht bedeuten, daß er schriftliche Quellen bloß ausschreibt; er ist ein wiederholungs- u. variationsfreudiger Schreiber. Gelesen hat I. möglicherweise *Didache (vgl. Iustin. apol. 1, 13, 1 u. Did. 10, 7; Iustin. dial. 82 u. Did. 11), Asc. Jes. (Iustin. dial. 120, 5; zu ebd. 36, 5 E. Peterson, Frühkirche, Judentum u. Gnosis [1959] 250f), PsBarnabas (Heinisch 37f; kritisch J. C. Paget, The Epistle of Barnabas [Tübingen 1994] 240/4), Ev. Petr. (P. Pilhofer, Justin u. das Petrusev.: ZNW 81 [1990] 60/78), Ev. Thom. (Iustin. dial. 88, 8), den ‚Hirten' des *Hermas (vgl. mand. 12, 3, 4 u. Iustin. dial. 10, 2), Protoev. Jac. (W. Bauer, Das Leben Jesu im Zeitalter der ntl. Apokryphen [1909] 61/5), Apc. Petr. (vgl. 4 u. Iustin. apol. 1, 10, 2f. 18, 6. 19, 4/8), den Physiologus (F. Lauchert, Geschichte des Physiologus [1889] 68f), eine frühere Fassung der apokryphen Act. Pilat. (Iustin. apol. 1, 35, 9; 48, 3; F. Scheidweiler: Hennecke / Schneem. 1^6, 395f), den **Aristeasbrief (Iustin. apol. 1, 31), Markions Antithesen u. Instrumentum. Vermutlich verwertet I. ältere jüd.-christl. Kontroversliteratur (Goodenough 95f), etwa Aristons Antilogie (B. R. Voss, Der Dialog in der frühchristl. Lit. [1970] 24) oder die Debatte zwischen Jason u. Papiskos (Skarsaune, Proof 234/42). Des weiteren vgl. den Index locorum: E. J. Goodspeed, Die ältesten Apologeten. Texte mit kurzen Einleitungen (1914) 370/80.

IV. Bildungselemente. Die Menschen der Bildungsschicht denken kosmopolitisch (Iustin. apol. 2, 1, 1; K. H. Schelkle, Art. Bruder: o. Bd. 2, 639f) u. zeigen verschiedendste Kenntnisse, *Humanität u. Weitblick. Man gibt geographische Kenntnisse vor (Iustin. apol. 1, 34, 2; dial. 78, 8. 10), hat Sitten der Völker beobachtet (apol. 2, 9, 3). Autopsie zeigt Gelehrsamkeit des Bildungsreisenden (ebd. 1, 53, 7/9; dial. 142, 2f; Philo vit. Moys. 2, 56). I. erwähnt Augenzeugen aus dem Wunderland *Indien (dial. 3, 6; O. Wecker: PW 9, 2 [1916] 1301). Das Anknüpfen an die

Inschrift für einen Gott entspricht einem Motiv religiöser Unterweisung (Iustin. apol. 1, 26, 2. 56, 2; Schmid, Textüberlieferung 132). Man hat viele Wissenschaften studiert (Iustin. dial. 2), ist belesen (ebd. 10, 2; 11, 3; 18, 1; apol. 2, 15, 3; N. Zeegers-Vander Vorst, Les citations des poètes grecs chez les apologistes chrétiens du 2e s. [Louvain 1972] 23f. 255f) u. verweist Interessierte auf weitere (eigene) Schriften (Iustin. apol. 1, 26, 8. 62, 4. 63, 9). Hinzu kommt das modische Interesse an Religionsvergleichen u. heidnischen Mysterien (ebd. 1, 25, 1. 27, 4. 54, 6. 66, 4; 2, 12, 5; dial. 69, 2; 70, 1; 78, 6), gegen deren Geheimnistuerei u. Zügellosigkeit I. traditionelle Polemik anführt (Philo spec. leg. 1, 319f): Himmelfahrt Augusti Iustin. apol. 1, 21, 3 (Dio Cass. 56, 46, 2; Tat. or. 10, 2; L. Koep, Art. Consecratio II: o. Bd. 3, 291; K. Thraede, Art. Euhemerismus: ebd. 6, 885), Kritik der philosophischen Athene-Deutung als πρώτη ἔννοια des Zeus (Iustin. apol. 1, 64, 5; PsClem. Rom. hom. 6, 18, 4; vgl. Themist. or. 13, 166D; Max. Tyr. 4, 8 h; W. Kraus, Art. Athena: o. Bd. 1, 880f), *Hermes als ‚erklärender Logos u. Lehrer aller' (Iustin. apol. 1, 21, 2) u. ‚von Gott kündender Logos' (ebd. 22, 2; vgl. dial. 128, 2) geht auf die etymologische Götterallegorese zurück, wohl über Philo vermittelt (Hippol. ref. 5, 7, 29; P. Stockmeier, Art. Hermes: o. Bd. 14, 774. 777). Die Spätantike setzt eine lange Tradition der interpretatio Graeca exotischer Gottheiten fort (Plut. Is. et Os.). Hier liegt der Ansatz für die christl. Scheinanalogien: Christus als *Hermes, *Asklepios, *Dionysios, *Herakles, **Bellerophon, Perseus (Iustin. apol. 1, 22, 2. 54, 6/10; dial. 69, 2f; 70, 5). I. stellt *Hystaspes u. Sibylle (Organe der Dämonen; C. Zintzen, Art. Geister: o. Bd. 9, 646) äußerlich neben die Prophetenbücher, insofern es sich beidemal um Orakel handelt (Iustin. apol. 1, 44, 12). Der Vergleich der Taufeucharistie mit den Aufnahmeriten des Mithraskultes (ebd. 1, 66, 4; dial. 70, 1) beweist nicht Mysterieneinfluß auf den christl. Kult; der Vergleichspunkt ist nur die *Initiation (die zuerst bei I. begegnende Taufbezeichnung φωτισμός entfällt für den Nachweis einer Angleichung der christl. Taufe an die Mysterienpraxis; A. Wlosok, Laktanz u. die philosophische Gnosis = AbhHeidelberg 1960 nr. 2, 249f). Aus der Gebetspraxis werden philosophische Schlüsse gezogen (Iustin. dial. 1, 4; PsAristot. mund. 6; Plut. cons. ad ux. 11, 612A; def. orac. 14, 417CD). Die Ausführungen über das AT kommen dem allgemeinen Interesse an alten religiösen Traditionen entgegen. Die Philosophie des 2. Jh. war davon überzeugt, daß die unsagbaren Mysterien der Gottheit nur durch die Entschlüsselung von Mythen, Symbolen, Gleichnissen u. Allegorien den Gebildeten bzw. Eingeweihten zugänglich seien (Iustin. dial. 44, 2; 68, 6; 90, 2; Plut. Is. et Os. 8/12, 354B/355D). Der Philosoph hat das Recht, den ägypt. Mythen u. Riten das Richtige zu entnehmen, auch wenn deren Tradenten ihren wahren Sinn nicht mehr verstehen (ebd. 3f, 352CD. 7f, 353E/354A; H. Dörrie, Das Gebäude spätantiker Bildung mit seinen religiösen Zügen: H. Frohnes / U. W. Knorr [Hrsg.], Kirchengeschichte als Missionsgeschichte 1 [1974] 254/6). Die Nomoi der einzelnen Völker müssen allegorisch auf ihren tieferen Sinn hin untersucht werden (s. u. Sp. 839f). Die ‚Apologie' weist eine Fülle von Elementen kynisch-stoischer *Diatribe auf: Motiv der Lächerlichkeit (apol. 2, 13, 1; dial. 23, 1; 68, 9; 123, 2); Einwände fingierter Gegner (apol. 1, 30, 1. 46, 1; 2, 4, 1), Vereinnahmung der Gegner (ebd. 1, 9, 4. 12, 3. 13, 2); Lob der Philosophie (dial. 2f; PsAristot. mund. 1; Cic. Tusc. 5, 2/5), Sokrates als *Exemplum standhafter Philosophen (A. Lumpe: o. Bd. 6, 1248; A. Ronconi, Art. Exitus illustrium virorum: ebd. 1258f; K. Döring, Exemplum Socratis [1979]), Sardanapal als Paradigma des unverdienten Glücks des Ungerechten (Iustin. apol. 2, 7, 3; Schmid, Epikur aO. [o. Sp. 806] 781); Herakles am Scheideweg mit dem Motiv des Betrugs des Lasters (Iustin. apol. 2, 11, 2/8; Xen. mem. 2, 1, 21/33; vgl. Apul. Plat. 2, 11; Philo congr. erud. gr. 124; sacr. Abel. et Cain. 20/37; A. J. Malherbe, Art. Herakles: o. Bd. 14, 574f); Bußruf vom Bema herab (Iustin. apol. 2, 12, 7f; Pellegrino 23/8). In seiner tiefgreifenden Aufnahme der sokratischen Gestalt eignet sich I. spätantikes Bildungsgut an (E. Benz, Christus u. Sokrates in der alten Kirche: ZNW 43 [1950/51] 195/224). Der Spätantike gilt der Tod des Sokrates als Kulturschande, die von Juden u. Christen vorgeworfen wird (Iustin. apol. 1, 5, 3; 2, 10, 5; Joseph. c. Ap. 2, 263f). Wie hatte es zu seiner Verurteilung kommen können (Xen. mem. 1, 1, 1. 20)? I. bietet die wahre Erklärung unter Hinweis auf die Anschläge der Dämonen (Iustin. apol. 1, 5, 2f). Nicht wenige Fehler u. Irrtümer unterlaufen I., was aber im Rah-

men des bei Philo u. heidnischen Zeitgenossen Üblichen bleibt (Schmid, Textüberlieferung 128/38). Freie Zitation zu eigenen Gunsten wie auch strenge Textkritik entsprechen den Gepflogenheiten (Andresen, Logos 130. 147).

V. Lehrtätigkeit. a. Unterricht. I. wirkt längere Zeit in Rom (zu Samaritanern in Rom H. G. Kippenberg, Garizim u. Synagoge [1971] 123f), reiste evtl. bereits mit Schülern ein (Act. Iustin. AB 4, 7f; Hahn 148/50) u. ist ein Beispiel des Bildungstransfers von Ost nach West. Er zählt zu den mehrheitlich griechischsprachigen, oft kleinasiatischen Philosophen der Hauptstadt, die zahlreiche, besonders kynische Schulen (Iustin. apol. 2, 3) vertraten. Bekannt als ,der Philosoph I.' (vgl. dial. 1, 1; Diog. L. 7, 12) trug I. selbstbewußt den Mantel. Öffentliches Zeugnis lag im Selbstverständnis kaiserzeitlicher Philosophen (Hahn 44) mit ihrem nicht selten religiösen Anspruch auf Verkündung göttlicher Mysterien (Iustin. dial. 24, 1; Plut. adv. Colot. 17, 1117B; Dörrie 1, 238/45. 513/20): I. ist ,Bekenner' (d. h. Gläubiger) u. ,Lehrer' der ,Lehren der Wahrheit' (Iustin. apol. 1, 45, 5; Act. Iustin. AB 3, 3). Die Ehrfurcht Tryphos vor dem Träger eines Philosophenmantels (Iustin. dial. 1, 2) steht in Kontrast zum Spott seiner Begleiter (ebd. 9, 3) entsprechend einer allgemeinen Verachtung der Philosophen. Wahrscheinlich lebte I. einem verbreiteten Ideal entsprechend ehelos (apol. 1, 15, 6f). Entgegen der umstrittenen Gepflogenheit der Peripatetiker u. mancher christl. Lehrer (dial. 2, 3; 82, 4) verlangt I. uneigennützig kein *Honorar (ebd. 58, 1; Philo gig. 39; congr. erud. gr. 127; Hahn 79/84), was auch im Zusammenhang der Gemeindesolidarität zu sehen ist (Iustin. apol. 1, 67, 6; vgl. Iambl. vit. Pyth. 238f). I. wirkt ohne öffentlich besoldeten Lehrstuhl, schwerlich als abhängiger Hausphilosoph (Hahn 151f). I.' Unterricht bewegt sich auf dem höheren Bildungsniveau hochschulartigen Charakters (H.-I. Marrou, Geschichte der Erziehung im klass. Altertum [1957] 594f), das die unteren Schulstufen der traditionellen Bildung voraussetzt. Da Euelpistos bereits als Christ vermutlich Unterricht bei ihm nahm, kann es sich kaum um eine sog. Katechetenschule gehandelt haben (Act. Iustin. AB 4, 7; vgl. W. Liebeschuetz, Art. Hochschule: o. Bd. 15, 897f). Definition der Philosophie (Iustin. dial. 3, 4), Reflexion über ihre Wissenschaftlichkeit (Beweisgründe) u. Überlegungen zur Einheit u. Vielfalt der Schulen (ebd. 2, 1; Max. Tyr. 29, 5/7; Lucian. par. 27) zählen zu den Anfangsgründen philosophischen Unterrichts. Weitere Inhalte des Curriculums ergeben sich aus I.' Schriften (Bousset 282/308), die er im Unterricht wie üblich vorgelesen haben wird (Diog. L. 2, 62; 3, 35. 37; 6, 38). Es wird aus den Akten (bis auf Euelpistos) nicht klar, ob die mit I. Angeklagten seine Schüler sind; daß er als ihr Sprecher auftritt, ist kein ausreichender Hinweis (Act. Iustin. AB 3; 4, 5). Zumindest wäre eine Frau unter den Schülern nicht ungewöhnlich (ebd. 4, 2; Heinemann 235f). Schulgründung im Sinn einer Diadoche (Diog. L. 10, 9) lehnt I. als eine den Gnostikern eigene Neuerung ab (dial. 35, 4/6), da er die eine Philosophie der einen Kirche lehrt. Der Begriff ,Schule' (*Häresie), in Anlehnung an das griech. Judentum aus der Philosophie übernommen (H. Schlier: ThWbNT 1 [1933] 180f), hat für ihn bereits pejorativen Sinn (Iustin. dial. 80, 3; Brox aO. [o. Sp. 802] 258). Evtl. lehrt er an verschiedenen Orten (in Ephesus?; M. Günther, Frühgeschichte des Christentums in Ephesus[2] [1998] 161/70; zweiter Romaufenthalt Eus. h. e. 4, 11, 11; Act. Iustin. AB 3, 3), zumal er als freier Lehrer keine fest installierte Schule aufgebaut hat, wenn auch seine Lehrstätte in Rom eine bekannte Adresse war (ebd. 3, 1/3; hier ist nicht von eucharistischen Versammlungen die Rede; G. Schöllgen, Hausgemeinden, οἶκος-Ekklesiologie u. monarchischer Episkopat: JbAC 31 [1988] 79) u. ein hochschulartiger Unterricht bis *Hippolytos fortgedauert zu haben scheint (Marrou aO. 595; P. Blomenkamp, Art. Erziehung: o. Bd. 6, 536). Welchen beruflichen Weg seine Schüler einschlugen, ist bis auf Tatian (Iren. haer. 1, 28, 1 [SC 264, 354/6]), der I. bewunderte (Tat. or. 18, 2), nicht bekannt. Seine Oratio, eine Propagandaschrift für das Christentum, verfaßte er wohl bei I. (ebd. 35, 2), wie mancherorts fortgeschrittene Philosophieschüler mit Kampfschriften gegen andere Schulen betraut wurden (I. Hadot, Seneca u. die griech.-röm. Tradition der Seelenleitung [1969] 55). Tatians mittelplatonische Prägungen sind wohl auf I. zurückzuführen (M. Elze, Tatian u. seine Theologie [1960]). I. sucht die Öffentlichkeit durch seine Schriften u. Lehrtätigkeit (apol. 1, 3, 4. 6, 2; 2, 15, 2; dial. 64, 2), die ihm zuweilen eine größere Zuhörerschaft sichert (vgl.

Diog. L. 10, 121). Der Anspruch, über ein rein schulisches Wirken hinaus allen Menschen Lebensratgeber zu sein, gehört zum Selbstverständnis kaiserzeitlicher Philosophen (Hahn 55f). Engstirniges Schul- u. Zunftdenken liegt I. fern; alle sollen philosophieren (Iustin. apol. 1, 10, 5; dial. 3, 3): das sokratisch-popularphilosophische Ideal einer allen (exemplarisch auch Handwerkern; apol. 1, 60, 11; 2, 10, 8; Xen. mem. 1, 2, 37) vermittelbaren Philosophie (Goodenough 31f), das sich mit der jüd. Propaganda vom Volk der Philosophen trifft (Joseph. c. Ap. 2, 169/72. 176/8; Philo leg. ad Gai. 210).

b. Lehre. Das Christentum stützt sich auf eine ‚Lehre' im technischen Sinn, die verschiedene ζητήσεις (= Themen) behandelt (Iustin. dial. 43, 8 u. ö.) u. konkrete, lernbare Inhalte vermittelte; περί-Formeln führen Lehrthemen ein (apol. 1, 15, 1. 9. 16, 1. 5. 44, 9; 2, 7, 8; dial. 1, 3; 5, 4; 7, 2). Die I.-Akten (AB 2, 4) bezeugen den Übergang des *Dogma-Begriffs von der Schulterminologie in den kirchlichen Gebrauch. Die Darstellung des Christentums als eine auf Jesus zurückgehende philosophische Lehre (Iustin. dial. 8, 1f; Orig. c. Cels. 1, 26) kommt dem doxographischen Zeitinteresse entgegen. Das *Evangelium gleicht Apomnemoneumata, Erinnerungen an einen Meister der Philosophie (Iustin. apol. 1, 66, 3. 67, 3; C. H. Talbert: ANRW 2, 16, 2 [1978] 1647/50; L. Abramowski, Die ‚Erinnerungen der Apostel' bei Justin: P. Stuhlmacher [Hrsg.], Das Evangelium u. die Evangelien [1983] 346f). Die Christen folgen ihrem Lehrer Christus (F. Normann, Christos Didaskalos [1967] 107/24; J. Glucker, Antiochus and the Late Academy [Göttingen 1978] 424/48). Im Streit mit der Rhetorik steht Jesus auf seiten der Philosophen (Iustin. apol. 1, 14, 5; vgl. Lucian. Peregr. 13). Seine Schüler geben das Gelernte jedem neidlos weiter (Iustin. apol. 1, 6, 2. 8, 3; dial. 58, 1; 125, 1; Sap. 7, 13; Ign. Rom. 3, 1; Philo congr. erud. gr. 122; post. Cain. 138; spec. leg. 1, 320; 4, 75). Worte Jesu werden zusammengestellt ähnlich den antiken Didagmata-Sammlungen (Diog. L. 10, 139/54; Philo opif. m. 170/2). Wie die Philosophen gab Jesus autoritativ ethische Weisungen (Iustin. apol. 1, 15f; Gell. 2, 29, 1; Iambl. vit. Pyth. 83/5). – Nüchternheit u. Wissenschaftlichkeit zeichnen I. aus (dial. 68, 2). Philosophie gründet auf Forschung u. Beweisen (Philo spec. leg. 3, 191): Der Gang der Geschichte zwingt angesichts der Schrift zur christl. Glaubenskonsequenz (Iustin. dial. 7, 2; 23, 4). Die Erfüllung vieler Prophezeiungen verbürgt das Eintreffen der übrigen (apol. 1, 52, 1f; Philo vit. Moys. 2, 288). Die Göttlichkeit Jesu findet ihre Verifikation in der augenscheinlichen Erfüllung der prophetischen Voraussagen (Iustin. apol. 1, 31/53; vgl. Diog. L. 10, 38). I. verteidigt die christl. Lehren (dial. 8, 3; 23, 3) gegenüber dem Vorwurf, die Christen folgten Mythen u. unbewiesenen Lehren (ebd. 9, 1; Galen. puls. diff. 2, 4; Pilhofer 4/6; Gager 87/91). Glaube wird unvernünftig, wenn man wie Markion das AT aufgibt (so bei Markion: Iustin. apol. 1, 30, 1. 58, 1f). Im Unterschied zu den heidn. Fabeln u. Mythen sind die christologischen Lehren beweisbar (ebd. 1, 20, 3; 53, 1f). Für I. funktionieren diese Beweise wirklich (zu seinem Rationalismus Joly 85/130). Die wissenschaftliche Begrifflichkeit folgt der zeitgenössischen Philosophie: Exegetisieren, Beweisen (ἀποδεικνύναι), Widerlegen, Übereinstimmen, Untersuchen (ἐξετάζειν), Forschen (ζητεῖν). Wissenschaftlich sind Syllogismen (Iustin. dial. 11, 4; 31, 1; 49, 2; 121, 1), das Ausloten mehrerer aporetischer Alternativen (apol. 1, 28, 4; 2, 3, 3), das Argumentationsschema, wonach zwei gegensätzliche Möglichkeiten zu demselben Ergebnis führen (dial. 48, 3f), Ziehen von Konsequenzen, etwa durch die reductio ad absurdum (apol. 2, 7, 3; 9,2; dial. 1, 5; 23, 1f; 92, 5; 127, 5), hermeneutische Klärungen (apol. 1, 36; dial. 65, 2; 112, 3; 114, 1f). Seine exegetischen Grundsätze hat I. mit der jüd.-alex. u. stoisch-philosophischen *Hermeneutik (Goodenough 112f; *Exegese II) u. überhaupt der griech. Bildungswelt gemeinsam (Skarsaune, Proof 249f). Die Behandlung des Gottesdienstes kann durchaus zum Selbstverständnis einer Philosophenschule gehören (Iustin. apol. 1, 65/7; Joseph. b. Iud. 2, 128/33). Man vgl. das Sich-Erinnern an die Lehren Christi, bes. bei der Eucharistie (Iustin. apol. 1, 66, 1. 67, 1), mit der Erinnerung der Schüler Epikurs an die Lehren ihres Meisters, zumal bei den regelmäßigen Festtreffen gemäß seinem Testament (Diog. L. 10, 16. 18). Wenn I. die christl. Sekten mit den philosophischen Schulrichtungen vergleicht, dabei die fehlende Gemeinschaft mit ihnen erwähnt (dial. 35, 4/6), dann weist dies darauf, daß philosophische Schulen ihre Schüler einer internen Disziplin unterwarfen (ebd. 38, 1; 112, 4; Iambl. vit. Pyth. 72; Brox

aO. [o. Sp. 802] 257) bis hin zur *Exkommunikation (Diog. L. 4, 64; 8, 54; Iambl. vit. Pyth. 74. 246). Wenn als Voraussetzung zur Taufe gilt, die Wahrheit der christl. ‚Lehren u. Aussprüche' (Iustin. apol. 1, 61, 2; dial. 18, 1; Diog. L. 10, 12) anzunehmen u. nach Vermögen danach zu leben (Iustin. apol. 1, 16, 8. 14. 61, 2. 66, 1), dann klingt hier Platos ‚nach Vermögen Gott ähnlich werden' an (resp. 10, 613AB; Theaet. 176B), was durch den (rechten) Lebenswandel, vor allem durch ‚Lehre, Unterricht u. Überlieferung der (richtigen) Lehrsätze' gewährleistet wird (Albin. didasc. 28).

c. Didaktische Elemente. ‚Dialog' u. ‚Apologie' spiegeln die mündliche Lehrtätigkeit u. den philosophischen Schulbetrieb, der Unterredungen im Unterrichtssaal u. bei Spaziergängen kannte: Einsprüche u. Zwischenfragen, vorausgreifende Widerlegung möglicher Einwände, Rücksicht auf die Fassungskraft der Hörer, mit einem wohl typischen Lehrerdiktum begründete Wiederholungen (Iustin. dial. 85, 5; Xen. mem. 4, 4, 6f), kurze u. einprägsame Lehrsätze (Iustin. apol. 1, 14, 5; dial. 18, 1), Durchnumerieren von Argumenten (apol. 1, 24/6), mnemotechnisch bedingte Digressionen u. Assoziationen (B. Gerhardsson, Memory and manuscript^2 [Lund 1964] 148/53). Deshalb ist Iustin. apol. 1, 12, 11 literarkritisch wertlos, da rhetorischer Stil vorliegt (ebd. 1, 55, 8; Überfülle der Argumente 1, 53, 1. 68, 3f; dial. 57, 4; 73, 6). Lange Zitate sind für schulisches Schrifttum nicht unüblich (Diog. L. 7, 180f; 10, 27). Vielfach begegnen Begriffe des Unterrichtswesens: ‚Schwierigkeit lösen', ‚Folgen' (sich einem Lehrer anschließen), *‚Hören' (einem Lehrvortrag beiwohnen), βοᾶν (eindringliche Belehrung), ‚Lernen', ‚Lehren', ‚Überliefern'. Der Appell an ‚hörende (äußere) u. verstehende (innere) Ohren' (Iustin. apol. 1, 53, 1; dial. 33, 1; 69, 4) entspringt mittelplatonischer Epistemologie (ebd. 3, 7) u. setzt die Situation eines mündlichen Lehrvortrags voraus. Der Topos vom Nutzen der Philosophie (ebd. 1, 2; 7, 1; 8, 1) verrät den erzieherischen Ehrgeiz des Lehrers (Xen. mem. 1, 2, 61. 3, 1; Plut. audiend. poet. 16, 46F; Sen. ep. 16, 4). Pädagogisch begründet ist die Gleichnisrede der Propheten (Iustin. dial. 90, 2), wie ähnlich Plato mit Rücksicht auf die Verständnismöglichkeit der Schüler in Mythen gesprochen hat (Baltes 71f. 98).

d. Schulstreit. Besonders Philosophen setzen sich mit dem Christentum auseinander (PsClem. Rom. hom. 1, 10, 1; Tat. or. 24, 1; 26, 2; 40, 1). So steht I. in öffentlichem Lehrstreit mit heidnischen, gnostischen u. jüdischen Schulen. Mit dem Philosophen Kreszens führt er öffentliche Debatten (apol. 2, 3, 4f; Eus. h. e. 4, 16, 1) oder trägt zumindest gegen ihn polemische Einreden vor (A. J. Malherbe, Justin and Crescens: Christian teaching, Festschr. L. G. Lewis [Abilene 1981] 319/21; Osborn 9f). Die ‚Apologie' zeigt Stilelemente philosophischer Protreptik (Pellegrino 19/28). Zur Werbung für das eigene Lehrsystem gehört eine möglichst wirkungsvolle Abgrenzung gegenüber anderen Lehrsystemen (Iustin. dial. 2, 5; Gigon, Philosophie aO. [o. Sp. 807] 299), zB. der Stoa oder Akademie (Iustin. apol. 2, 7, 4; dial. 2/7). Dazu konnte etwa gehören, die Lehren der anderen Philosophen im Gegensatz zur eigenen Ethik für undurchführbar zu erklären (ebd. 10, 2; Philo Abr. 5f; Plut. non posse suav. vivi sec. Epic. 1/31, 1086C/1107C; adv. Colot. 1/3, 1107E. 1108F; Skarsaune, Proof 324f). I. pflegt den lange in der Philosophie eingebürgerten Stil der Polemik (Joly 94/104. 155/70), ohne über die auch bei Philosophen u. Rabbinen übliche Eristik hinauszugehen, wenn etwa Juden die Christen als ‚gottlose Sekte (Philosophenschule)' bezeichnen (Iustin. dial. 17, 1; vgl. apol. 2, 3, 2; dial. 2, 3; 35, 5; 80, 3). So wirft I. anderen die Anmaßung des Philosophentitels vor (apol. 2, 3, 2. 9, 1; dial. 5, 1; 7, 1; Philostr. vit. Apoll. 6, 13; Max. Tyr. 33, 2b/d; Gell. 1, 2, 6; 9, 2, 9; A.-M. Malingrey, ‚Philosophia' [Paris 1961] 112/4; ähnlich spricht I. den häretischen Schulen den Christennamen ab: apol. 1, 4, 7f; dial. 35, 6) oder bezichtigt sie der ‚Unwissenheit' (apol. 2, 3, 4. 6; dial. 5, 1; Joseph. c. Ap. 2, 3; vgl. ebd. 2, 37 u. Iustin. apol. 2, 3, 3). Gnostische Schulen schädigten durch unsittliche Gottesdienste den Ruf der Gesamtkirche (ebd. 1, 26, 6f; dial. 10, 1; *Frontos Rede gegen die Christen; Min. Fel. Oct. 9, 6; 31, 2), so wie etwa die Ausschweifungen mancher epikureischer Sekten die Philosophie Epikurs diskreditierten. Die Attacken gegen Kyniker (Iustin. apol. 2, 3; Friedländer 3, 262/6; Kreszens wolle der Menge gefallen: apol. 2, 3, 2. 13, 1; dial. 7, 1; Friedländer 3, 286/8) stellen diese in die Ecke der Sophisten, ein beliebter Schimpftitel (Iustin. dial. 129, 2; Philo vit. Moys. 2, 212). Die Ablehnung rhetorischer Finesse (Iustin. dial. 29, 2; 58, 1) entspricht dem Abgrenzungsverhalten der Philosophen

gegenüber den Rhetoren (Malingrey aO. 111f; Hahn 86/99). Dazu zählt das topische Hervorheben der rhetorischen Unfähigkeit der Apostel, die in Konkurrenz zur Kraft der Redekunst (Plat. Gorg. 456A) durch die Gotteskraft (1 Cor. 2, 4) wettgemacht wird (Iustin. apol. 1, 39, 3. 60, 11; apol. 2, 10, 8). Zwischen Juden u. Christen zeigt sich eine Auseinandersetzung wie zwischen verwandten Schulen: Die eine greift die andere unter Berufung auf deren Lehrtexte an. Diese aber kontert, daß sie sie zwar besitzen u. lesen, aber ihre eigenen Schriften nicht verstehen (ebd. 1, 31, 5. 36, 3. 49, 5; dial. 29, 2; 55, 3). Konkurrierende Schulen beanspruchen den Besitz der wahren Lehre u. Philosophie (ebd. 8, 3; 10, 1; Plat. resp. 7, 521C; Albin. introd. 6; Philo vit. Moys. 2, 212; somn. 1, 226; Epic. frg. 41 [155 Bignone]; Gell. 10, 22, 24). Ähnlich reklamieren die verschiedenen sich auf Plato berufenden Schulen Orthodoxie: den Besitz der authentischen Plato-Texte u. echten Lehre, während die anderen den Weg der rechten Schule verlassen haben (Iustin. dial. 8, 2; 9, 1; 13, 5; 25, 2; 39, 2; Numen. Apam. frg. 30 [92, 1 Leemans]; Orig. c. Cels. 6, 15f; 7, 32; Attic. frg. 5, 3 [56, 35/8 des Places]). Der Alters- u. Entlehnungsgedanke (s. u. Sp. 825/7) läßt sich als Polemik gegen den Raub geistigen Eigentums verstehen (Dörrie 2, 12/20. 236/46). Wenn I. manche Passagen des Timaios als Entlehnung aus Mose entlarvt (apol. 1, 59, 5. 60, 1), so behaupten entsprechend die Pythagoreer unter Hinweis auf den Timaios, Plato habe eine pythagoreische Schule besucht (Droge 59/65; J. Whittaker: ANRW 2, 36, 1 [1987] 119). Der Heide Numenius spricht von Plato als einem Mose in griechischem Gewand (frg. 10 [XIII Leemans]). – Die Identifizierung Tryphos mit R. Tarfon ist zwar widerlegt, aber I. kann durchaus mit jüdischen Philosophen gesprochen haben (dial. 80, 3; D. Trakatellis, Justin Martyr's Trypho: HarvTheolRev 79 [1986] 287/97), zumal die röm. Juden die Thora griechisch lasen (H. Wolff, Die Juden im antiken Rom: K. Rother [Hrsg.], Minderheiten im Mittelmeerraum [1989] 46; I. Kajanto, Minderheiten u. ihre Sprachen in der Hauptstadt Rom: Die Sprachen im Röm. Reich der Kaiserzeit = BonnJbbBeih. 40 [1980] 83/101) u. Trypho wie die meisten röm. Juden wohl kein Hebräisch konnte (A. B. Hulen, The dialogues with the Jews as sources for early Jewish argument against christianity: JournBiblLit 51 [1932] 63). Gesprächspartner im ‚Dialog' sind jedenfalls Rabbinenschüler, die I. von ihren Lehrern abbringen will (dial. 38, 2; 68, 7; 112, 4f; 137, 2), um sich ihnen selbst als Lehrer in christlicher Philosophie zu empfehlen (vgl. ebd. 50, 1 u. 94, 4). Hintergrund könnte ein Konkurrenzverhältnis zwischen seiner u. einer rabbin. Schule in Rom sein (EncJud[2] 11 [Jerusalem 1974] 1132; Lampe 61_{171}). Die Rabbinen untersagen Gespräche mit Christen (Iustin. dial. 38, 1; 112, 4), die religiöse Unruhe in die jüd. Gemeinde hineintragen. Dennoch gibt es in Rom u. andernorts Gespräche zwischen jüdischen u. christlichen bzw. heidnischen Lehrern (Clearch. frg. 6 Wehrli [s. o. Sp. 804]; H. J. Leon, The Jews of ancient Rome [Philadelphia 1960] 35f; A. Marmorstein, Studies in Jewish theology [London 1950] 76/80). Verläßt man das Bild eines streng in einen rabbin.-observanten u. einen hellenist.-liberalen Zweig geteilten Diasporajudentums zugunsten des aus dem ‚Dialog' erhobenen Bildes, so mühten sich verschiedene Schulrichtungen (Trypho als Vertreter einer jüd. Schulrichtung; Iustin. dial. 62, 3), die von allen unbestrittene Gültigkeit des Gesetzes unter mehr oder weniger starkem Rückgriff auf philosophische Lehrmeinungen zu begründen. So lassen sich die zahlreichen Anleihen I.' an halachisches (A. Lukyn-Williams, Justin Martyr [London 1930] XXIV/XXX; H. Goldfahn, Justinus Martyr u. die Agada: MonatsschrGeschWissJud 22 [1873] 49/60. 104/15. 145/53. 193/202. 257/69; A. Harnack, Judentum u. Judenchristentum in Justins Dialog mit Trypho = TU 39, 1 [1913] 47/92) u. hellenistisches Gedankengut erklären (E. R. Goodenough, Jewish symbols in the Greco-Roman period 1 [New York 1953] 43/53; D. T. Runia, Philo in early Christian literature [Assen 1993] 97/105). Der ‚Dialog' in seinem formalen Redewechsel entspricht der Unterrichtsmethode des rabbin. Lehrbetriebs, der wiederum Einfluß der griech. Schule erkennen läßt. Der Beth ha-Midrasch hatte die jüd. Traditionen (Iustin. dial. 38, 2; 41, 1; 42, 1) in einem Prozeß von Frage u. Antwort zwischen Lehrer u. Schüler zu überliefern u. auszulegen (ebd. 45, 1; 50, 1; 87, 1; 94, 4). Das höhere Thorastudium fand auch auf öffentlichen Plätzen statt (ebd. 1, 1). Wenn I. gezielt auf Aussprüche der Lehrer eingeht, dann reflektiert dies deren hohe Autorität im jüd. Schulbetrieb (Liebeschuetz aO. [o. Sp. 813]

896). Die Polemik gegen deren unergiebige Exegese (Iustin. dial. 112, 4; 120, 5) entspricht einem Leitmotiv der Bildungskritik: quae philosophia fuit, facta philologia est (Sen. ep. 108, 23; Epict. diss. 2, 19, 6; Porph. vit. Plot. 14 [74]; Iustin. apol. 2, 10, 8) u. greift innerjüdische Polemik auf (dial. 113, 2; Philo mut. nom. 60/2).

VI. Martyrium. Die I.-Akten (H. Musurillo [Hrsg.], The acts of the Christian martyrs [Oxford 1972] 42/60; zu den drei Rezensionen: G. Buschmann, Martyrium Polycarpi [1994] 211/8) bringen I.' Martyrium (Iren. haer. 1, 28, 1 [SC 264, 354/6]; Hippol. ref. 8, 16; Tert. adv. Val. 5, 1) nicht mit Kreszens in Verbindung, was für ihr Alter spricht. Wohl hat Kreszens (seit 154 in Rom) I. u. Tatian den Tod angedroht, aber Tatian schreibt nichts über einen Erfolg dieser Nachstellungen, denen er selbst entkam (or. 19, 1; vgl. Iustin. apol. 2, 3, 1). Gleichwohl konnte eine Interpolation der Kreszens-Passagen (ebd. 2, 3, 1/7. 11, 1/12, 2; Tat. or. 18, 2f; 19, 1f) im 4. Jh. durch Evagrius v. Ant. nicht glaubhaft gemacht werden (so R. Weijenborg, Die Berichte über Justin u. Crescens bei Tatian: Antonianum 47 [1972] 372/90). Erst Eusebius erschließt aus den genannten Schriften den Tod I.' durch Kreszens, weiß aber zumindest noch von einer zweiten Apologie vor seinem Martyrium (h. e. 4, 16). Daß Kreszenz in einer durch Verdächtigung der Lehren I.' hervorbrechenden Schulkonkurrenz im Hintergrund des Prozesses steht, ist nicht auszuschließen angesichts mancher Intrigen u. Denunziationen unter Philosophen (apol. 1, 26, 8; Act. Iustin. AB 2, 1/3). I.' Lehrtätigkeit spielt in seinem Prozeß eine Rolle (vgl. Mart. Polyc. 12, 2). Immer wieder kam es ‚der Lehrsätze wegen' (Iustin. apol. 1, 26, 7) zu Maßnahmen der Kaiser gegen Philosophen. In der heidn. Märtyrerliteratur des 1./2. Jh. spielt die Stilisierung des Gegensatzes von Philosoph u. Tyrann (dial. 9, 1) eine grundlegende Rolle (Ronconi aO. [o. Sp. 812] 1264/8; Hahn 188f). Wahrscheinlich wurden die authentischen Prozeßakten I.' für den liturgischen Gebrauch oder vom Schülerkreis aus doxographischem Interesse an den ultima verba des Lehrers überarbeitet (Bisbee 139). Unter dem Stadtpräfekten Rusticus wird I. wegen Opferverweigerung iJ. 165 (Chron. pasch. Ol. 236 [1, 482 Dindorf]) in Rom gegeißelt u. ‚an der bekannten Stelle' (Act. Iustin. AB 6, 1) enthauptet (ebd. AB 5, 1; B 5, 8). Seine Gebeine wurden von ‚einigen Gläubigen' zur Verehrung eingeholt (ebd. B 6, 2). Das spricht für seine Bekanntheit in der röm. Gemeinde u. steht in Zusammenhang einer kultischen Verehrung von Philosophen (Hahn 198/200).

C. Apologetik. I. Christentum als Philosophie. I.' *Apologetik zeigt reiche Bezüge zur jüd., aber auch heidn. Religionsverteidigung. Daß Judentum u. Christentum dem antiken Publikum als Philosophien dargestellt werden, hängt nur indirekt mit ihren distinkten, theoriefähigen Lehren zusammen. Der anderweitig zu beobachtende Versuch, Fachwissenschaft als Philosophie zu definieren u. so als sinnstiftenden Lebensinhalt zu erklären, verrät das hohe Prestige der Philosophie. Zudem mußte sich eine als ars vitae verstandene Philosophie, die sich platonisch am Endziel der Soteria, der Unsterblichkeit des wertvollsten Teils der Menschennatur, orientierte, in der Kaiserzeit mit dem Christentum berühren. Die religiöse Prägung des Mittelplatonismus (Iustin. dial. 1, 3. 6; 2, 1; Norris 8/32) wird deutlich am synonymen Gebrauch von φιλοσοφία u. εὐσέβεια (Iustin. apol. 1, 2, 1) u. seinen Lehrthemen: Schicksal der Seele nach dem Tod, Erschaffung der Welt, Vorsehung Gottes (ebd. 1, 44, 9; dial. 1, 3; 7, 2). Das Konzept des griech. AT als der wahren Philosophie (ebd. 8, 1f) entspringt der jüd.-hellenist. Religionsphilosophie, wobei das Judentum als in der Lehrtradition des Mose stehende Philosophenschule erscheint (M. Hengel, Judentum u. Hellenismus [1969] 295/7. 464/73). Für die jüd. Apologetik war Mose älter als die griech. Philosophen, die von ihm ihre Lehren entlehnten (Dörrie 2, 198/217. 488/505; Pilhofer 143/220). Das übernimmt I. (apol. 1, 23, 1. 44, 8/10; 59f; dial. 7, 1; Tat. or. 31/41; H.-I. Marrou, Art. Geschichtsphilosophie: o. Bd. 10, 764), der Mose u. die Propheten mit den Hauptattributen der griech. Weisen charakterisiert (Iustin. dial. 7, 1). Dies hat zu tun mit der kulturgeschichtlich ausgreifenden Konzeption mancher Mittelplatoniker, Plato stehe in der Diadoche barbarischer Weisheit, so daß die jüd. wie christl. Propaganda Platos Bildung auf Mose zurückführen konnte (Dörrie 2, 166/77. 425/53). Zugleich greift I. in gedanklicher Nähe zu Poseidonios, Antiochos u. Numenius die Selbstwertschätzung einer Philosophie auf, die auf dem Hintergrund widerstreitender u. doch auch teilweise übereinstimmen-

der Philosophenschulen ihre Einheit im göttlichen Ursprung der ältesten (Ur-) Philosophie sieht (dial. 2, 1f; Philo opif. m. 54; Plat. Tim. 47AB; Droge 68/72), die freilich geringeren Wertes ist als die einzig sichere u. nützliche Philosophie der atl. Propheten (Iustin. dial. 8, 1). Auch die Logos-spermatikos-Lehre (s. u. Sp. 835/7) mag sich der dogmatischen Schulphilosophie verdanken, die angesichts verschiedener Volksnomoi u. gegensätzlicher Philosophenlehren (Iustin. apol. 1, 4, 8. 7, 3; 2, 9, 3f; Joseph. c. Ap. 1, 1/46; Philo ebr. 193/205; quis rer. div. her. 248; Hermias irris. 1 [SC 388, 96]; Wyss aO. [o. Sp. 807] 203f) gegen den akademischen Skeptizismus ein harmonisierend-universalistisches Interesse verfolgt. Schon Aristoteles meint mit Blick auf den consensus philosophorum, die Teilwahrheiten bei anderen Philosophen fänden sich bei ihm in Synthese (O. Gigon, Die Erneuerung der Philosophie in der Zeit Ciceros: EntrFondHardt 3 [1955] 29), während I. die Einheit in den christl. Dogmen findet (apol. 1, 44, 9f; 2, 10, 3. 13, 1/3).

II. Philosoph u. Kaiser. Die ‚Apologie' ist trotz ihres Umfangs schwerlich nur eine fiktive Bittschrift, vielmehr eine ursprünglich wohl mit einem Exposé versehene privatrechtliche Petition im technischen Sinn an die kaiserliche Kanzlei a libellis. Ziel ist die Verbesserung der rechtlichen Stellung der Christen u. eine mit der amtlichen Veröffentlichung verbundene Breitenwirkung (apol. 2, 14, 1/15, 2); das erklärt den forensisch-apologetischen u. zugleich protreptisch-propagandistischen Charakter (W. Kinzig, Der ‚Sitz im Leben' der Apologie in der Alten Kirche: ZKG 100 [1989] 291/317). Die Absicht, die Herrscher zum wahren Philosophieren zu ermutigen, stellt die ‚Apologie' in die Tradition der philosophischen Protreptik (A. I. Guerra, The conversion of Marcus Aurelius and Justin Martyr: SecCent 9 [1992] 171/87). I. greift das von der jüd. Apologetik u. mittelplatonischen Staatslehre thematisierte Herrscherideal auf (R. Barraclough: ANRW 2, 21, 2 [1984] 487/91; G. L. Chesnut: ebd. 2, 16, 2 [1978] 1321/9; Holfelder 48/58; D. Kaufmann-Bühler, Art. Eusebeia: o. Bd. 6, 1042; P. Hadot, Art. Fürstenspiegel: o. Bd. 8, 613). Platos Wort über die Philosophenherrscher (Iustin. apol. 1, 3, 2f; Plat. resp. 5, 473CD) war eine Lieblingsmaxime des Antoninus Pius (Aur. Vict. Caes. 15, 3). Traditionell ist die Anknüpfung an Kaisertitulaturen bzw. inoffizielle Schmucktitel (Iustin. apol. 1, 1, 1. 2, 1f; Holfelder 59; Kaufmann-Bühler aO. 1002f) u. der Hinweis auf das elende Ende der Tyrannen (Iustin. apol. 1, 18, 1; Philo Flacc. 180/91; prov. 2, 31f; Plat. resp. 10, 615CD; Ael. frg. 74 [77 Domingo-Forasté]; Hyldahl 215/27). Daß religiöse Gemeinschaften auf den Kaiser einwirkten oder Philosophen an ihn appellierten, ist nicht ungewöhnlich (Steinmetz 84). Der bildungsoffene Antoninus (Iustin. apol. 1, 2, 2) ermutigte die Philosophen, so daß I. hoffen konnte, auf Gehör zu stoßen. Hinzu kam die Aufgabe der Philosophen als Kaiserratgeber; ein rechter Philosoph hatte mit seinem Herrscher zumindest in brieflichem Kontakt zu stehen (Hahn 183/8). Philosophen wurden gerne für Empfehlungsschreiben in Anspruch genommen (ebd. 153f), wobei die röm. Gemeinde in Verantwortung für die gesamte Christenheit, bes. für verfolgte u. gefangene Mitbrüder, stand (Ign. Rom. 2, 1; Iustin. apol. 1, 67, 6). Mit seinem Auftreten als Philosoph kann I. unbefangener mit dem Atheismus-Vorwurf umgehen, insofern man den Philosophen den theoretischen *Atheismus nachsah (ebd. 1, 6, 1). Im Recht auf Irrtum (ebd. 1, 8, 5) dürfte sich deren Abgrenzung gegenüber dem Staat widerspiegeln. Lehrfreiheit u. das Recht auf Parrhesie (dial. 7, 1; 125, 1; Athenag. leg. 11; Hahn 41f) sichern sie gegen vorschnelle Strafverfolgung. Man beurteilte eine Philosophie auch an ihrer Bewältigung des Todes. Philosophenschulen waren stolz auf die Todesverachtung ihrer Gründer u. Mitglieder (Friedländer 251/4). Der Hinweis auf die Standhaftigkeit von jüdischen Gläubigen, die auch angesichts tyrannischer Bedrohung (Joseph. c. Ap. 2, 277) lieber das Martyrium erlitten als sich gegen das Gesetz zu vergehen, ist traditionell (ebd. 1, 190/2; 2, 215/35; Philo: Eus. praep. ev. 8, 6, 9) u. wird von den Christen übernommen (Iustin. apol. 1, 8, 1f. 11, 1; Tat. or. 19, 1). Wenn I. dem Kaiser-Tyrann (dial. 9, 1) entgegenhält (apol. 1, 2, 4. 45, 6; Plat. apol. 30CD), daß ‚töten nicht schaden könne', so geht das auf den Vorstellungskomplex vom standhaften Philosophen angesichts der Drohungen des Tyrannen zurück (Th. Baumeister, ‚Anytos u. Meletos …': Platonismus u. Christentum, Festschr. H. Dörrie = JbAC ErgBd. 10 [1983] 58/63). Das entspricht der unbedingten Treue des Philosophen zur Wahrheit (Iustin. dial. 120, 6; 121, 2). *Galenos in Rom vergleicht die Christen mit Philosophen gerade

wegen ihrer Todesverachtung u. Askese (R. Walzer [Hrsg.], Galen on Jews and Christians [Oxford 1949] 15f).

III. Alterserweis u. Loyalität. Das Christentum gilt als barbarische Neuerung, als orientalische Superstitio (*Celsus). Dagegen stellt I. es als ‚westliche' Philosophenschule dar (R. L. Wilken, Toward a social interpretation of early Christian apologetics: ChurchHist 39 [1970] 437/58). Das politische Kalkül Roms war ohne das Orakelwesen nicht denkbar (Iustin. apol. 1, 44, 12. 31, 1f). So erklären sich die Ausführungen zu den atl. Prophetien (Guerra aO. 182/5), bes. zur Natan-Prophetie (Iustin. apol. 1, 32. 45, 3/5), die sich in Weissagungen über einen Weltherrscher aus dem Orient einfügt (H. Schwier, Tempel u. Tempelzerstörung [1989] 231/50). Auf dem Hintergrund einer kriegerischen Konkurrenz zwischen Jahwe u. Zeus bahnt sich mit dem militärischen Sieg Roms über Jerusalem (Iustin. dial. 45, 1; 42, 2; 110, 16) der optimistische Gedanke einer translatio imperii a Judaeis ad Romanos an (apol. 1, 32, 3; B. Seeberg, Die Geschichtstheologie Justins des Märtyrers: ZKG 58 [1939] 79), wenn sich auch im Ringen der Dämonen mit dem Logos eine andere Sicht andeutet, die auf Augustins Zwei-Staaten-Lehre vorausweist (Iustin. apol. 2, 6, 5/7, 2; Seeberg aO. 41/53). Die göttliche Providenz rüstet Israel durch die Propheten für die erste Ankunft Christi, die Ökumene durch das Römerreich für die Ausbreitung des Evangeliums zu: Geburt Christi im Reich (Iustin. apol. 1, 32, 3f. 63, 16); Kreuzsymbolik der Militärstandarten (ebd. 1, 55, 6; J. Vogt, Art. Constantinus d. Gr.: o. Bd. 3, 318/28); marginale röm. Schuld an der Kreuzigung Jesu (Iustin. apol. 1, 35, 6/8; dial. 17, 1; 32, 2; 93, 4; 103, 2). I. gibt Aussicht auf staatstragende Loyalität des jungen Christentums, dessen Alter die Logos-spermatikos-Lehre (apol. 1, 46, 1/3; Droge 65f; B. Studer, Der apologetische Ansatz zur Logos-Christologie Justins des Märtyrers: Kerygma u. Logos, Festschr. C. Andresen [1979] 435/48) u. die Alters- u. Entlehnungstheorie belegen (s. o. Sp. 819). Hinzu tritt die Nachäffungs-Theorie (zur Homogenität der drei Argumente A. Bender, Die natürliche Gotteserkenntnis bei Laktanz u. seinen apologetischen Vorgängern [1983] 98/115; Pilhofer 235/52). Auch das Anprangern heidnischer Kultsitten als Nachahmungen christlicher Schriftworte (Iustin. apol. 1, 21f. 62. 64; Andresen, Logos 355f) u. die Behauptung, Dämonen versuchten durch Nachäffung von biblisch-christlichen Wunderzeichen Verwirrung zu stiften (Iustin. apol. 1, 54; dial. 69, 1/3; Philo migr. Abr. 83), ist prinzipiell nicht neu. Die Heiden hielten den Juden vor, sie könnten heidnische Mythen nicht befehden, da sich ähnliche bei ihnen fänden (Philo conf. ling. 2/4), wie nun Trypho den Christen ihr griechisches Mythologisieren vorwirft (Iustin. dial. 67, 2f) u. Josephus seine Wunderberichte oder jüdische Einrichtungen unter Berufung auf Ähnliches bei den Heiden zu stützen sucht (ant. Iud. 1, 73. 104/8; 2, 347f). Unbeschadet heidnischer Parallelen ist die Wahrheit Christi die einzige, durch ihre (Alters-) Autorität begründete, aber des Beweises letztlich nicht bedürfende (Iustin. dial. 6, 1; 7, 1f) Wahrheit (apol. 1, 23, 1); jeder Synkretismus ist I. fremd. I. stellt in der Linie mittelplatonischer Staatsloyalität die Monarchie nicht in Frage, gleichwohl ist er beeindruckt von der Martyriumsbereitschaft der Stoiker angesichts ihrer staatskritischen autonomen Ethik (M. Pohlenz, Die Stoa 1^2 [1959] 282/7); er nennt Musonius u. Heraklit (Iustin. apol. 2, 8, 1; zu dessen Asebieprozeß [apol. 1, 46, 3] PsHeraclit. ep. 4). Wenn dem Mittelplatonismus daran lag, das für ein Funktionieren der Gesellschaft unerläßliche Werte- u. Autoritätsbewußtsein zu sichern (Iustin. apol. 2, 7, 7. 9, 1; dial. 1, 5), zugleich die vaterländische Götterreligion gegen die areligiösen Tendenzen philosophischer Lehren zu schützen (Waszink, Platonismus 146f), so stellt sich I. auf die Seite des Vaterlandes gegen die gottlosen Sekten, indem er religiöse Grundvorstellungen wie Offenbarung, Vorsehung u. Vergeltung verteidigt. Die Frage nach dem Volks- u. Staatsnutzen einer Schule u. ihrer Philosophie wird in polemischer Abgrenzung gegen die Epikureer zum Topos philosophischer Selbstrechtfertigung (apol. 1, 12, 1; Philo quod det. pot. insid. 135; Gell. 10, 22, 24; Diog. Oen. frg. 2 [3, 1/3 Chilton]; Philostr. vit. Apoll. 8, 7, 7; Friedländer 256/62). In diesem Sinn setzt I. den Gedanken staatspolitisch ein, daß man Unrecht vor Gott nicht verbergen kann u. so vor jeder Sünde zurückschreckt (apol. 1, 12, 1/3 greift 10, 6 auf; Plat. resp. 2, 365CD; Xen. mem. 1, 4, 17/9; Attic. frg. 3 [47, 31/42 des Places]; Diog. L. 1, 36; Philo spec. leg. 1, 330; mut. nom. 217; gig. 47; Jos. 48; vit. Moys. 1, 55; conf. ling. 120; Joseph. c. Ap. 2, 160). Die In-

kriminierung des nomen christianum in der christenfeindlichen Öffentlichkeit führt zu seiner opportunistisch-politischen Deutung: οἱ χρηστοί = brave Patrioten (Iustin. apol. 1, 4, 1. 5 u. 3, 2f; A. Dihle, Art. Gerechtigkeit: o. Bd. 10, 323). Die Christen beten für den Kaiser (Iustin. apol. 1, 17, 3; vgl. Ael. Aristid. or. 26 [14], 109) u. die ganze Menschheit (Iustin. apol. 1, 65, 1; dial. 133, 6) ähnlich dem jüd. Opfer für Kaiser (Joseph. b. Iud. 2, 197; c. Ap. 2, 77; Philo leg. ad Gai. 356f) u. Menschengeschlecht (spec. leg. 1, 97. 168. 190; 2, 167; vit. Moys. 1, 149; Joseph. c. Ap. 2, 196).

IV. Verschiedene Themen. I.' selbstbewußte Darstellung seiner Religion entspricht dem Wissenschafts- u. Weisheitsanspruch der jüd. Religionsphilosophie (Philo plant. 27). Wie die Juden gibt es Christen auf der ganzen Welt (Iustin. dial. 117, 4f; Schürer 3, 167), die, nach Vorstellung der Juden ihretwegen erschaffen (4 Esr. 6, 55. 59; 7, 11; Apc. Bar. syr. 15, 7; 21, 24), um der (künftigen) Christen willen fortbesteht (Iustin. apol. 1, 28, 2. 45, 1; 2, 7, 1; dial. 32, 3; 39, 2). I. beansprucht das im Mittelplatonismus lebendige stoische Ideal des Weisen (ebd. 30, 2; 32, 5; 118, 3; 123, 4) u. reklamiert die Weisen der Welt bei Heiden u. Juden als eigentliche Christen (apol. 1, 7, 3. 46, 3f; Min. Fel. Oct. 20, 1; vgl. bMegillah 13a). Ähnlich der jüd. Apologetik betont I. die strengere Sittlichkeit im Vergleich zu den Heiden; die panegyrische Zusammenstellung der eigenen Gesetze u. Ethik dient dem Nachweis der Philanthropie u. *Humanität (Joseph. c. Ap. 2, 145/50; Geffcken, Apol. XXIV). Hauptbeweis für die Superiorität Jesu über die heidn. Göttersöhne ist die dämonenbesiegende (Iustin. apol. 2, 6, 5f; dial. 30, 2f; 83, 4; 85, 2; der *Exorzismus war wohl bereits auf jüdischer Seite apologetischer Topos für Jahwe [dial. 85, 3; J. Maier, Art. Geister: o. Bd. 9, 636]) u. sittlich umwandelnde Wirkung, der Erfolg seiner Lehre (Iustin. apol. 1, 14/6), wie man ja auch hinwies auf den *Fortschritt im Übergang von der vorröm. Zeit zur kapitolinisch-röm. Herrschaft (Ael. Aristid. or. 26 [14], 103/7) u. eine Vorstellung von Zeitenwende evozierte; hier beginnt die Auseinandersetzung zwischen kaiserzeitlichem Rom-Mythos u. christlicher Zeitrechnung (‚die vor Christus Geborenen': Iustin. apol. 2, 10, 4). Die Polemik gegen anthropomorphen Polytheismus u. die mythischen Fabeleien der Griechen (ebd. 1, 26, 1/5. 54, 1/4; dial. 67, 2) greift auf antike Religionskritik zurück, die jüd. Apologetik (Joseph. c. Ap. 2, 236/54; Philo spec. leg. 1, 28f) u. Philosophenschule an I. vermittelt haben (Geffcken, Apol. XVI/XXXIII; E. Peterson, Theologische Traktate [1951] 62/4; Bardy, Apologetik aO. [o. Sp. 806] 533/5). Die Argumente gegen die von Menschen geformten Götterbilder (Iustin. apol. 1, 9; Philo aetern. 10; post. Cain. 166; spec. leg. 1, 22; Plut. tranqu. an. 19, 477C) sind sämtlich traditionell (Bardy aO. 533/5; H. Funke, Art. Götterbild: o. Bd. 11, 745/52. 768/71). Das Motiv der Kinderopfer (Iustin. dial. 19, 6; 133, 1; Jub. 1, 11) stammt aus der antijüd. Polemik (Th. Hopfner, Die Judenfrage bei Griechen u. Römern = AbhDtAkadPrag 8 [1943] 56/8), war auch Gegenstand religionsgeschichtlicher Untersuchungen (A. Henrichs, Die Phoinikika des Lollianos [1972] 31/7). Die immateriellen Opfer der Christen behandelt I. in Übereinstimmung mit hermetischen Formulierungen (apol. 1, 10, 1. 13, 1f; dial. 118, 2; R. McL. Wilson, Art. Hermetik: o. Bd. 14, 798). Schon die jüd. Apologetik kannte einen vergeistigten Opferbegriff (Iustin. dial. 117, 2. 4; vgl. apol. 1, 65, 3 u. Philo plant. 126. 129. 135). Gott nimmt keine materiellen Opfer an (ebd. 108), auch wenn er sie wegen der Sünden der Israeliten anordnete (Iustin. dial. 22, 1. 11). Philo erlaubt den Opferdienst allein im Jerusalemer Tempel (spec. leg. 1, 67f), I. nützt dies angesichts der Zerstörung des Tempels apologetisch aus (dial. 40, 5; 46, 2). Bereits in der Auseinandersetzung zwischen Apion u. Josephus wird die durch die Propheten angekündigte (b. Iud. 6, 109f; 6, 311) Zerstörung *Jerusalems thematisiert (c. Ap. 2, 125; Iustin. apol. 1, 47). Erst Mose hat die Observanzen eingeführt, u. zwar wegen des Abfalls der Juden zum Götzendienst (dial. 44, 2; 46, 5f; 67, 8; 92, 4; Strab. 16, 2, 37; Skarsaune, Proof 313/23), wie Gott den Heiden die Verehrung von Sonne u. Mond erlaubte, damit sie nicht Menschenwerke anbeteten (Iustin. dial. 55, 1; 121, 2; Philo spec. leg. 1, 17; decal. 66). Mit seiner Polemik gegen Sabbat, *Beschneidung u. Enthaltung von Schweinefleisch greift I. heidnische Vorwürfe auf (A. Bludau, Die Juden Roms im 1. christl. Jh.: Katholik 3, 27 [1903] 209/17). Er setzt die naturrechtliche u. anthropozentrische Argumentation der Stoa gegen Beschneidung (Iustin. dial. 19, 3; 23, 5; 29, 3; Philo quaest. in Gen. 3, 47), Speisebeschränkungen (Iustin.

dial. 20, 2f; 29, 3; Philo spec. leg. 4, 100f; quaest. in Gen. 2, 58) u. Sabbatfeier (Iustin. dial. 23, 3) ein. Er spricht von zwei Beschneidungen (ebd. 28, 4), von der fleischlichen aus Herzenshärte (ebd. 16, 1; Philo spec. leg. 1, 304f; quaest. in Gen. 3, 46). Obwohl auch andere Völker sich beschneiden (Iustin. dial. 28, 4; Joseph. c. Ap. 2, 141f; Philo spec. leg. 1, 2; quaest. in Gen. 3, 48), sieht I. in der Beschneidung ein Unterscheidungsmerkmal der Juden (dial. 16, 2; Joseph. ant. Iud. 1, 192; Heinemann 178). Viele heidn. Vorwürfe gegen die Juden (Joseph. c. Ap. 2, 145/8) treffen auch die Christen: Ungebildetheit (Iustin. apol. 1, 60, 11; 2, 10, 8); Menschenfeindlichkeit (ebd. 1, 15, 9). Zauberei warf man *Jesus (ebd. 1, 30, 1; dial. 69, 7) wie schon Mose vor (Philo: Eus. praep. ev. 8, 6, 2). I. spricht vom Ende der Prophetie in Israel (dial. 82, 1) wie Plutarch über den Niedergang der Orakelprophetie (def. orac. 4, 411E). Auf die heidn. *Atheismus-Anklage antwortet I. traditionell mit dem Hinweis auf die Verehrung des einzigen u. wahren Gottes u. den überlegenen Gottesdienst (apol. 1, 6; 13; Joseph. c. Ap. 2, 65/82; schon Xen. mem. 1, 1, 2; G. F. Moore, Judaism in the 1st cent. of the Christian era 1 [Cambridge 1962] 357/65). Der *Chiliasmus mit seiner Vision des Tierfriedens (Iustin. dial. 80, 5/81, 2; apol. 1, 11), die mit dem stoisch-platonischen Schöpfungsoptimismus zu tun haben dürfte, kann durchaus an zeitgenössische Zukunftserwartungen (Philo praem. 79/172; E. Norden, Die Geburt des Kindes [1924] 51f) u. Städte-Verherrlichungen anknüpfen (Lucian. ver. hist. 2, 11/3; U. Sinn, Das himmlische Jerusalem in Apk. 21,1-22,5 im Kontext biblisch-jüdischer Tradition u. antiken Städtebaus [1996]). Der *Jerusalem-Mythos ist als Kontroverse um das abrahamitische Verheißungsland im Kontext der jüd. Restitutionshoffnung nach den verlorenen jüd. Kriegen zu sehen (S. Heid, Chiliasmus u. Antichrist-Mythos = Hereditas 6 [1993]), steht aber auch in gewisser Konkurrenz zum Rom-Mythos (Ael. Aristid. or. 26 [14], 8. 79/83. 94).

D. Lehrthemen. I. Theologie. a. Transzendenz. Zentralpunkt mittelplatonischer Gotteslehre ist der auf der Ausschließlichkeit von Sein u. Werden aufgebaute Transzendenzgedanke u. damit die Frage der Vermittlung zwischen Gott u. Welt (Schöpfung u. Vorsehung) u. der Möglichkeit der Erkenntnis des ganz anderen (Iustin. dial. 4, 1; Plat. resp. 6, 509B), überhimmlischen (Iustin. dial. 56, 1; 60, 2; Plat. Phaedr. 247C; Albin. didasc. 28), höchsten (Iustin. dial. 32, 3; Philo decal. 65; Apul. Plat. 1, 12; PsAristot. mund. 6) Gottes (Iustin. dial. 3/5). Numenius spricht vom unbekannten Gott der Juden, inkommensurabel u. Vater aller Götter (frg. 34 Leemans; Iustin. apol. 1, 22, 1 u. Philo spec. leg. 2, 165: ‚Vater der Götter u. Menschen'; Iustin. dial. 55, 1 u. Philo spec. leg. 1, 20: ‚Gott der Götter'). Das Bekenntnis zu diesem einen Gott bringt eine Reihe mittelplatonischer Negativ-Epitheta mit sich: ἀγέννητος u. ἄφθαρτος, ἀπαθής, ἄρρητος u. ἀνωνόμαστος, ἀνενδεής, die bereits Philo aufgreift u. I. gegen den heidn. Polytheismus wendet (D. W. Palmer, Atheism, apologetic, and negative theology in the Greek apologists of the 2nd cent.: VigChr 37 [1983] 234/59). Die Begründung der Namenlosigkeit Gottes mit der Priorität des Allvaters weist auf die Hermetik (Iustin. apol. 2, 6, 1; Corp. Herm. 5, 10 [1, 64 Nock / Festugière]; Ascl. 20; Sext. sent. 28; Unbekanntes altgnost. Werk 275 [GCS Kopt.-gnost. Schr. 366, 33f]). Namenlosigkeit (Iustin. apol. 1, 10, 1. 61, 11) schließt viele Namen Gottes in Würdigung seiner Taten nicht aus (Philo somn. 1, 230f; mut. nom. 11/3; leg. ad Gai. 6; Diog. L. 7, 147; PsAristot. mund. 7); sie sind nur Titel, nicht Wesensbezeichnungen (Iustin. apol. 2, 6, 1f; Albin. didasc. 6). ‚Vater' u. ‚Schöpfer' lassen also nicht auf zwei Götter schließen, wie andererseits eine Abgrenzung gegen den Modalismus erkennbar wird (Iustin. apol. 2, 6, 3). I. lehrt mit Philo gegen die Stoa: Gott ist ohne räumliche Bewegung, aber lokalisierbar (dial. 56, 1; 127, 2; Max. Tyr. 11, 10 c/g; Goodenough 125/7). Er vertritt die Allmöglichkeit Gottes (dial. 84, 4; Philo virt. 26; opif. m. 46; Abr. 112. 268; Attic. frg. 4 [53, 67/90 des Places]; bzgl. der Auferstehung der Leiber Iustin. apol. 1, 18, 6; 19, 6; 1 Clem. 27, 2; Apc. Petr. 4) gegen den philosophischen Gottesbegriff (Plut. cons. ad Apoll. 26, 115A; Chrysipp. frg. 1183 [SVF 2, 340]; Hyldahl 206f), wobei besonders für die Stoa Gott der Naturnotwendigkeit unterworfen ist (Iustin. apol. 1, 19, 5; vgl. Orig. c. Cels. 4, 3f; Andresen, Logos 92/4). – Philosophie definiert sich als Wissen über Gott u. Schau Gottes (Iustin. dial. 1, 3; 3, 4; Albin. didasc. 1). Gott ist erkennbar, freilich nur schwer (Iustin. apol. 2, 10, 6; Plat. Tim. 28C; Apul. Plat. 1, 5; Albin. didasc. 27; Joseph. c. Ap. 2, 224; Andresen, Logos 347/

50). Das platonische Erlösungsideal der *Gottesschau knüpft an eine Verwandtschaft (συγγένεια) der Seele mit dem Göttlichen u. die damit gegebene Erkenntnis der Existenz Gottes u. das Verlangen nach ihm an (Iustin. dial. 4, 1f. 7), wobei I. eine christologische Zentrierung der natürlichen Gotteserkenntnis gelingt, insofern die συγγένεια in den Wahrheitskeimen des säenden Logos begründet liegt (apol. 2, 13, 3; Waszink, Bemerkungen 385f; u. Sp. 836f) u. die sog. angeborene Gottesvorstellung (Iustin. apol. 2, 6, 3; dial. 4, 7; Cic. nat. deor. 1, 43; Plut. Is. et Os. 52, 372E) vom Logos ‚eingepflanzt' ist (Iustin. apol. 2, 13, 5). ‚Ungezeugt' ist allein Gott (dial. 5, 4), nicht die Seele, die nicht präexistent Gott schaut u. daher nicht kraft ihrer Natur ihr Verlangen nach Gott erfüllen kann (ebd. 4, 7/5, 1; Bourgeois 134/45). Dies verschärft den Transzendenzgedanken, da die Gotteserkenntnis der Selbstoffenbarung Gottes durch das göttliche Pneuma bedarf (Iustin. dial. 4, 1; Philo Abr. 80; fug. et inv. 164; mut. nom. 8), wie etwa die atl. Propheten nur in diesem heilig-göttlichen Logos-Pneuma die wahre Philosophie lehren konnten (Iustin. apol. 1, 33, 5. 9; dial. 7, 1; Philo spec. leg. 1, 41/3). Dabei kann I. im Trend einer offenbarungsempfänglichen Zeit die Achtung der Heiden gegenüber prophetischer Inspiration voraussetzen, in der sich die Pronoia Gottes für die Welt ausdrückt (dial. 1, 3; Xen. mem. 1, 4, 15; 4, 3, 12; Ael. Aristid. or. 23, 1, 3). Gott ist für I. nur biblisch denk- u. vermittelbar, aber im Platonismus findet er das dominierende Lehrsystem, mit dessen Gottesbegriff er die Angemessenheit theologischer Meinungen beurteilt. So entscheidet er die Frage, ob auf dem Gottesberg ein Engel oder Gott zu Mose gesprochen habe, anhand des Transzendenzaxioms (Iustin. dial. 59f; apol. 1, 63; Philo vit. Moys. 1, 66). So sind die ewige Gleichheit Gottes u. seine gleichbleibende Gerechtigkeit Ausgangspunkt seiner Gesetzesinterpretation hinsichtlich der Zeitbedingtheit der Ritualgesetze (Iustin. dial. 23, 1f; 30, 1; 92, 5; vgl. apol. 2, 9, 3; P. J. Donahue, Jewish-Christian controversy in the 2nd cent., Diss. Yale-Univ. New Haven [1973] 150/73). Vom mittelplatonischen Transzendenzbegriff ist auch die Geburt des Logos aus der Jungfrau durch den Zeugungsakt der Kraft Gottes geprägt in Opposition zu den Liebesgeschichten des göttlichen Zeus (Andresen, Logos 318f). Der Logos als ‚erste Zeugung' des Vaters (Iustin. apol. 1, 21, 1) soll scheinbar weitere Zeugungen Gottes (etwa der Engel) offenhalten angesichts des Zeugungsverhaltens des Zeus, des ‚Hauptes u. Zeugers aller (Götter)' (ebd. 1, 21, 5). – Religiöse Observanzen u. Opfer dienen allein der eigenen Frömmigkeit (dial. 19, 6/20, 1; 27, 4; 46, 5; Heinemann 46. 52f). I. lehnt materielle Opfer ab, da der alles spendende Gott im Gegensatz zu den Dämonen (apol. 2, 5, 4; Plut. def. orac. 13, 417B) nichts nötig hat (Iustin. apol. 1, 10, 1; dial. 22, 1. 11; 23, 2; 67, 8; Apul. Plat. 1, 5; Philo virt. 9; spec. leg. 1, 271; mut. nom. 28; Clem. Alex. strom. 6, 39, 3; Apollon. Tyan.: Eus. praep. ev. 4, 13) u. Tiere den Menschen zur Nahrung dienen sollen (Iustin. apol. 1, 13, 1; Porph. abst. 3, 20; Clem. Alex. strom. 6, 40, 2; Orig. c. Cels. 4, 78f). Gott bedarf auch keiner Tempel (Iustin. dial. 22, 11; Philo cherub. 100; anders 2 Macc. 14, 35). Tugendleben, Gebete u. Dankgesänge sind die beste Opfergabe (Iustin. apol. 1, 10, 1. 13, 1f. 65, 1/3; dial. 117, 5; Philo sacr. Abel. et Cain. 73; spec. leg. 1, 271f. 290; plant. 126).

b. Vorsehung. Determinismus (Stoa) u. Deismus (Epikur) heben Sittlichkeit auf (Iustin. apol. 1, 28, 3f; 2, 9, 1f; dial. 1, 4f). Besonders die Epikureer leugneten die Vorsehung (Plat. leg. 10, 885B. 899D; Philo conf. ling. 114), u. a. mit dem Hinweis auf den frühen Tod der Gerechten (Iustin. apol. 2, 7, 3; H. A. Fischel, Rabbinic literature and Greco-Roman philosophy [Leiden 1973] 35/50). Damit standen auch Sinn u. Nutzen des *Gebetes auf dem Spiel (Iustin. dial. 1, 4; J. Pépin, De la philosophie ancienne à la théologie patristique [London 1986] X). Um das Böse nicht auf Gott zurückführen zu müssen (Iustin. apol. 1, 6, 1. 8, 2; Philo conf. ling. 161. 180), kennt I. die mittelplatonische Lehre einer dreifachen Vorsehung (apol. 2, 5; dial. 1, 3f; Dillon 323/6). Sie wird vornehmlich von Gott ausgeübt, über den Bereich des Menschlichen u. Irdischen aber an die himmelsbewohnenden Götter (bei I.: Engel) delegiert, denen jeweils die Dämonen untergeordnet sind. Philo macht die Engel, I. die Dämonen für ungerechtes Leid verantwortlich (apol. 2, 7, 2/4; Philo conf. ling. 180f; fug. et inv. 66f), während die Stoa die Lösung im Fatum sieht, das I. mit den sich aus der Skepsis des Karneades speisenden Argumenten des Mittelplatonismus ablehnt (Philo quod deus imm. 47f; Koch 282f), um die christl. Über-

zeugung von der Willensfreiheit mittels der schulplatonischen Lehre vom bedingten Schicksal zu verteidigen: Der Mensch ist frei in seinen Entscheidungen, aber die Folgen seiner Handlungen sind nach ,unverbrüchlichem Schicksal' vorbestimmt (Iustin. apol. 1, 43f; 2, 7; dial. 102, 3f; Holfelder 61f; H. O. Schröder, Art. Fatum: o. Bd. 7, 586f); hier fügt sich die christl. Lehre vom Endgericht nahtlos an. Damit ist auch das Problem gelöst, wie Prophetie u. freier Wille übereinkommen (Iustin. apol. 1, 43, 1. 44, 11; dial. 141, 2; Max. Tyr. 13, 2): Göttliches Vorauswissen u. Mantik umgreifen nur die vorbestimmten Konsequenzen der freien menschlichen Entscheidungen. I. spricht in enger Anlehnung an Platos Er-Mythos (vgl. Plut. quaest. conv. 9, 5, 2, 740D; Dillon 209) von τιμωρίαι u. κολάσεις bzw. ἀγαθαὶ ἀμοιβαί (Iustin. apol. 1, 43, 2; δίκαι u. τιμωρίαι bzw. εὐεργεσίαι: Plat. resp. 10, 616AB) je nach der Wahl der Lebensform, wie es die Propheten gelehrt hätten (Iustin. apol. 1, 44, 11; vgl. Prophet im Er-Mythos). Plato spricht von den Dämonen als den Vollstreckern der Wahl der Lebensform (resp. 10, 620DE), wie I. im selben Zusammenhang von bösen Dämonen, die zB. die Christusbekenner dem Todesschicksal ausliefern (apol. 1, 44, 12). Wie eng I. hier an die philosophische Anthropologie anknüpft, zeigt der synonyme Gebrauch des platonischen μετατίθεσθαι u. des biblischen μετανοεῖν, so daß auch die Metanoia der Taufe in den Kontext der philosophischen Lehre der Willensfreiheit gestellt wird (ebd. 1, 61, 10; Holfelder 60/6).

II. Kosmologie. I. unterscheidet nicht wie Numenius zwischen einem völlig transzendenten ersten u. einem aktiven demiurgischen zweiten Gott. Sein ,erster (d. h. ungezeugter) Gott' ist der Demiurg des Timaios (Iustin. apol. 1, 60, 5; Attic. frg. 28 [77, 7f des Places]; PsPlut. fat. 9,573BC). Der mittelplatonische Monotheismus zielt auf göttliche Monarchie: Allein Gottes Wille regiert (Iustin. dial. 61, 1; Albin. didasc. 10). Das betrifft das gesamte Schöpfungswerk (Iustin. dial. 88, 5; Bourgeois 97/9), aber auch Sein u. Tun des Logos sind dem Willen Gottes unterworfen (Iustin. apol. 1, 63, 10; dial. 85, 1. 4). Die Schöpfungslehre ist ein ausgesprochen mittelplatonischer, gegen die Stoa gerichteter Traktat, zugleich Gegenstand der höheren Thoraschulung. So distanziert sich I. von der stoischen Theorie einer zyklischen Auflösung u. Neuentstehung der Kosmos-Gottheit (apol. 1, 20, 2; 2, 7, 3. 8f; SVF 2, 1049/60) mit dem mittelplatonischen Argument, eine Vermischung mit den Wechselfällen des Irdischen sei eines transzendenten Gottes unwürdig (Iustin. apol. 1, 19, 5; 20, 2f; PsAristot. mund. 6; Plut. princ. inerud. 5, 781F). Für Philo u. den Mittelplatonismus hebt die Leugnung der Erschaffenheit der Welt die Vorsehung u. damit die Gottesverehrung auf (Baltes 51/3). Dagegen stellt sich das Bekenntnis zu Gott als Schöpfer u. Vater (Iustin. apol. 1, 8, 2. 63, 11; 2, 10, 6; Philo opif. m. 7; spec. leg. 3, 189; post. Cain. 175; Abr. 9. 58; Plat. Tim. 28C; Diog. L. 7, 147; Plut. Platon. quaest. 4, 1000E). I. knüpft an die umfassende Rezeption philosophischer Kosmologie bei Philo an, der Gen. 1, 1f mit der mittelplatonischen Timaiosexegese verbindet unter Hinweis auf die Priorität Mosis vor Plato (Iustin. apol. 1, 10, 2. 20, 4. 59, 1/5; H.-F. Weiss, Untersuchungen zur Kosmologie des hellenist. u. paläst. Judentums [1966]): Schöpfung (ποίησις; δημιουργία) des weder ewigen noch präexistenten (Iustin. dial. 5, 1f) Kosmos im Anfang (apol. 1, 67, 8; Philo opif. m. 26f. 35) aus vorliegender (Plut. epit. an. procr. 5, 1014B), gestaltloser Materie (apol. 1, 59). Damit bringt I. als erster christl. Theologe den biblischen Schöpfungsbericht mit dem Weltbildungsmythos des Timaios in Parallele, wobei er im Schulstreit um Tim. für eine wörtliche Auslegung plädiert (Baltes 32/63. 86/94; G. May, Schöpfung aus dem Nichts [1978] 122/35): Ewigkeit der Materie (oder nur Vorgegebenheit im Moment der Schöpfung des Kosmos? J. J. Ayán Calvo, Antropología de San Justino [Santiago de Compostela 1988] 46/51), aber reale Geschaffenheit u. Vergänglichkeit der Welt (Iustin. dial. 5, 2; Koch 270f; Andresen, Justin 163f), die allein aufgrund des Erhaltungswillens Gottes fortbesteht (Iustin. dial. 5, 4; Plat. Tim. 41AB; Attic. frg. 4 [52, 64/54, 109 des Places]; Philo decal. 58); die Unklarheit über eine creatio ex nihilo verdankt sich dem mittelplatonischen Transzendenzgedanken mit seinem dualistischen, die Absolutheit der Macht Gottes einschränkenden Zug (s. u. Sp. 842f), ohne daß I. davon abrückte, einzig Gott sei ungezeugt u. wirklich allmächtig. So zeigt das ganze Gefälle seines Denkens, daß er sich von den ontologischen Voraussetzungen des platonischen Weltbildungsmodells gelöst hat. Die Schöpfungs-, d. h. Weltbildungstat, Gottes liegt in seiner

Güte u. Menschenfreundlichkeit begründet (Iustin. apol. 1, 10, 1f. 16, 7; dial. 101, 2) entsprechend der mittelplatonischen Hauptlehre von der Güte des Weltschöpfers. Andererseits verbindet I. nicht wie manche Platoniker den Ursprung des Bösen mit der Materie. Damit stellt er sich gegen Markion u. die Gnosis in die philosophische Tradition eines theologisch begründeten Weltoptimismus (Osborn 45f). Die Schöpfung ‚um der Menschen willen' (Iustin. apol. 1, 10, 2; 2, 4, 2. 5, 2; dial. 41, 1) gründet im stoischen Anthropozentrismus. Die stoische Weltbrand-Lehre wird nach Philo von Mose abgelehnt (quis rer. div. her. 228), I. greift den *Ekpyrosis-Begriff unter Berufung auf Mose auf (apol. 1, 60, 8), nun aber verstanden als Endgericht über die Gottlosen (ebd. 1, 57, 1; 2, 8, 3/9, 1; Act. Iustin. AB 5, 2; Apc. Petr. 5f; G. Bardy, S. Justin et la philosophie stoïcienne: RechScRel 13 [1923] 498f; Spanneut 357/9).

III. Logoslehre. Nach mittelplatonischer Lehre kann der Schöpfer u. Vater des All nicht das Überhimmlische verlassen, um in einem kleinen Winkel der Erde zu erscheinen (Iustin. dial. 56, 1; 60, 2; 127, 2f; Philo quaest. in Ex. 2, 45; PsAristot. mund. 6; Goodenough 124/7; R. Mortley, Art. Gnosis I: o. Bd. 11, 530). Deshalb muß der Logos-Sohn in den atl. Theophanien erschienen sein. Er, dessen Titel sich nach der stoischen Vielnamigkeit weitgehend auf die jüd. Religionsphilosophie zurückführen läßt (Goodenough 168/73), erscheint als Mittler zwischen jenseitigem Gott u. empirischer Welt stets neu auf Erden (Iustin. dial. 58, 3; Bourgeois 109/16; Andresen, Logos 311. 335), zum einen als Dynamis, zum anderen als inkarnierter Logos (ebd. 321). Dieses Konzept berührt sich mit den Engellogosphanien Philos (Heinisch 143/6; kritisch Skarsaune, Proof 409/24). Gott bedient sich etwa dreier Engelwesen, um bei Mamre mit Abraham zu reden; sie aßen nur scheinbar (Iustin. dial. 57, 1f; Philo Abr. 116/8; Joseph. ant. Iud. 1, 197). Die mittelplatonische Lehre, daß es nur eine Ursache, also einen Ungezeugten, geben darf (Iustin. dial. 5, 5f), führt so zur subordinatianischen Engel-Christologie (ebd. 56, 4; 58, 3; 60, 2f; 126, 5). Freilich korrigiert I. die philosophisch-philonische Deutung der Zeugung des Logos mittels des Emanationsgedankens in ihrem modalistischen Zuschnitt auf die Personalität des zweiten Gottes hin (apol. 1, 63, 15; dial. 61, 2; 128, 2/4; vgl. Tat. or. 5, 1f; Goodenough 147/53; H. J. Krämer, Der Ursprung der Geistesmetaphysik [Amsterdam 1964] 322_{486}), die christl. Tradition um den Begriff des ἕτερος ἀριθμῷ (= verschieden in der Person; Iustin. dial. 56, 11; 62, 2; 129, 1. 4; vgl. Philo mut. nom. 200) ergänzend (A. F. Segal, Two powers in heaven [Leiden 1977] 221/5). Anders als die (anderen) Engel ist der Logos allein von Gott als sein erstgeborener Sohn ausgezeichnet (Iustin. apol. 1, 23, 2; 2, 6, 3; Goodenough 155/9). I.' Monotheismus prägt sich wie bei Philo in der Wesenseinheit des Logos mit Gott aus (I. übernimmt die Unterscheidung zwischen ὁ θεός u. θεός [= ὁ λόγος]: somn. 1, 228/30) u. in seiner Subordination: Der Logos ist wie die Engel abhängiger Vermittler u. Diener des monarchischen Willens Gottes. Gegenüber dem Schöpfergott (δημιουργός) tritt der Logos als Schöpfungsmittler (Goodenough 159/67), Ordner u. Verwalter der Schöpfung auf (Iustin. apol. 2, 6, 3; vgl. Albin. didasc. 10; Dillon 252; Weiss aO. 257/9). I. teilt nicht die Trennung des höchsten Gottes vom Schöpfergott etwa bei Markion u. Numenius, unterscheidet aber zwischen dem transzendenten u. einem anderen, untergeordneten Gott (apol. 1, 32, 10; dial. 50, 1; 55, 1; 56, 1. 3f. 9. 11). Dabei knüpft er an die mittelplatonische Trias Weltgott - Sterngötter - Dämonen an (Apul. Plat. 1, 11f; Albin. didasc. 14f), setzt freilich für die himmelsbewohnenden Götter die Engel, darunter auch Jesus (Iustin. apol. 1, 6, 2. 63, 5). Ähnlich wie I. die spätere trinitarische Exegese von PsPlat. ep. 2, 312E einleitet (Iustin. apol. 1, 60, 7; Koch 260f; Andresen, Logos $353f_{15}$), haben vielleicht einige Pythagoreer unter Hinweis auf diese Stelle eine Götterdreiheit postuliert (Dillon 46. 366/72). Die logos-christologische Interpretation der Ausführungen Platos über die Zeugung der Weltseele mit ihrem kosmologisch konnotierten Dynamis-Begriff einschließlich der Spekulationen über die ‚Kraft des Schemas' des Kreuzes (Iustin. apol. 1, 55, 6. 60, 1/5) war nur möglich auf dem Hintergrund der mittelplatonischen Erschließung der einschlägigen Texte (Tim. 34AB; 36B; Philo plant. 8; migr. Abr. 181; conf. ling. 136. 166; fug. et inv. 112; Daniélou 106f. 318/24; C. Andresen [Hrsg.], Hdb. der Dogmen- u. Theologiegeschichte 1 [1982] 75/7; ders., Justin 188/94; M. Fédou, La vision de la croix dans l'œuvre de s. Justin ‚philosophe et martyr': RechAug 19 [1984] 72/81), die mit der Weltseele eine niedere,

zweite Gottheit bezeichnen. – Mit seiner Logos-spermatikos-Lehre macht sich I. einen stoischen Logos-Begriff zu eigen, den schon Philo (Holte 146/8) u. die Mittelplatoniker (Iustin. dial. 4, 2; s. o. Sp. 823; auch S. R. C. Lilla, Clement of Alex. [Oxford 1971] 21/31) in abgewandelter Form aufgegriffen haben. Der ‚säende Logos' (= Christus) hat einen Teil seiner selbst, der Wahrheit (‚Same des Logos'), in jeden Menschen eingepflanzt, womit die Kenntnis eines Wahrheitsteils vor der Menschwerdung Christi gegeben ist, zu welcher der Mensch von sich aus, ohne christologische Vermittlung, nicht fähig wäre (Waszink, Bemerkungen; Bourgeois 146/58; Mortley aO. 501). Die Logos-spermatikos-Lehre weist das Christentum als legitimen Erben antiker Geisteskultur aus, hätte aber auch gegen den christl. Absolutheitsanspruch sprechen können, wenn I. das kosmologische Prinzip antiker Seinsmetaphysik nicht eingebunden hätte in die Kategorie heilsgeschichtlicher Offenbarung aufgrund der realen Personhaftigkeit des inkarnierten Logos (Andresen, Logos 340f). Außerdem wird das quantitative Moment des stoischen Logossamens (-teils) mit dem qualitativen Moment des platonischen Methexis-Gedankens verbunden (Iustin. apol. 2, 13, 6; Osborn 142f).

IV. Dämonologie. Die Existenz von Dämonen ist eine in Hinsicht auf die von den Epikureern geleugnete göttliche Pronoia eminent philosophische Frage (Plut. def. orac. 18/20, 420A/E; s. o. Sp. 832f). I.' durchaus christlich geprägter Geister- u. Dämonenglaube (ausführlich van der Nat aO. [o. Sp. 802] 715/61) ist beeinflußt von Volksglauben, palästinischem Judentum u. mittelplatonisch-jüdischer Schulwissenschaft (F. Andres, Die Engel- u. Dämonenlehre der griech. Apologeten des 2. Jh. u. ihr Verhältnis zur griech.-röm. Dämonologie [1913] 35/51; Daniélou 391/3; Goodenough 189/205). Hält der Mittelplatonismus Dämonen für Mittler zwischen Göttern u. Menschen, so sieht I., da er nach zeitgenössischer u. biblischer Terminologie unter δαιμόνια Dämonen versteht (van der Nat aO. 738), bereits Platon die heidn. Götter mit den Dämonen identifizieren (Iustin. apol. 1, 5, 2/4; 2, 10, 5f; Plat. apol. 24B; Xen. mem. 1, 1, 2; Plut. def. orac. 10, 415B; Albin. didasc. 15; Dillon 288). Dies trifft sich mit religionskritischen Überlegungen der Schulphilosophie u. ihrer angesichts des bösen Beispiels der homerischen Götter (Iustin. apol. 1, 4, 9. 25, 1f; 2, 12, 5; dial. 67, 2) entwickelten Götter-Apologetik, die die anstößigen Göttermythen auf Dämonen zurückführt (apol. 1, 21, 6. 54, 1/3. 56, 1; dial. 69, 1/3; Apul. Socr. 13; H. Wey, Die Funktionen der bösen Geister bei den griech. Apologeten des 2. Jh. nC. [Winterthur 1957] 109/32). Freilich entscheidet I. die Zwiespältigkeit der Schulplatoniker über eine positive oder negative Wertung der Dämonen (Zintzen aO. [o. Sp. 811] 644/7) zugunsten einer kompromißlosen Verurteilung dämonischen Waltens u. Ablehnung der heidn. Götterwelt.

V. Psychologie. I. stellt die platonische Seelenlehre in einer für den mittleren Platonismus typischen Weise dar (dial. 4/6; van Winden 69/110), lehnt freilich die Ungezeugtheit der Seele u. ihre damit gegebene Unsterblichkeit (dial. 1, 5; 5, 1f. 5 u. apol. 1, 8, 4) mit dem philonischen Argument ab, daß Ewigkeit Göttlichkeit impliziere, ähnlich auch die Lehre der Seelenwanderung (Metempsychose) (dial. 1, 5; 4, 6f). Vielmehr spricht er von der vielleicht von einigen Mittelplatonikern vertretenen (Hippol. ref. 1, 19, 10; R. Joly, Notes pour le Moyen Platonisme: Kerygma u. Logos, Festschr. C. Andresen [1979] 311/5) Unsterblichkeit der gewordenen Seele aufgrund des Willens Gottes, wobei er sich das mittelplatonische Schuldogma zunutze macht, der vergängliche Kosmos sei aufgrund des Willens Gottes ewig (Iustin. dial. 5, 4; Plat. Tim. 41AB; Philo quis rer. div. her. 246). So kommt I. zu seiner Unterscheidung zwischen Leib, Seele u. ‚lebenspendendem Geist (Pneuma / Logos [spermatikos])' der Seele (dial. 5, 4/6, 2; Gen. 2, 7; Sap. 15, 11; Osborn 145f; Goodenough 68/70. 219f). Dies erinnert an Plutarch: Die Trennung von Leib u. Seele ist der erste, die Trennung von Seele u. Nous (pneumatisches Lebensprinzip) der zweite Tod (fac. orb. lun. 27, 943B; Apc. 20, 6; Spanneut 136/8). – Lebenssinn ist das jenseitige Zusammensein mit Gott (Iustin. apol. 1, 8, 2. 10, 2f; Plat. Phaedo 83E; Philo leg. all. 3, 42f; Plut. Is. et Os. 78, 382F/383A). I. kann dem Kaiser mit dem eschatologischen Geschick drohen, da die platonische Philosophie mit dem Gedanken eines persönlichen Gerichts nach dem Tod vertraut ist (apol. 1, 3, 5; Holfelder 55). Vielleicht gab es einen Schulstreit über die Dauer der postmortalen Bestrafung (apol. 1, 8, 4; Plat. Gorg. 523E; 524A; anders 525C). Die Epikureer vertreten gegen die ‚durch die Mythen veranlaßte

ängstliche Erwartung einer ewigen Pein', wonach die Menschen in ewiger Vergeltung von den Göttern im Höllenfeuer gefoltert würden (vgl. Gell. 12, 11, 2f), die Empfindungslosigkeit der Seele nach dem Tod (Diog. L. 10, 81. 124. 139; Plut. non posse suav. vivi sec. Epic. 7/10, 1091D/93B. 20, 1101CD. 24, 1104AB), gegen die I. angeht (apol. 1, 18. 20, 4. 52, 7; dial. 1, 5; 105, 4; S. Fernandez-Ardanaz, El problema de la muerte en el diálogo cristianismo-helenismo del s. II: ScriptVictor 37 [1990] 85/8). Die Iustin. apol. 1, 18 herangezogenen psychologischen u. dämonologischen Phänomene (vgl. Herodt. 5, 92h2; PsClem. Rom. recogn. 1, 5; 2, 13; Plut. cons. ad Apoll. 14, 109B/D; ser. num. vind. 10, 555C; 17, 560B/D) entsprechen nicht dem eigenen Standpunkt I.'; sie sollen nur beweisen, daß gerade die davon beeindruckten Heiden sich der Lehre einer postmortalen Empfindungsfähigkeit der Seele nicht entziehen können.

VI. Ethik. I. bezeugt seine Nähe zur stoischen *Ethik (apol. 2, 8, 1), die zum Allgemeingut der meisten Schulen zählte. Die mittelplatonische Telos-Definition, eine im Tugendstreben verwirklichte Verähnlichung mit dem Göttlichen (Philo virt. 205; opif. m. 144; fug. et inv. 63; Dillon 122f; H. Dörrie, Art. Gottesvorstellung: o. Bd. 12, 133f), findet sich der Sache nach bei I. (apol. 1, 10, 1. 15, 13. 21, 4/6; frg. 18 [2, 262 Otto]), etwa in der pythagoreischen Formel des ,Gott folgen' (ebd. 1, 8, 2. 14, 1; Philo migr. Abr. 131; mut. nom. 45. 270; Sen. vit. b. 15, 5; ep. 16, 5; Plut. ser. num. vind. 5, 550D; Dillon 192f; Andresen, Justin 162f). Die Tugendlehre in ihrem Verzicht auf äußere Güter ist antiaristotelisch (Iustin. apol. 1, 14/6; Koch 269). Mittelplatonisch ist die Abgrenzung gegen die Stoa, vor allem bzgl. des Willensfreiheit u. Ethik aufhebenden Fatums (Iustin. apol. 2, 7). Der stoische Begriff des ewigen Naturgesetzes verbindet sich mit dem mittelplatonischen Gottesbild der gleichbleibenden Gerechtigkeit Gottes (ebd. 2, 2, 4; dial. 30, 1; 45, 3f; 47, 2; 92, 5/93, 1; Spanneut 252f). I. greift die stoische Vorstellung der in der Menschennatur begründeten moralischen Grundkategorien (φυσικαὶ ἔννοιαι: dial. 93, 1) auf, zugleich in der theologischen Konnotation (als Begriffe von Gott) des Mittelplatonismus (apol. 2, 6, 3. 14, 2; dial. 4, 7; Cic. nat. deor. 1, 44). Identifizierte Cicero das röm. Gesetz mit dem Naturgesetz, so Philo das mosaische; I. relativiert die Thora aufgrund ihrer zeitbedingten Elemente (Zeremonialgesetz), verwirft sie aber nicht aufgrund ihrer naturgesetzlichen Elemente (dial. 45, 3f; Philo Abr. 5; vit. Moys. 2, 48; quod det. pot. insid. 52; Joseph. ant. Iud. 1, 24; Skarsaune, Proof 320f). Das Problem der unterschiedlichen Ländergesetze u. des damit begründeten ethischen Skeptizismus wird entsprechend stoisch-mittelplatonischer Begrifflichkeit mit Hinweis auf das gottgegebene Naturrecht des ὀρθὸς λόγος behandelt (Andresen, Justin 178f), dessen Übertretung das *Gewissen anklagt (Iustin. apol. 1, 12, 8; Cic. rep. 3, 22; Philo quod deus imm. 126. 129); weiterführend ist der Hinweis auf die dämonische Herkunft der Ländergesetze, der in der Vorstellung von den Völkerdämonen grundgelegt ist (Iustin. apol. 2, 9, 3f; H. Chadwick, Art. Gewissen: o. Bd. 10, 1043/7). Das ὁσίως καὶ ἐναρέτως βιοῦν u. ähnliche Formulierungen (Iustin. apol. 1, 21, 6; dial. 4, 7; 93, 2f; Philo spec. leg. 1, 52; Abr. 208) entsprechen dem stoisch-philonischen Zweitugendkanon der Gottes- u. Nächstenliebe (A. Dihle, Der Kanon der zwei Tugenden = VortrDüsseldorf G 144 [1968]; K. Berger, Die Gesetzesauslegung Jesu [1972] 142/76). Die für I. durchaus problematische Lektüre der Götterdichtungen in der Jugenderziehung soll zur Nachahmung der göttlichen Heldentaten anregen (apol. 1, 21, 4; Malherbe, Herakles aO. [o. Sp. 812] 574). Wer jemanden verderben will, schadet eher sich selbst, insofern Unrecht eine Leidenschaft ist (Iustin. apol. 1, 3, 1; Plat. apol. 30C; Apul. Plat. 2, 17). Die Feindesliebe entspricht kynisch-stoischer Auffassung (Iustin. apol. 1, 15, 9; dial. 96, 3; 133, 6; Epict. diss. 3, 22, 53f; Sen. ot. 1, 4), der Vergeltungsverzicht schulplatonischer Ethik (Iustin. apol. 1, 16, 1/3; Apul. Plat. 2, 20; Albin. didasc. 31; Max. Tyr. 12; Diog. L. 2, 21; Sen. ira 2, 34, 5). Die Ablehnung des Eides zugunsten der lauteren Aufrichtigkeit wird von zeitgenössischen Philosophen geteilt (Iustin. apol. 1, 16, 5; Philo quod omn. prob. lib. 84; Joseph. b. Iud. 2, 135; Heinemann 83/5). Freilich lehnt I. den Eid generell ab, weil es den christl. Eid vor Gott noch nicht zu geben scheint, der Eid daher immer ein Akt des Götzendienstes ist (vgl. Iambl. vit. Pyth. 150; Diog. L. 8, 22). Die höhnische Aufforderung zum Selbstmord seitens der Christengegner stammt als Thema aus der Schulethik: in Hinsicht auf eine erstrebte Vereini-

gung mit Gott (Iustin. apol. 2, 4, 1; vgl. 2, 19; 12, 2; apol. 1, 57, 3; dial. 114, 4; Joseph. b. Iud. 7, 343/6; Epict. diss. 1, 9, 11; R. Hirzel, Der Selbstmord: ArchRelWiss 11 [1908] 262f) oder als Konsequenz einer Weltanschauung (Diog. L. 10, 127). Man konnte den Selbstmord eines Philosophen angesichts behördlicher Bedrohung erwarten (Hahn 202f). I. lehnt ihn in Auseinandersetzung mit der stoischen Selbstmordlehre ab: Das Menschengeschlecht stirbt aus (Porph. abst. 4, 18), keiner wird mehr in den göttlichen Lehren unterrichtet (vgl. Antip. Tars. frg. 63 [SVF 3, 255, 9f]), der Wille Gottes wird mißachtet (Cic. rep. 6, 15; Hirzel aO. 272/4). Da der Selbstmord durch die auch von I. betonte Willensfreiheit gerechtfertigt wurde (E. Benz, Das Todesproblem in der stoischen Philosophie [1929] 67/85), hält er dagegen Gottes Willen, die christl. Lehre auszubreiten. Unter stoisch-philonischem Einfluß sieht I. die Zeugung als Naturzwang (apol. 1, 61, 10; Heinemann 31; Spanneut 179f), wohingegen Jesus aus freiem göttlichen Willen gezeugt ist (dial. 61, 1 u. ö.), u. die Kinderzeugung als einzigen Ehezweck (apol. 1, 29, 1; Joseph. c. Ap. 2, 199) unter Ausschluß der Lust (Iustin. apol. 2, 2, 4; Joseph. b. Iud. 2, 161; Heinemann 261/73). Gegen geistigen *Ehebruch wendet sich auch die kynisch-stoische Lehre (Iustin. apol. 1, 15, 1/5; Epict. diss. 2, 18, 15; Sen. const. sap. 7, 4; zur Selbstverstümmelung vgl. Philo quod det. pot. insid. 174/6). I. geht konform mit der Betonung der (ehelichen) Enthaltsamkeit in der kaiserzeitlichen Schulethik (Iustin. apol. 1, 15, 1/8; P. Veyne, La famille et l'amour sous le haut-empire romain: AnnalesÉSC 33 [1978] 35/63). Stoisch ist auch die Gleichstellung von Mann u. Frau bzgl. der Tugend (Iustin. dial. 23, 5; Diog. L. 7, 175; Joh. Stob. 2, 31, 126 [2, 244, 10/20 W./H.]; Plut. mul. virt. praef. 242F; vgl. Iustin. apol. 2, 2 u. Plut. amat. 22, 768D/769B). I. lehnt die auch Juden verbotene Kindesaussetzung ab (apol. 1, 27. 29, 1; Joseph. c. Ap. 2, 202; Tac. hist. 5, 5, 3); dagegen sprechen die Risiken von Prostitution, Inzest u. Mord u. der Ehezweck (Philo spec. leg. 3, 110/3). Wahlfreiheit zwischen Gut u. Böse unterscheidet den Menschen vom Tier (Iustin. apol. 1, 43, 3. 8; Xen. mem. 4, 5, 11). Seine Überlegenheit über die Tiere (Iustin. apol. 1, 15, 14f; Plut. vit. aer. al. 6f, 830BC), sein aufrechter Gang u. die Zweckmäßigkeit seiner Organe gelten den Stoikern als Beleg göttlicher Providenz (Iustin. apol. 1, 55, 2/4; Apul. Plat. 1, 14/7; Pellegrino 22). Topisch ist die Rede vom allen gemeinsamen Tod (Iustin. apol. 1, 18, 1; Plut. cons. ad Apoll. 11, 107C; sept. sap. conv. 8f, 153A; Sen. ad Polyb. 1, 4).

E. Würdigung. I.' Bedeutung liegt im Willen, Philosophie zu treiben, im Anspruch auf den Bildungsstand der Zeit u. universale Vernünftigkeit. Die Fragwürdigkeit der These der Ritschl-Schule hinsichtlich einer durch I. betriebenen frühkatholischen Paganisierung u. Vergesetzlichung eines ursprünglich evangelischen (von Harnack bei Markion wiedergefundenen) Christentums zeigt sich an den mittelplatonischen Einprägungen bereits des paulinisch-johanneischen u. philonischen Schrifttums (Bourgeois 26/39). Insofern beide Traditionen als legitimes Erbe christlicher Theologie bereits vor I. rezipiert wurden, können die Apologeten zwanglos auf die Zeitphilosophie eingehen (E. Hatch, Griechentum u. Christentum [1892] 47/54). Es liegt hier keine Eigenleistung im Sinne einer an der Großkirche vorbeigehenden Neuerung vor, u. nur deshalb wurden I.' Theologie u. Christologie rezipiert (Goodenough 175. 293f). Er setzt sich mit der jüd. Religionsphilosophie u. Apologetik auseinander, bevor sie innerhalb des Judentums ausgegrenzt u. marginalisiert wird, u. knüpft so in Rom, dem Zentrum der rechtgläubigen Bewegung innerhalb der Christenheit, an ein Bildungsgut an, das erst allmählich vor allem von den Alexandrinern in apologetischer wie spekulativer Richtung aufgearbeitet wird. Die Frage der ‚Hellenisierung des Christentums' hat sich besonders an I. entzündet, insofern er den christl. Glauben als in Dogmen lehrbare Philosophie betrachtet u. als erster mit seiner Logos-spermatikos-Lehre über einen Dialog zwischen Christentum u. griechischer Philosophie reflektiert (Bourgeois 129/71; C. Nahm, The debate on the ‚Platonism' of Justin Martyr: SecCent 9 [1992] 129/51; G. Girgenti, Giustino Martire. Il primo Cristiano Platonico [Milano 1995]). Aber hier handelt es sich gerade um eine kritische Theorie, die sich des Einflusses griechischer Philosophie auf das christl. Glaubensgut bewußt ist bzw. diesen bewußt macht: Wie weit gehen Christentum u. heidnische Spätantike in ihren Vorstellungen zusammen u., wo stehen sie unversöhnt nebeneinander? Eine solche Haltung ist offen für vertiefte theologische Einsichten. So führte die auf dem mit-

telplatonischen Transzendenzaxiom aufruhende Logos-Christologie später in der Arianismus-Krise zu einer klärenden Auseinandersetzung mit Plato (L. W. Barnard, Justin Martyr in recent study: ScottJournTheol 22 [1969] 163f). Zudem stellt sich der Mittelplatonismus als Überbegriff für ein breites Spektrum platonischer Schulrichtungen u. divergierender Lehrmeinungen dar (Iustin. dial. 5, 1), so daß von einer unkritischen Übernahme des Platonismus keine Rede sein kann. Fast für jede ethische oder dogmatische Position I.' findet sich im Schulbetrieb eine prominent vertretene Gegenposition, die er aufgrund seines biblischen Kriteriums zu beurteilen weiß. I. ist nicht auf den Schulplatonismus festgelegt, den er etwa mit peripatetischen Argumenten kritisiert (dial. 6, 1; van Winden 101/4). I. greift auf philosophische Erklärungen ganz ähnlich wie Philo (H. Dörrie, Die andere Theologie. Wie stellten die frühchristl. Theologen des 2. - 4. Jh. ihren Lesern die Griechische Weisheit [= den Platonismus] dar?: TheolPhilos 56 [1981] 6/13) pragmatisch, eklektisch u. korrigierend (vgl. Iren. haer. 2, 14, 4; 3, 25, 5 [SC 294, 136; 211, 484/6]), nicht systematisch oder spekulativ zurück, soweit sie mit der Lehre der Schrift u. der Tradition konform gehen (Norris 52f). Die Logos-spermatikos-Lehre, die am deutlichsten bei Clemens v. Alex. fortwirkt (strom. 1, 7, 37; Lilla aO. [o. Sp. 837] 18/31), eröffnet eine positive Einstellung zur Zeitphilosophie (vgl. *Athenagoras), andererseits weist I.' Bekehrung in eine andere Richtung: Distanz u. Abgrenzung zu ihr (vgl. Tatian, Tertullian). Er hält heidnische Philosophie jetzt (seit Christus) nicht mehr für nötig, da deren verwertbaren Teile im christl. Lehrsystem aufgegangen sind (Norris 39/45). Er konstruiert nicht das Christentum als Philosophie u. bringt es in ein denkerisches System. Dieses liegt ihm bereits vor, indem er seine Philosophie nicht auf die Schulphilosophie, sondern im Rahmen der kirchlichen Überlieferung auf die atl. Schriften gründet (Osborn 199/203). I. ist nicht bereit, den traditionellen Glauben zugunsten einer philosophischen Logik abzuschwächen (H. Chadwick, Early Christian thought and the classical tradition [London 1966] 19). Die volle Wahrheit der neuen, einzig wahren Philosophie läßt die Philosophenschulen mit ihren Teilwahrheiten historisch überlebt sein (Autonomie u. Autarkie der christl. Wahrheit). Insofern geht es I. nicht um eine Versöhnung der griech. Philosophie mit der christl. Botschaft. Solange es sie aber noch gibt, kann man apologetisch an ihre Teilwahrheiten anknüpfen (Iustin. apol. 2, 13, 2; C. J. de Vogel, Problems concerning Justin Martyr: Mnemos 4. Ser. 31 [1978] 360/88). Eine eigenständige, sich weiterentwickelnde zeitgenössische Philosophie gibt es nicht. Zugunsten des christl. Glaubens verwirft I. jede gewissermaßen philosophische Philosophie (apol. 1, 13). Dieser Totalanspruch christlicher Weltdeutung mußte auf Dauer den heidn. Philosophiebetrieb verdrängen bzw. als Propädeutikum ins kirchliche Lehrgefüge integrieren (Clem. Alex. strom. 1, 28, 1). Die vereinnahmende Haltung I.' gegenüber der Philosophie dürfte diese zur Abwehrreaktion herausgefordert haben, wie sie dann bei *Celsus folgt, obwohl keine literarische Abhängigkeit zwischen ihm u. I. nachzuweisen ist (Andresen, Logos).

F. Weiterwirken. I. Westen. Bis Eusebius wird I. in Ost u. West als Apologet, Häresiologe u. Schrifttheologe rezipiert, während danach der Osten weitgehend aus Eusebs, der Westen ausschließlich aus Rufins ‚Kirchengeschichte' schöpft (Harnack, Gesch. aO. [o. Sp. 802] 1, 1, 100/14). I.' Wertschätzung setzt früh ein: Sein Syntagma ist der erste bekannte Ketzerkatalog (evtl. bei Iren. haer. 1, 23/7 [SC 264, 312/54] eingearbeitet); das macht ihn zum Vater der Häresiologie (vgl. Tert. adv. Val. 5, 1; Eus. h. e. 5, 28, 4) u. empfiehlt ihn als Gewährsmann der Orthodoxie nach Ausbruch der christologischen Streitigkeiten. Irenäus zitiert ‚Gegen Markion' (haer. 4, 6, 2; auch 5, 26, 2?). Er u. Tertullian benützen ‚Apologie' u. ‚Dialog', besonders auch deren Exegese (Skarsaune, Proof 438/45); literarische Abhängigkeit ist aber schwer nachzuweisen (N. Brox, Zum literarischen Verhältnis zwischen Justin u. Irenäus: ZNW 58 [1967] 121/8). Nicht gelungen ist der Versuch von Prigent, das Syntagma als ein Werk zu rekonstruieren, das von I., Irenäus u. Tertullian benutzt wurde. Ähnlichkeiten zwischen I. u. PsCypr. tract. sieht G. Wohlenberg, Eine ps-cyprianische Schrift über dreifach verschiedenen Lohn: TheolLitBl 35 (1914) 195f. Nach Tertullian, der noch Griechisch las, wird I. wenig beachtet. Weder bei Minucius Felix sind Entlehnungen nachweisbar noch bei Laktanz (Bender aO. [o. Sp. 825] 114). Hieronymus u. Rufinus übersetzen ihn

nicht, u. zumal seit Augustins ‚Gottesstaat' bleiben die griech. Apologeten unbeachtet. Die Argumente des ‚Dialogs' fließen gleichwohl in die jüd.-christl. Schriftkontroversen späterer Zeit ein (Voss aO. [o. Sp. 810] 323/5). Auch Einfluß auf jüdisches Schrifttum ist nachweisbar (Goldfahn aO. [o. Sp. 820] 259/69; H. Schreckenberg, Die christl. Adversus-Judaeos-Texte [11.-13. Jh.][2] [1991] 239).

II. Osten. Tatians Schriften werden manches aus I.' Unterricht enthalten. I.' ‚Evangelienharmonie' könnte Tatians Diatessaron angeregt haben (W. L. Petersen, Textual evidence of Tatian's dependence upon Justin's Ἀπομνημονεύματα: NTStudies 36 [1990] 512/34; s. o. Sp. 814f). Die apologetischen Schriften wirken bei Athenagoras, Theophilos v. Ant. u. PsMelito apol. syr. (ClavisPG 1095) nach. Clemens v. Alex. kennt die Schriften I.' (Waszink, Platonismus 153), Eusebius zitiert direkt nur ‚Apologie' u. ‚Dialog'. ‚Gegen alle Häresien' dürfte im 3./4. Jh. durch die großen Ketzerbücher verdrängt worden sein. Das echte Corpus Iustini spielt in der byz. Literatur keine Rolle; selbständige Kenntnis verraten nur Photius (bibl. cod. 125), Joh. Damaszenus u. die Handschriften, sieht man von den zweifelhaften Frg. ab (J. C. Th. Otto [Hrsg.], Iustini philosophi et martyris opera 2 [1879] 250/65). In der theologischen Literatur wird fast nur PsIustinus (*Iustinus Martyr II) zitiert; dem ‚Westler' I. zog man die östl. Versionen vor, die zT. an Titel der Liste Eusebs anknüpfen (s. u. Sp. 802) u. ein Fortwirken I.' im 3. Jh. belegen. Die Epistula Antonini Pii ad Commune Asiae (Eus. h. e. 4, 13, 1/7) u. die Epistula Marci de pluvia mirabili (Cod. Paris. gr. 450 saec. XIV) sind frühchristliche, den veränderten politischen Umständen angepaßte Anfügungen an die ‚Apologie' (Schmid, Re-Interpretation 329/31).

S. Ackermann, Christl. Apologetik u. heidn. Philosophie im Streit um das AT = StuttBiblBeitr 36 (1997). – C. Andresen, Justin u. der mittlere Platonismus: ZNW 44 (1952/53) 157/95; Logos u. Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum = ArbKirchGesch 30 (1955). – M. Baltes, Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten 1 = PhilosAnt 30 (1976). – G. A. Bisbee, The acts of Justin Martyr: SecCent 3 (1983) 129/57. – M.-E. Boismard / A. Lamouille, Le diatessaron. De Tatien à Justin = ÉtudBibl NS 15 (Paris 1992). – D. Bourgeois, La sagesse des anciens dans le mystère du Verbe. Évangile et philosophie chez s. Justin philosophe et martyr (ebd. 1981). – Bousset, Schulb. – W. J. Chandler, A comparision of the concept of Logos in the teaching of Justin Martyr and the Gnostics, Diss. Southern Baptists Theol. Seminary Louisville (1991). – J. Daniélou, Message évangélique et culture hellénistique aux 2e et 3e s. = Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée 2 (Paris 1961). – J. Dillon, The middle Platonists. A study of Platonism 80 B. C. to A. D. 220 (London 1977). – H. Dörrie, Der Platonismus in der Antike 1/2 (1987/90). – A. J. Droge, Homer or Moses? Early Christian interpretations of the history of culture = HermUntersTheol 26 (1989). – M. J. Edwards, Justin's Logos and the word of God: JournEarlChristStud 3 (1995) 261/80; On the Platonic schooling of Justin Martyr: JournTheolStud NS 42 (1991) 17/34. – E. Ferguson, Justin and the liturgy: RestQuart 36 (1994) 267/78. – J. C. Fredouille, De l'Apologie de Socrate aux Apologies de Justin: Hommage à R. Braun 2 = PublFacLettrSciencHumNice 56 (Paris 1990) 1/22. – I. Gager, Moses in Greco-Roman paganism (Nashville 1972). – G. Girgenti, Giustino Martire: RFNS 82 (1990) 214/55. – E. R. Goodenough, The theology of Justin Martyr (Jena 1923). – J. Hahn, Der Philosoph u. die Gesellschaft. Selbstverständnis, öffentliches Auftreten u. populäre Erwartungen in der hohen Kaiserzeit = Heidelb. althist. Beitr. u. epigr. Stud. 7 (1989). – I. Heinemann, Philons griech. u. jüd. Bildung (1962). – P. Heinisch, Der Einfluss Philos auf die älteste christl. Exegese = AtlAbh 1/2 (1908). – H. H. Holfelder, Εὐσέβεια καὶ φιλοσοφία. Literarische Einheit u. politischer Kontext von Justins Apologie: ZNW 68 (1977) 48/66. 231/51. – R. Holte, Logos spermatikos. Christianity and ancient philosophy according to S. Justin's apologies: StudTheol 12 (1958) 109/68. – N. Hyldahl, Philosophie u. Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins = ActTheolDan 9 (Kopenhagen 1966). – R. Joly, Christianisme et philosophie. Études sur Justin et les apologistes grecs du 2e s. (Bruxelles 1973). – P. Katz, Justin's OT quotations and the Greek Dodekapropheton Scroll (1957): S. Jellicol / M. Orlinsky (Hrsg.), Studies in the LXX (New York 1974) 530/40. – H. Koch, Pronoia u. Paideusis. Studien über Origenes u. sein Verhältnis zum Platonismus = ArbKirchGesch 22 (1932). – P. Lampe, Die stadtröm. Christen in den ersten beiden Jhh. = WissUntersNT 2, 18 (1987). – S. Lilla, Introduzione al Medio Platonismo = SussidPatr 6 (Roma 1992) 117/32. – C. Meny Mukesyali, Logos apud Sanctum Iustinum. Excursus interpretationum = PontificStudUnivSal 351 (Romae 1995). – P. Merlo, Liberi per vivere secondo il logos. Principi e criteri dell'agire morale in San Giustino filosofo e martire = BiblScienzRel 111 (Roma

1995). – U. NEYMEYR, Die christl. Lehrer im 2. Jh. = VigChr Suppl. 4 (Leiden 1989). – R. A. NORRIS, God and world in early Christian theology. A study in Justin Martyr, Irenaeus, Tertullian and Origen (New York 1966). – E. F. OSBORN, Justin Martyr = BeitrHistTheol 47 (1973). – G. OTRANTO, Esegesi biblica e storia in Giustino (Dial. 63/84) = VetChrist Quadern. 14 (Bari 1979). – S. A. PANIMOLLE, Il vangelo dell'infanzia negli scritti di s. Giustino: A. M. Serra / A. Valentini (Hrsg.), I vangeli dell'infanzia 1 = RicStorBibl 4 (1992) 97/102. – M. PELLEGRINO, Studi su l'antica apologetica = StorLett 14 (Roma 1947). – P. PILHOFER, Presbyteron kreitton. Der Altersbeweis der jüd. u. christl. Apologeten u. seine Vorgeschichte = WissUntersNT 2, 39 (1990). – P. PRIGENT, Justin et l'AT (Paris 1964). – J. W. PRYOR, Justin Martyr and the fourth gospel: SecCent 9 (1992) 153/69. – CH. SALDANHA, Divine pedagogy. A patristic view of non-Christian religions = BiblScienzRel 57 (Roma 1984). – W. SCHMID, The Christian re-interpretation of the rescript of Hadrian: ders., Ausgew. philol. Schriften (1984) 325/32; Die Textüberlieferung der Apologie des Justin: ZNW 40 (1941) 87/138. – O. SKARSAUNE, Judaism and Hellenism in Justin Martyr, elucidated from his portrait of Socrates: Geschichte - Tradition - Reflexion, Festschr. M. Hengel 3 (1996) 585/611; The proof from prophecy. A study in Justin Martyr's proof-text tradition. Text-type, provenance, theological profile = NovTest Suppl. 56 (Leiden 1987). – M. SPANNEUT, Le stoïcisme des pères de l'église de Clément de Rome à Clément d'Alex. = Patr. Sorbon. 1 (Paris 1957). – P. STEINMETZ, Untersuchungen zur röm. Literatur des 2. Jh. nC. = Palingenesia 16 (1982). – C. I. K. STORY, The nature of truth in the Gospel of truth and in the writings of Justin Martyr. A study of the pattern of orthodoxy in the middle of the 2nd cent. = NovTest Suppl. 25 (Leiden 1970). – D. C. TRAKATELLIS, The pre-existence of Christ in the writings of Justin Martyr = HarvDissRel 6 (Missoula 1976). – A. WARTELLE, Quelques remarques sur le vocabulaire philosophique de s. Justin dans le dialogue avec Tryphon: B. Pouderon / J. Doré (Hrsg.), Les apologistes chrétiens et la culture grecque = ThéolHist 105 (Paris 1998) 67/80.– J. H. WASZINK, Bemerkungen zu I.' Lehre vom Logos spermatikos: Mullus, Festschr. Th. Klauser = JbAC ErgBd. 1 (1964) 380/90; Der Platonismus u. die altchristl. Gedankenwelt: EntrFondHardt 3 (1955) 137/79. – J. C. M. VAN WINDEN, An early Christian philosopher. Justin Martyr's dialogue with Trypho, chapters one to nine. Introduction, text and commentary = PhilosPatr 1 (Leiden 1971).

Stefan Heid.

Iustinus Martyr II (Pseudo-justinische Schriften).

A. Allgemeines 848.

B. Einzelne Schriften.
I. De monarchia. a. Allgemeines 850. b. De monarchia u. die griech. Dichtung 851.
II. Ad Diognetum. a. Allgemeines 853. b. Ad Diognetum u. die griech. Philosophie 855.
III. Oratio ad Graecos. a. Allgemeines 858. b. Verhältnis zur heidn. Bildung 859.
IV. Ad Graecos de vera religione (gewöhnlich Cohortatio ad Graecos). a. Allgemeines 861. b. Apologetische Strategie u. Verhältnis zur heidn. Kultur 863.
V. Epistula ad Zenam et Serenum 866.
VI. Pseudonyme Werke Theodorets. a. Expositio rectae fidei 868. b. Quaestiones et responsiones ad orthodoxos 868.
VII. Confutatio dogmatum quorundam Aristotelicorum 868.
VIII. Quaestiones Christianorum ad Graecos 870.
IX. Quaestiones Graecorum ad Christianos 871.

A. Allgemeines. In verschiedenen mittelalterl. Hss. sind unter I.' Namen zehn Werke überliefert, deren Authentizität aus chronologischen, aus inhaltlichen oder aus sprachlich-stilistischen Gründen heute allgemein abgelehnt wird (die fragmenta dubia et spuria [ClavisPG 1079] sowie die unedierten Frg. der Epistula ad Euphrasium sophistam [ebd. 1089] bleiben im folgenden unberücksichtigt; zu den möglicherweise echten Frg. von De resurrectione [ebd. 1081] s. o. Sp. 802f). Es handelt sich um ein insgesamt sehr heterogenes Korpus von Schriften aus mehreren Jhh. Teils sind sie dem Bereich der *Apologetik zuzurechnen (B I/IV), wobei jede dieser apologetischen Schriften wieder ihr unverkennbar eigenes Gepräge hat u. (auch zeitlich) in einem anderen Umfeld entstanden sein dürfte; teils sind es philosophisch-theologische Auseinandersetzungen, die ausgesprochen scholastisch anmuten u. vor dem 5./6. Jh. undenkbar scheinen (B VII/IX); auch eine paränetische Epistel an Mitchristen (B V), eine Darlegung der Trinitätslehre sowie Antworten auf Fragen aus den unterschiedlichsten Bereichen des christl. Glaubens (B VI a/b) gehören dazu. Die Verfasserfrage muß mit Ausnahme von B IV (wohl Markell v. Ankyra) u. B VI a/b (*Theodoret v. Cyrus) als ungelöst betrachtet werden. Unklar ist ferner, wie es zur Zuschrei-

bung der Werke an I. kam. Die Gründe dürften in jedem Fall verschieden liegen. Für die Annahme echter literarischer *Fälschung besteht kaum je Anlaß, da kein Verfasser ernsthaft versucht, sich als I. auszugeben (der Hinweis auf die Trennung von den heidn. Bräuchen or. ad Graec. 1, 1 [vgl. auch 5, 6] ist apologetischer Topos; die Anfangsworte von PsIustin. [Theodrt.] expos. 1: ,Nachdem wir die Widerlegung von Juden u. Heiden ausreichend durchgeführt haben', wurden noch von Harnack, Überlieferung 166; Christ / Schmid / Stählin 1287 u. anderen als absichtliche Anspielung auf I. gedeutet, doch auf Theodoret, dessen Autorschaft heute dank eines neu hinzugekommenen syr. Zeugnisses als gesichert gelten kann, treffen die Angaben genauso zu; vgl. Richard, Activité 89/92). Bei De monarchia, Or. ad Graecos u. Ad Graecos de vera religione ist ein Zusammenhang mit *Eusebius' Katalog der Werke I.' in h. e. 4, 18 festzustellen, wo nebst den erhaltenen (apol. 1f u. dial.) sowie zwei verlorenen Schriften (Ψάλτης [,Psalmensinger'] u. eine Lehrschrift über die Seele) auch folgende drei Werke genannt werden (h. e. 4, 18, 3f): 1) eine Rede an die Heiden (πρὸς Ἕλληνας), in der sich I. ,ausführlich über sehr viele Fragen, die sowohl bei uns wie bei den Philosophen der Heiden erörtert werden, ausläßt u. die Natur der Dämonen behandelt'; 2) eine weitere Schrift (σύγγραμμα) an die Heiden, ,welche er auch 'Widerlegung' (Ἔλεγχος) betitelt hat'; 3) ein Werk ,über Gottes Alleinherrschaft (μοναρχία), die er nicht nur aus unseren Schriften, sondern auch aus den heidn. Büchern heraus beweist'. Die vieldiskutierten Angaben sind zu dürftig, als daß sich mit letzter Sicherheit bestimmen ließe, in welchem Verhältnis die genannten Werke zu den drei ps-justinischen Schriften stehen. Klar ist immerhin, daß Eusebs Beschreibung von De monarchia zum erhaltenen gleichnamigen *Florilegium (B I) nicht paßt, da darin ausschließlich heidnische Zeugnisse für den Monotheismus angeführt werden (nichts spricht dafür, daß De monarchia nur verstümmelt überliefert wäre; vgl. H. Lietzmann, Art. Iustinus nr. 11: PW 10, 2 [1919] 1334f; A. Casamassa, Gli apologisti greci = Lateranum NS 9/10 [Roma 1944] 101). Die ,Natur der Dämonen' wird ferner in Ad Graecos de vera rel. (B IV; höchstens auf dieses Werk, nicht jedoch auf die Or. ad Graecos [B III] trifft Eusebs Adjektiv μακρός, ,ausführlich', zu) nicht behandelt. Was schließlich den Ἔλεγχος betrifft, so erscheint es fraglich, daß Ad Graecos de vera rel. ursprünglich als ,Widerlegung' bezeichnet wurde, gibt doch der Verfasser in der Proposition ausdrücklich die ,wahre Religion' als Thema seiner Rede an (coh. Graec. 1, 2); elenktischer Charakter kann eher der kleinen Or. ad Graecos zugesprochen werden (in der modernen Forschung wurden sowohl Or. ad Graecos wie Ad Graecos de vera religione mit Eusebs Ἔλεγχος identifiziert, vgl. Riedweg, PsJustin 54/61). Sollten Euseb tatsächlich bereits unsere drei ps-justinischen Schriften vorgelegen haben, dann hätte er den Inhalt von De monarchia u. Ad Graecos de vera rel. reichlich entstellt wiedergegeben. Plausibler erscheint die Annahme, daß sein Werkkatalog überhaupt erst den Anlaß dazu geliefert hat, die drei Schriften I. unterzuschieben (vgl. Harnack, Überlieferung 155/8). Daß Euseb im Anschluß an seine Aufzählung betont, außer den genannten Werken sei noch eine sehr große Zahl weiterer I.-Schriften bei den Brüdern in Umlauf (h. e. 4, 18, 8), dürfte jedenfalls allgemein die Zuschreibung apologetischer u. philosophischer Werke an den berühmten Philosophen u. Märtyrer begünstigt haben. Bei den zur Gattung der *Erotapokriseis gehörenden Schriften B VIb, VIII u. IX mag außerdem eine Rolle gespielt haben, daß I. nach eigenem Zeugnis Fragen an den Kyniker Crescens gerichtet u. den röm. Herrschern gegenüber den Wunsch geäußert hat, sie möchten diese Fragen sowie die Antworten seines Gegenspielers (αἱ ἐρωτήσεις μου καὶ αἱ ἐκείνου ἀποκρίσεις) zur Kenntnis nehmen (apol. 2, 3, 4/6; vgl. auch Harnack, Überlieferung 168).

B. Einzelne Schriften. I. De monarchia. a. Allgemeines. Das kleine Werk (ClavisPG 1084) stellt im wesentlichen eine Sammlung teils echter, teils jüdisch interpolierter oder ganz gefälschter Zitate aus der griech. Dichtung dar, mit denen der unbekannte Verfasser die Leser dazu veranlassen will, unverrückbar am Glauben an den einen Gott festzuhalten (monarch. 1, 2: ἄτρεπτον ἔχειν τὴν εἰς τὸν πάντων γνώστην θρησκείαν). Sein eigener schriftstellerischer Beitrag beschränkt sich auf das Eingangs- u. das Schlußkapitel (ebd. 1 u. 6) sowie die knappen Einleitungen der Zitate. Jegliche Anspielung auf Christliches fehlt (vgl. Harnack, Überlieferung 154: ,er schreibt nichts, was nicht auch ein Jude

hätte schreiben können'). Umgekehrt berühren sich die recht schwerfällig formulierten Ausführungen in Kap. 1 gedanklich zT. so eng mit Sap. LXX (u. a. euhemeristische Erklärung der Entstehung der Götzenverehrung: Sap. 14, 12/21) u. Philon (u. a. Bedeutung des Vergessens [λήθη] u. der heidn. Dichtung für die Ausbreitung des Polytheismus: Philo monarch. 3 = spec. leg. 1, 28f), daß sich die Vermutung aufdrängt, das monotheistische Florilegium könnte irgendwann zwischen dem 1. Jh. vC. u. dem 1. Jh. nC. von einem hellenisierten Juden angefertigt worden sein. Terminus ante quem ist jedenfalls ungefähr 180 nC., da Theophilos v. Ant. wie später auch PsIustin. ad Graecos de vera religione das sogenannte Testament des Orpheus allem Anschein nach aus PsIustin. monarch. 2, 4 gekannt hat (vgl. Riedweg, Imitation 10/3; in der älteren Forschung wird De monarchia gewöhnlich ohne nähere Begründung ins 2. oder 3. Jh. nC. datiert; vgl. Ch. Riedweg, TrGF 2. 624, a Euripidean fragment: ClassQuart 40 [1990] 124_4).

b. De monarchia u. die griech. Dichtung. Die Haltung des Verfassers zur heidn. Bildung ist, von der in monarch. 1, 2 u. 6, 2 anklingenden Skepsis gegenüber der Rhetorik abgesehen, grundsätzlich positiv. Nicht ohne Stolz verweist er ebd. 6, 2 darauf, daß der ‚wahre u. unwandelbare Name' des einen Gottes nicht nur durch seine eigene Stimme, sondern auch durch diejenigen verkündet wird, ‚die uns in die Anfangsgründe der Bildung eingeführt haben'. Er ist überzeugt, daß sich eben durch die griech. Dichtung, auf die sich die Mächtigen bei ihrer Anordnung der Götzenverehrung für die Menge gestützt hatten, die Unsinnigkeit dieser Religion erweisen lasse (vgl. ebd. 1, 2). Die Zitate sind nach Themen gruppiert. In Kap. 2 werden zur Bestätigung, daß auch heidnische Dichter in die Erkenntnis des einen Gottes eingeweiht waren, Verse angeführt, die angeblich von **Aischylos, *Sophokles, Philemon, *Orpheus u. *Pythagoras stammen, bei denen es sich jedoch wohl ausnahmslos um jüdische Fälschungen handelt (zu Orph. frg. 245 Kern, welches immerhin zahlreiche Elemente eines echten orphischen Hieros Logos enthält, vgl. Riedweg, Imitation; Zeegers-Vander Vorst 225/8 hält die Pythagorasverse nicht für jüdisch, sondern für neupythagoreisch). In Kap. 3 zitiert der Autor heidnische Zeugen (οἰκείους μάρτυρας) für die Auffassung, ‚daß er (d. h. Gott) als einziger imstande ist, ein Gericht über die im Leben vollbrachten Taten u. die Unkenntnis des Göttlichen einzusetzen' (monarch. 3, 1); die *Sophokles, Philemon u. **Euripides zugeschriebenen Verse dürften mit Ausnahme der evident jüd. Interpolation Philem. frg. 246, 11/5 Kock (jetzt PsDiph. frg. 136, 11/5 K./A.) tatsächlich heidnischen Ursprungs sein, auch wenn das unter Sophokles' Namen zitierte Fragment, welches den stoischen Weltenbrand zum Inhalt hat, gewiß nicht vom Tragiker des 5. Jh. vC. stammt (TrGF adesp. 620; zu Eur. frg. 835 N.[2] u. TrGF adesp. 624 vgl. Riedweg aO. 124/36). Daß sich Gott durch Opfergaben von Übeltätern nicht umstimmen läßt, sondern einem jeden die gerechten Strafen zuteilt, wird in Kap. 4 mit Komödienversen illustriert, die PsI. Philemon, Clem. Alex. strom. 5, 119, 2 dagegen *Menander zuweist; die Verse haben zT. kräftige jüd. Interpolationen erfahren (PsMen. frg. 1001 K./A.); in monarch. 4, 3 ist ein Zitat aus Platons Timaios (68D 2/7) hinzugefügt, welches kaum ursprünglich sein kann, da PsI. in der Einleitung einzig Dichterzitate ankündigt (monarch. 1, 2). In Kap. 5 schließlich werden Verse von Menander u. Euripides aneinandergereiht, die mit einer Ausnahme (5, 7: PsDiph. frg. 137 K./A.; vgl. N. Walter, Der Thoraausleger Aristobulos = TU 86 [1964] 181f) echt sind u. in denen sich die beiden Dichter kritisch über das Verhalten der Götter äußern, was nach Ansicht unseres Autors einer Überführung ihres Nicht-Seins gleichkommt (5, 3: ἐλέγχων [scil. Μένανδρος τοὺς θεούς] ὡς οὐκ ὄντας; explizite Leugnung der Existenz der Götter einzig Eur. Bellerophontes frg. 286 N.[2] = monarch. 5, 6; zu diesem Frg. vgl. Ch. Riedweg, The ‚atheistic' fragment from Euripides' Bellerophontes [286 N.[2]]: IllinClassStud 15 [1990] 39/53). Die Zitate in Kap. 2/5 stammen wohl ausnahmslos aus *Florilegien verschiedener Herkunft. Während 5 eine pagane Anthologie zugrunde liegt (Zeegers-Vander Vorst 89/100 denkt an eine stoische Sammlung u. schlägt Chrysipp als Verfasser vor), schöpft unser Autor die zum größeren Teil, jedoch nicht (wie oft zu lesen) durchweg interpolierten oder ganz gefälschten Frg. in 2/4 aus einer jüd. Chrestomathie, die u. a. auch Clemens v. Alex. benutzt hat (vgl. H. Chadwick, Art. Florilegium: o. Bd. 7, 1144f; Zeegers-Vander Vorst 187/9. 223/5; N. Walter, Gefälschte Verse auf Namen

griech. Dichter: JüdSchrHRZ 4 [1983] 244/54; Schürer, History 3, 1 [1986] 656/71). Aus eigener Lektüre kennt er dagegen offenkundig *Homer, den er im letzten Kapitel zitiert (monarch. 6, 1: Od. 22, 347f). Ilias u. Odyssee liefern ihm die Beispiele, mit denen abschließend in Anlehnung an die philosophische Homerkritik gezeigt werden soll, daß die heidn. Götter nicht nur menschlichen Leidenschaften unterworfen sind (ἀνθρωποπαθεῖς; der Verfasser erinnert an Homers Bezeichnung des Dionysos als ‚rasend' [μαινόμενος: Il. 6, 132] u. diejenige des Herakles als ‚hart' [σχέτλιος: Il. 5, 403]), sondern daß ihr Verhalten auch weit unter demjenigen anständiger Menschen steht (Ares u. Aphrodite als ‚Urheber des Ehebruchs', vgl. Od. 8, 266/366).

II. Ad Diognetum. a. Allgemeines. Keines der fälschlich I. zugeschriebenen Werke hat in der modernen Forschung ähnlich starke Beachtung gefunden wie die Schrift ‚An Diognet' (ClavisPG 1112; häufig auch ‚Diognetbrief' (Ep. ad Diogn.) genannt; doch das Wort ἐπιστολή hat erst H. Stephanus in seiner ed. princeps 1592 dem überkommenen Titel πρὸς Διόγνητον hinzugefügt; die für einen Brief charakteristischen Elemente fehlen in Ad Diognetum; vgl. Marrou 91f). Der in elegantem Griechisch abgefaßte u. nach heutiger communis opinio gegen Ende des 2. oder anfangs des 3. Jh. nC. entstandene apologetisch-protreptische Traktat gibt sich als Antwort auf Fragen eines Diognet, der, aus der Anrede κράτιστε (‚trefflichster': 1, 1) zu schließen, wohl der Oberschicht angehörte (vgl. Wengst 292; vorsichtiger J. Geffcken, Der Brief an Diognetos = Kommentierte griech. u. lat. Texte 4 [1928] 11), dessen Identität aber bisher ebensowenig geklärt ist wie diejenige des Verfassers (vgl. Marrou 241/68; Wengst 305/9; Norelli 46/64. 75f$_1$; zur Datierung auch Baumeister; zur Gattung Rizzi 162/70). Diognet wird als Heide gezeichnet, der dem Christentum keineswegs feindselig gegenübersteht, sondern vielmehr ‚überaus eifrig bestrebt ist, die Religion der Christen kennenzulernen, u. ganz genau u. sorgfältig in Erfahrung bringen möchte, welchem Gott sie vertrauen u. wie sie ihn verehren, so daß sie allesamt die Welt geringschätzen, den Tod verachten, weder die Götter, an welche die Heiden glauben, anerkennen noch den Aberglauben der Juden befolgen, u. was für eine innige Liebe es ist, die sie zueinander haben, sowie warum denn dieses neue Geschlecht oder Tun jetzt u. nicht früher ins Leben gekommen ist' (Ep. ad Diogn. 1, 1). Diese Fragen werden in unserem Werk, das in einem einzigen, 1870 verbrannten Codex mit kleineren Lücken (ebd. 7, 6 u. 10, 8) u. um zwei ursprünglich wohl aus einer anderen Schrift stammende Kapitel erweitert auf uns gekommen ist (ebd. 11f; vgl. u. a. Wengst 287f; Norelli 19/26; für Authentizität freilich bes. Marrou 219/27 u. Rizzi), nicht in derselben Reihenfolge beantwortet wie im kunstvoll gebauten Proömium (Ep. ad Diogn. 1, 1 u. 2 bilden eine einzige Periode, sollten also nicht mit Marrou u. Wengst durch einen Punkt abgetrennt werden). Außerdem geht der Autor auf die einzelnen Punkte in unterschiedlicher Ausführlichkeit ein (die kaum auf den gängigen u. in 5, 7 zurückgewiesenen heidn. Vorwurf der Promiskuität zielende Frage nach der christl. φιλοστοργία [‚innige Liebe'] wird in 10, 5f überhaupt nur beiläufig berührt). Nach einer inhaltlich dürftigen Skizzierung der Gründe, welche die Christen zur Ablehnung des Heidentums u. des Judentums veranlassen (Kap. 2 u. 3f), beginnt mit dem Schlußsatz von 4, 6: ‚Erwarte aber nicht, das Geheimnis ihrer eigenen Religion von einem Menschen erfahren zu können', die Darstellung der christl. Religion, die den eigentlichen Wert von Ad Diognetum ausmacht. Der Autor beschreibt zunächst die ‚zugegebenermaßen paradoxe' (Ep. ad Diogn. 5, 4) Existenzweise der Christen, was als Antwort auf die Frage nach dem ‚wie' ihrer Gottesverehrung u. den Ursachen für ihre Geringschätzung der Welt betrachtet werden kann: Sie leben (äußerlich in nichts von den übrigen Menschen unterschieden) in der Welt, aber doch nur als Fremde; ihre wahre Heimat ist im Himmel (ebd. 5, 9; vgl. Phil. 3, 20); sie sind die Seele im Körper der Welt; wie das Fleisch die Seele haßt, so werden auch die Christen von der Welt gehaßt, verfolgt u. getötet (Ep. ad Diogn. 6). In Kap. 7/9 werden anschließend die übrigen Fragen in der Weise behandelt, daß in die Erläuterung des Wesens der christl. Offenbarungsreligion (vgl. ebd. 1, 1: ‚welchem Gott sie vertrauen') der Hinweis auf die Bereitschaft der Christen, für den Herrn zu sterben (vgl. ebd. 1, 1: ‚so daß sie … den Tod verachten'), eingeflochten wird (ebd. 7, 7), ehe dann in ebd. 8, 7/9, 6 den Gründen nachgegangen wird, weshalb Gott den Retter erst ‚jetzt u. nicht früher' gesandt hat (letzte Frage von ebd. 1, 1).

Die Conclusio (ebd. 10) hat ausgesprochen protreptischen Charakter: In der Erwartung, daß sich Diognets Interesse am Christentum im Laufe der Darstellung in ein echtes Verlangen nach diesem Glauben verwandelt hat, lädt ihn der Autor zur Erkenntnis des liebenden Vaters ein, die Diognet zur Liebe zu Gott u. zu den Menschen, besonders zu den bedrängten Christen, befähigen werde. Ein Hinweis auf das Jüngste Gericht, der in Apologien, um die Dringlichkeit der Entscheidung für Christus zu unterstreichen, nicht fehlen darf, beschließt den, wie gesagt, nicht ganz vollständig erhaltenen Traktat (ebd. 10, 8).

b. Ad Diognetum u. die griech. Philosophie. Das Verhältnis des Verfassers zur heidn. Kultur ist zwiespältig. Daß er in Kap. 2 die Verehrung der aus Stein, *Erz, *Holz usw. bestehenden u. deshalb völlig empfindungslosen Götzen wie alle jüd.-christl. Apologeten in Übereinstimmung mit der Bibel, aber auch mit der innerheidn. Kritik an den *Götterbildern ablehnt (vgl. Marrou 108; Brändle 28/35; H. Funke: o. Bd. 11, 782/9; Norelli 149f), versteht sich von selbst. Beachtung verdient dagegen Ep. ad Diogn. 5, 3, wo ihm, wie es scheint, die griech. Philosophenschulen als negatives Gegenbild dienen, wenn er von den Christen sagt, daß sie ‚nicht für eine menschliche Lehre eintreten wie einige' (vgl. Wengst 344_{36}). In Ep. ad Diogn. 8, 1/4, wo betont wird, daß kein Mensch Gottes Wesen vor seiner Parusie gekannt habe, weist der Verfasser ferner ausdrücklich auf die ‚leeren u. nichtigen Reden' der Philosophen hin, die Feuer, Wasser oder ein anderes der von Gott geschaffenen *Elemente für Gott erklärt hätten (in anderen frühchristl. Apologien wird dieser Punkt oft ausführlicher behandelt als in Ad Diognetum, wo die Namen der aus *Doxographien bekannten Vertreter der verschiedenen Lehrmeinungen unerwähnt bleiben). Diese negativen Äußerungen hindern den rhetorisch geschulten Apologeten aber keineswegs daran, in seiner eindrücklichen Darstellung des Christentums regelmäßig auf philosophische Bilder u. Begriffe zurückzugreifen. Er tut dies offenkundig im Bestreben, Diognet die Eigenart der christl. Religion anhand von Vorstellungen, die diesem aus der stoischen u. vor allem der platonischen Philosophie vertraut waren, näher zu bringen. Berühmtestes Beispiel ist der Vergleich der Christen mit der Seele in Kap. 6 (zu den schwachen Anklängen an den stoischen Kosmopolitismus in Kap. 5 vgl. Brändle 81). Von Ep. ad Diogn. 6, 2: ‚Die Seele ist auf alle Glieder des Körpers verteilt, u. die Christen sind es über die Städte des Kosmos', einem (gegen Joly 204f) im Kern stoischen Konzept (vgl. Marrou 138f; Wengst 345_{61}; Norelli 152/4), u. Ep. ad Diogn. 6, 7: die Seele ‚hält den Körper zusammen' (ebenfalls stoisch; vgl. Marrou 140f. 145; C. Tibiletti, Azione cosmica dei cristiani in ‚a Diogneto' 6, 7: Orpheus NS 4 [1983] 34/7. 39/41) abgesehen, ist dieser Vergleich, der an die in der griech. Philosophie verbreitete Gegenüberstellung des beseelten Körpers u. der von Gott gelenkten Welt anknüpft (vgl. Brändle 155/7), größtenteils platonisch geprägt: zur Unsichtbarkeit der Seele (‚unsichtbar wird die Seele im sichtbaren Leib festgehalten'), der gemäß Ep. ad Diogn. 6, 4 die Unsichtbarkeit der christl. Religion in der Welt entspricht, vgl. Plat. Phaedo 79B 13 (‚nicht sichtbar' [scil. ‚ist, wie wir sagen, die Seele']; s. auch Tim. 36E 6); Ep. ad Diogn. 6, 5: ‚Das Fleisch haßt die Seele u. bekämpft sie, obwohl es kein Unrecht erfahren hat, weil sie den Genuß der Lüste verwehrt', dürfte außer von Gal. 5, 17 auch von Platon angeregt sein (u. a. Phaedo 83B 5/7: die Seele des Philosophen enthält sich der Lüste u. Begierden); daß ‚die Seele im Körper eingeschlossen ist' (Ep. ad Diogn. 6, 7), sagt ähnlich auch Platon (u. a. Phaedo 82E 2: die Seele ist ‚im Körper völlig festgebunden u. an ihn angeleimt'; vgl. Cratyl. 400C 6f; PsPlat. Axioch. 365E 6f); in der Fortsetzung wird eine Stelle aus dem platonischen Phaidon (62B 3f: ‚wir Menschen sind in einer Art *Gefängnis' [ἔν τινι φρουρᾷ ἐσμεν οἱ ἄνθρωποι]) geradezu zitiert: ‚die Christen werden in der Welt wie in einem Gefängnis (ὡς ἐν φρουρᾷ) festgehalten' (Ep. ad Diogn. 6, 7; vgl. bereits ebd. 6, 4: φρουρεῖται); die Bezeichnung des sterblichen Leibes als σκήνωμα (‚Zelt', ‚Behausung') der unsterblichen Seele ebd. 6, 8 geht wohl über 2 Petr. 1, 13f, 2 Cor. 5, 1 u. Sap. 9, 15 LXX auf PsPlat. Axioch. 366A 1 zurück (vgl. schon Democrit.: VS 68 B 37. 187. 223. 270. 288); zur Unsterblichkeit der Seele (ebenfalls Ep. ad Diogn. 6, 8) vgl. Plat. Phaedo 105D; Phaedr. 245C/246A etc.; daß ‚die bezüglich Speise u. Trank schlecht behandelte Seele besser wird' (Ep. ad Diogn. 6, 9), erinnert an Äußerungen Platons im Gorgias (477A 5f. 505AB); zum Po-

sten (τάξιν), auf den Gott die Christen gestellt hat u. den sie nicht ablehnen können (Ep. ad Diogn. 6, 10), vgl. Plat. apol. 28E 4/7. Auf heidnische Denkformen nimmt der Autor auch in seinen theologischen Erläuterungen Rücksicht, wenn er Termini wie τεχνίτης (‚Baumeister') u. δημιουργὸς τῶν ὅλων (‚Schöpfer des Alls') für den göttlichen Logos verwendet (Ep. ad Diogn. 7, 2; vgl. ebd. 8, 7), die, auch wenn sie im jüd.-christl. Bereich bereits Aufnahme gefunden haben, doch ursprünglich heidnisch-philosophische Prägungen sind (vgl. u. a. Plat. Tim. 28A 6 u. ö.; Zenon: SVF 1, 42 [frg. 160] etc.; allgemein Wengst 295/7). Auffällig ist auch die Bezeichnung Gottes in Ep. ad Diogn. 8, 8 als ‚frei von Zorn' (ἀόργητος; vgl. Aristeas § 254; 1 Clem. 19, 3; Aristid. apol. 1, 5); der stoische Weise zeichnet sich gemäß Dion. Heracl.: SVF 1, 95f (frg. 434) u. a. dadurch aus, daß er niemals zürnt (in Ep. ad Diogn. 7, 4: ‚Gewalt ist Gott nicht eigen' [vgl. Iren. haer. 4, 59] könnte nach einem Vorschlag von U. v. Wilamowitz, Griech. Lesebuch 2, 2^2 [1902] 226 Eur. Hel. 903: ‚Gott haßt die Gewalt', anklingen). Daß im Hintergrund der Ep. ad Diogn. 8, 7/9, 6 erörterten letzten Frage Diognets ebenfalls ein philosophisches Problem steht, wird gerne übersehen. Wenn Diognet nämlich erfahren möchte, ‚warum denn dieses neue Geschlecht oder Tun jetzt u. nicht früher ins Leben gekommen ist' (ebd. 1, 1), so zielt er damit nicht auf den traditionellerweise gegen das Christentum erhobenen Vorwurf der Neuheit (so u. a. Wengst 297f, der vermutet, unser Autor könne sich auf den bei den Apologeten üblichen Altersbeweis wegen seiner Ep. ad Diogn. 3f deutlich zum Ausdruck kommenden Abneigung gegen das Judentum nicht einlassen). Wie indirekt aus der Antwort hervorgeht, scheint ihm, dem offenkundig mit der platonischen Philosophie vertrauten Heiden, vielmehr der Gedanke Schwierigkeiten bereitet zu haben, daß nach christlicher Lehre Gott, der Schöpfer u. Vater des Alls (vgl. Plat. Tim. 28C 3f), der gemäß Platon seinem Wesen nach gut ist u. bloß das Gute will (ebd. 29E/30A), die Verirrung der Menschen so lange zuließ u. ‚nicht früher' auf ihre Rettung sann (dies könnte als Mißgunst, φθόνος, ausgelegt werden, von der doch das Göttliche nach Plat. Tim. 29E 2f u. Phaedr. 247A 7 ganz u. gar frei ist; vgl. auch PsIustin. quaest. Christ. 1, 160E). Unser Autor wird in der Antwort nicht müde, die Menschenfreundlichkeit u. Güte des ‚Herrschers u. Schöpfers aller Dinge' (Ep. ad Diogn. 8, 7) zu betonen (ebd. 8, 8: ‚er allein ist gut'; s. auch 9, 1f. 6): Wenn Gott uns Menschen das, was er von Anfang an bereitet hatte, nicht früher durch seinen geliebten Sohn enthüllte u. offenbarte, entgegnet er, so nicht etwa deshalb, weil er ‚uns vernachlässigt' (8, 10; vgl. Cels.: Orig. Cels. 4, 7; zum Verhältnis zwischen Ad Diognetum u. *Celsus allgemein J. Schwartz, L'épître à Diognète: RevHistPhilRel 48 [1968] 46/53 [kritisch allerdings Wengst 342_6]) oder sich ‚über unsere Sünden gefreut hätte' (Ep. ad Diogn. 9, 1), sondern vielmehr damit er uns, die wir von Natur aus nicht imstande waren, das Leben zu erlangen, seine Güte durch die Hingabe des eigenen Sohnes um so deutlicher zeigen konnte (ebd. 9, 1/6). Mit im Kern paulinischen Überlegungen (vgl. Brändle 65/72; Wengst 298; E. Dassmann, Der Stachel im Fleisch. Paulus in der frühchristl. Literatur bis Irenäus [1979] 254/9) werden hier also von der platonischen Gottesauffassung beeinflußte Bedenken Diognets ausgeräumt.

III. Oratio ad Graecos. a. Allgemeines. Die sehr kurze, schwungvolle Apologie (ClavisPG 1082) ist in zwei verschiedenen Fassungen auf uns gekommen: a) in einer griechischen mit dem Titel ‚An die Heiden' (Πρὸς Ἕλληνας), die im selben Codex wie Ad Diognetum überliefert ist u. ebenfalls I. zugeschrieben wird, u. b) in einer syrischen, die mit ‚Hypomnemata' überschrieben ist u. als deren Verfasser ein ‚Oberster Griechenlands' namens Ambrosios angegeben wird; letztere stellt eine noch in vorkonstantinischer Zeit entstandene Bearbeitung von a) dar (etwa die Hälfte des Originals wird ziemlich wörtlich übernommen; der Rest fällt weg u. wird durch zusätzliche Beispiele aus der griech. Mythologie [u. a. Patroklos (or. ad Graec. 1, 20f), Orestes (ebd. 3, 37), Medea (3, 41f)] bzw. durch ausführlichere Erzählung von Mythen, die im Original nur angedeutet werden, ersetzt; die Überarbeitung war ursprünglich wohl ebenfalls in griechischer Sprache abgefaßt; vgl. Harnack, Rede 638/42); als Werk eines uns nicht näher bekannten Ambrosios (kaum mit *Origenes' gleichnamigem Gönner u. Freund identisch; ebd. 642) kann sie im folgenden außer Betracht bleiben. Der Autor der erhaltenen griech. Fassung, die nach Harnack zwischen ca. 180 u. ca. 240 entstanden ist (ebd. 645f; s. dazu

auch Marcovich 104; Goodenoughs Hypothese, daß es sich um eine jüdisch-hellenist. Schrift handle, ist abzulehnen; vgl. A. Harnack, Rez.: TheolLitZt 50 [1925] 441/3 u. Grant 108), will mit seiner Rede dartun, daß er sich nicht ,vernunftlos oder ohne Prüfung' von den heidn. ,Bräuchen' getrennt hat (or. ad Graec. 1, 1). Die Auseinandersetzung wird ausschließlich unter dem Gesichtspunkt der Sittlichkeit geführt: Der Verfasser rechtfertigt seinen Entscheid damit, daß er in den überkommenen ἔθη ,nichts Frommes u. Gottgefälliges gefunden' hat (ebd.), u. illustriert dies zunächst mit der Zügellosigkeit der homerischen Helden (ebd. 1, 2/6). Anschließend wird das unerhörte Verhalten der Götter des Epos (2, 1/6) u. des Herakles (3, 1/4) sowie von Figuren der Tragödie gegeißelt (3, 6/8). Auch die heidn. Festversammlungen sind verabscheuenswert, weil sie gemäß 4, 1f in nichts anderem als Völlerei u. sexueller Ausschweifung bestehen. Der Autor hält den Heiden vor Augen, daß sie Götter verehren, deren verwerfliches Tun sie bei Mitmenschen nie tolerieren würden (4, 3/5). Solcher, von den Dichtern besungener Sittenlosigkeit stellt er im protreptischen Schlußkapitel die einzigartige Weisheit u. sittliche Überlegenheit der christl. Lehre gegenüber: Die *Hellenen werden eingeladen, sich vom göttlichen Logos erziehen zu lassen, der von seinen ,Heroen' nicht Körperkraft, Wohlgestalt oder vornehme Abstammung verlangt, sondern ,eine reine, mit Frömmigkeit befestigte Seele' (5, 2). Dieser Logos vermag die Seele von den sinnlichen Leidenschaften zu befreien u. ihr Ruhe u. Frieden zu verschaffen, so daß sie zu ihrem Schöpfer zurückkehren kann (5, 4/8).

b. Verhältnis zur heidn. Bildung. Der unbekannte Autor (Hawthorne 187/8 möchte in ihm Tatian sehen [vgl. Harnack, Überlieferung 156_{128}], doch die Parallelen bieten für diese Identifikation keine ausreichende Gewähr; kaum zu halten ist die Zuweisung an den röm. Märtyrer Apollonios, die J. Dräseke, Zur Apologie des Apollonios: JbProtTheol 11 [1885] 144/53 im Gefolge von H. Nolte, Miscellanea: TheolQS 44 [1862] 317f vorgeschlagen hat; vgl. Ehrhard 224) greift in unserer Rede, von den πανηγύρεις (,Festversammlungen') in or. ad Graec. 4, 1f abgesehen, weniger die heidn. Religion als ihren Nährboden, das griech. Bildungssystem, an, wenn er dessen Grundpfeiler, die Dichtungen *Homers u. Hesiods sowie der Dramatiker, als gänzlich unmoralisch verwirft. Bekanntlich lernte man in Griechenland Lesen u. Schreiben anhand der homerischen Epen; die einleitende Feststellung: ,Wenn nämlich einer bei eurem vortrefflichsten Erzieher (τῷ ἐν παιδείᾳ παρ' ὑμῖν προὔχοντι) zur Schule geht, ist er der ärmste aller Menschen' (ebd. 1, 2), trifft also eigentlich jeden einigermaßen Gebildeten. Daß die ebd. 2, 1 als lächerlich abgetane Theogonie Hesiods ebenfalls zur Grundausbildung gehörte, erhellt u. a. aus Lucian. Nec. 3: ,Solange ich zu den Kindern zählte u. Homer u. Hesiod zuhörte, wie sie Kriege u. Aufstände nicht allein der Halbgötter, sondern auch der Götter selbst erzählten, außerdem ihre Ehebrüche, Gewalt- u. Raubtaten, Vergeltungen, Vertreibungen der Väter u. Geschwisterehen, da hielt ich all das für gut u. fühlte mich nicht wenig dazu hingezogen. Als ich aber zu den Männern zu zählen begann, da hörte ich umgekehrt, wie die Gesetze genau das Gegenteil der Dichter befahlen ... u. ich geriet in einen großen Zwiespalt' usw. Menippos wandte sich anschließend den Philosophen zu, bei denen er indessen noch viel größere Unwissenheit feststellte (ebd. 4). Die Philosophie bleibt in der Kritik unseres Autors am Heidentum ausgeblendet. Daß aber das Verhalten der Götter im Widerspruch zu den Gesetzen steht, dieser seit Xenophanes verbreitete Gedanke wird genauso or. ad Graec. 2, 7 thematisiert: ,Verlest dem Zeus, ihr Heiden, das Gesetz gegen die Vatermörder, das Strafmaß für Ehebruch u. die Schändlichkeit der Päderastie' (vgl. auch ebd. 4, 3/5). Der Vergleich mit der Lukianstelle ist vor allem auch deshalb aufschlußreich, weil sie (wenn auch in satirischer Brechung) zeigt, daß der traditionelle, auf die epische Dichtung gegründete Unterricht in der frühen Kaiserzeit bei jungen Menschen durchaus moralische Erschütterungen auslösen konnte, u. van Unnik 66 hat wohl recht, wenn er auf diesem Hintergrund die Oratio ad Graecos nicht als ,a literary piece from the scholar's study', sondern als ,a document rooted in personal experience' betrachtet. Der Autor lehnt diese Art von Ausbildung, mit der er bis zu einem gewissen Grad selbst vertraut war (er kannte sicher Ilias u. Odyssee [vgl. or. ad Graec. 1, 7] sowie Hesiods Erga u. Theogonie [ebd. 2, 1]; die zahlreichen, zT. sehr gelehrten [vgl. Grant 106/8] u. in lexikalischer Kürze aneinandergereihten mythi-

schen Beispiele dürften aber zum größeren Teil aus Handbüchern geschöpft sein), für sich jedenfalls schroff ab: ‚In diesen Dingen will ich nicht unterrichtet werden; denn nicht nach einer solchen Tugend verlange ich, den Mythen Homers Folge zu leisten' (or. ad Graec. 1, 7). Umgekehrt fällt auf, daß er im Schlußkapitel auch das Christentum wesentlich als παιδεία (‚Unterweisung') zeichnet: ‚Laßt euch vom göttlichen Logos unterweisen' (παιδεύθητε), ruft er den Heiden zu (ebd. 5, 1; vgl. 5, 6); im Unterschied zur heidn. Ausbildung mache diese ‚Lehre' (5, 4: διδασκαλία) die Menschen nicht zu Dichtern, schaffe nicht Philosophen oder gewaltige Redner: ‚Durch ihre Erziehung (παιδεύουσα) macht sie die Sterblichen unsterblich, die Vergänglichen zu Göttern; von der Erde weg führt sie bis in höher als der Olymp gelegene Gegenden' (5, 5); das ‚Gotterfüllte der Lehre' (τὸ τῆς παιδείας ἔνθεον) war es, was mit der Kraft des Logos zusammen den Ausschlag für die Bekehrung des Autors gab (5, 7). Wollte er mit seiner rhetorisch wirkungsvollen Rede vielleicht nicht nur die Trennung vom Heidentum rechtfertigen, sondern zugleich auch für eine christl. Schule werben?

IV. Ad Graecos de vera religione (gewöhnlich ‚Cohortatio ad Graecos'). a. Allgemeines. Spätestens seit dem 6. Jh. (Stephanos Gobaros) wird I. eine weitere, im Vergleich zu Or. ad Graecos erheblich längere (38 Kapitel) apologetische Rede An die Heiden (πρὸς Ἕλληνας; ClavisPG 1083) zugeschrieben, die seit dem 8. Jh. (Joh. v. Damaskos' Sacra parallela) unter dem kaum ursprünglichen Titel παραινετικός (‚Ermunterungsrede') bekannt war (das Werk gehört nicht zur paränetischen Gattung; die irreführende Bezeichnung Λόγος παραινετικός dürfte nachträglich aus dem Eingangssatz abgeleitet worden sein, vgl. Riedweg, PsJustin 62/70). Die Entstehung der facettenreichen Apologie läßt sich aufgrund klarer literarischer Abhängigkeiten auf den Zeitraum zwischen 221 (Benutzung der Chronographie des *Iulius Africanus in Ad Graecos de vera rel.) u. ca. 440 (*Cyrill v. Alex. macht in Contra Iulianum ausgiebig von Ad Graecos de vera rel. Gebrauch) eingrenzen; da der Autor den Platoniker *Porphyrios gekannt zu haben scheint, seine Rede außerdem auffällige sachliche Übereinstimmungen mit *Eusebius' Praep. evangelica aufweist, ohne daß ein Werk vom anderen abhängig wäre, empfiehlt sich die Annahme, daß Ad Graecos de vera rel. anfangs des 4. Jh. abgefaßt wurde; zahlreiche, zT. sehr enge phraseologische, aber auch inhaltliche Parallelen deuten auf Eusebius' Zeitgenossen Markell v. Ankyra als Autor hin (vgl. Riedweg, PsJustin 28/53. 167/82). Als Thema der Rede wird in der Proposition ausdrücklich die ‚wahre Religion' genannt (coh. Graec. 1, 2: ‚Da das Thema unserer Rede also die wahre Religion ist ...'). In einem ersten Teil (ebd. 2/13) untersucht der Autor die heidn. Religionslehrer (Dichter, Philosophen u. Orakel) u. stellt sie den christlichen (genannt werden ausschließlich Moses u. die Propheten; dazu s. unten) gegenüber. Die Theologie der Dichter wird anhand von Homerversen, die seit langem zum Repertoire der philosophischen Mythenkritik gehören, als lächerlich abgetan (ebd. 2). Die Philosophen scheiden gemäß ebd. 3/7 als Lehrer der wahren Religion aus, weil jeder etwas anderes behauptet: Während bei den Naturphilosophen eine chaotische Meinungsvielfalt herrscht (ebd. 3f; die Beispiele stammen aus PsPlut. plac.), widersprechen sich die berühmtesten heidn. Philosophen, *Platon u. *Aristoteles, nicht nur gegenseitig (coh. Graec. 5f), sondern bleiben nicht einmal ihren eigenen Lehren treu (ebd. 7, 1). Die christl. Religionslehrer, die vom göttlichen Geist inspiriert waren, zeichnen sich dagegen durch wunderbare Übereinstimmung aus (ebd. 8); sie sind viel älter, wie das Beispiel des *Moses zeigt (ebd. 9), u. selbst die Orakel, auf die sich die Heiden nach Ausscheiden der Dichter u. Philosophen als Religionslehrer noch berufen könnten, gestehen allein den *Chaldäern u. Hebräern religiöse Weisheit zu (ebd. 11). Bei den Griechen gab es vor den Olympiaden keine Geschichtsschreibung; die Werke des Moses u. der Propheten aber haben schon vorher bestanden u. wurden unter Ptolemaios in Alexandrien, wo nach Auskunft unseres offensichtlich ‚touristisch' interessierten Autors (vgl. ebd. 37, 1. 3) noch immer ‚Spuren der Häuschen', in denen die Übersetzer gelebt haben, zu sehen sind, ins Griechische übersetzt (ebd. 12f). Mit Kap. 14 setzt dann der zweite Teil ein, der bis Kap. 34 geht u. dem Nachweis dient, daß die Schriften der heidn. Lehrer, wenn man sie genau untersucht, mitunter gleichwohl Wahres enthalten; zur Erklärung wird angeführt, daß einige dieser Lehrer in Ägypten gewesen seien u. dort die

Werke der Propheten kennengelernt hätten (ebd. 14). Nachdem der Autor ebd. 15/9 mit zT. jüdisch-hellenistischen Fälschungen die monotheistische Überzeugung des *Orpheus, der *Sibylle, *Homers, des *Sophokles u. des *Pythagoras aufgezeigt hat, setzt er sich ab Kap. 20 ausführlich mit *Platon auseinander. Aus den platonischen Aussagen über ‚das Seiende' in Tim. 27 D/28 A geht nach seiner Ansicht unzweifelhaft hervor, daß dieser Philosoph die Lehre eines einzigen, in Ex. 3, 14a LXX als ‚der Seiende' bezeichneten Gottes von Moses übernommen hat, auch wenn er sich aus Angst, es könnte ihm dasselbe wie *Sokrates widerfahren, nicht getraute, seine Zustimmung offen kundzutun (coh. Graec. 20/5). Platons Abhängigkeit von Moses u. den Propheten wird anschließend ebd. 26/34 an verschiedenen weiteren Beispielen (Unterweltsmythen, Ideenlehre usw.) erläutert, wobei auch auf Übereinstimmungen *Homers mit dem AT aufmerksam gemacht (ebd. 28 u. 30, 4; vgl. auch 24, 2; G. J. M. Bartelink: o. Bd. 16, 134) u. zum Schluß der *Anthropomorphismus der heidn. *Götterbilder aus Gen. 1, 26 LXX hergeleitet wird (coh. Graec. 34, 1). Da sich also die am meisten bewunderten heidn. Lehren nach Ansicht unseres Autors als Entlehnungen aus dem AT erwiesen haben, hält er den Zeitpunkt für gekommen, daß sich die *Hellenen endgültig von der Verirrung ihrer Vorfahren trennen u. von den göttlich inspirierten Propheten die wahre Religion lernen (ebd. 35). Sollte ihnen die Trennung aber trotzdem noch schwerfallen, so erinnert er sie u. a. an Sokrates' Eingeständnis seines Nichtwissens (ebd. 36, 1f) u. verweist sie an ihre eigene Prophetin, die Sibylle, deren Orakelstätte in Cumae immer noch zu besichtigen sei: Aus ihren Orakeln, in denen Christi Menschwerdung im voraus verkündet worden sei u. die sich allgemein als Vorbereitung auf die Propheten eigneten, könne die wahre Religion wenigstens teilweise gelernt werden (ebd. 37f).

b. Apologetische Strategie u. Verhältnis zur heidn. Kultur. Der Verfasser verwendet in seiner Rede fast ausschließlich Argumente, die dem Zielpublikum aus innerheidnischen Diskussionen bekannt waren u. von denen er daher annehmen konnte, daß sie bei den *Hellenen auf Zustimmung stoßen würden: Auf rein rationalem Weg, durch eine ‚genaue Untersuchung des Sachverhalts' (coh. Graec. 1, 1), will er sie zur Entscheidung für das Christentum bewegen. Daß er mit Ausnahme des letzten Kapitels, wo die Lehre von Jesus Christus aber nur indirekt vermittelt wird (über die angeblich heidn. u. daher für das Publikum glaubwürdige Sibylle), alles spezifisch Christliche wegläßt u. einzig von Moses u. den Propheten spricht, ist Teil dieser apologetischen Strategie: Nicht nur, weil die Propheten vom göttlichen Geist inspiriert waren u. sich im Unterschied zu den Philosophen nie widersprechen (das Widerspruchsargument diente bekanntlich den Skeptikern zur Begründung für die ἐποχή, die Zurückhaltung im Urteil), glaubt er sie den noch schwankenden heidn. Zeitgenossen als Lehrer der wahren Religion empfehlen zu können; entscheidend ist vor allem, daß sie älter sind als alle griech. Lehrer, was u. a. mit einem entstellten Exzerpt aus dem heidn. Historiker Diodor belegt wird (ebd. 9, 3f): Je älter eine Weisheit ist, umso mehr Anspruch auf Wahrheit hatte sie nach allgemeiner antiker Auffassung (dies erklärt die Bedeutung des Altersbeweises bei vielen Apologeten; vgl. P. Pilhofer, Presbyteron kreitton [1990]; daß die eingehende Beschäftigung mit den christologisch zu deutenden atl. Schriften von selbst zum Glauben an Christus führen würde, war für die Christen der ersten Jhh. eine Selbstverständlichkeit). Aus dem höheren Alter der Propheten u. aus den heidn. Nachrichten, daß führende griech. Denker in Ägypten gewesen seien (wiederum wird Diodor als Zeuge angeführt: coh. Graec. 14, 2), zieht der Autor sodann im Gefolge des Aristobulos u. anderer jüd.-christl. Apologeten den Schluß, daß die heidn. Lehrer in wichtigen Punkten von Moses u. den Propheten abhängig seien (der Vorwurf des Plagiats zählte zu den Standardthemen der heidn. Literatur- u. Philosophiekritik; vgl. dazu Riedweg, PsJustin 109/29., wo ebenfalls die anderen ursprünglich aus heidnischen Diskussionen stammenden Denk- u. Argumentationsformen erörtert werden). Damit hängt seine ausgesprochen ambivalente Haltung gegenüber der heidn. Kultur zusammen: Soweit die griech. Dichter u. Philosophen der Lehre der Propheten gefolgt sind, kann er ihnen, wenn auch mit Vorbehalten, zustimmen u. sie den angesprochenen Hellenen zum Studium empfehlen (coh. Graec. 14/34); insofern sie aber ‚nicht von den Wissenden lernen wollten, sondern wähnten, sie könnten mit ihrer eigenen menschlichen

Überklugheit' die Wahrheit erkennen (vgl. ebd. 7, 2), lehnt er sie in aller Schärfe ab (ebd. 2/7). Im Zentrum der Auseinandersetzung steht neben *Homer eindeutig *Platon, dem 17 der 38 Kap. ganz oder teilweise gewidmet sind (ausführlicher zum folgenden Riedweg, PsJustin 71/101). Der Autor kennt ihn, den ‚ersten eurer Philosophen' (coh. Graec. 12, 3), nicht nur aus Handbüchern (die knappen, aber für sein Platonbild sehr aufschlußreichen Angaben ebd. 5, 1/7, 1 dürften einer mittelplatonischen *Doxographie entnommen sein), sondern zumindest einige Dialoge (Apologie, Menon, Staat, Timaios) auch aus eigener Lektüre. Sein besonderes Interesse gilt dem Timaios, aus dem er bereits in 12, 3 einen längeren Abschnitt zitiert u. mit dem er sich in den Kap. 20/5 intensiv beschäftigt (Zitate aus Tim. finden sich auch noch in 26, 1 u. 33). Dort deutet er Platons Unterscheidung zweier Seinsbereiche, des Immer-Seienden u. des Werdenden (Tim. 27D/28A), nicht ontologisch, sondern theologisch u. glaubt, eine genaue Übereinstimmung mit der mosaischen Gotteslehre Ex. 3, 14a LXX: ‚Ich bin der Seiende', feststellen zu können: ‚Er (scil. Platon) sagte nämlich (Tim. 27D 5/28A 1): 'Man muß also nach meiner Auffassung zuerst auseinanderhalten, was das Immer-Seiende ist, das kein Werden kennt, u. was das Werdende, niemals aber Seiende ist'. Scheint dies, ihr Hellenen, den Verständigen nicht ein u. dasselbe zu sein u. sich einzig durch den Artikel zu unterscheiden? Denn Moses sagte 'der Seiende', Platon aber 'das Seiende'. Beide Aussagen scheinen dem immer-seienden Gott zuzukommen; denn er allein ist der Immer-Seiende, der kein Werden kennt' (coh. Graec. 22, 2). Platons Bereich des ‚Werdenden, niemals aber Seienden' wird entsprechend auf die heidn. Götter bezogen, deren Geschaffensein der Philosoph auch in Tim. 41A 7: ‚Götter der Götter, deren Demiurg ich bin', deutlich anzeige (coh. Graec. 22, 3; vgl. 20, 2). Daß Platon diesen gewordenen Göttern in Tim. 41B dann gleichwohl eine Art Unsterblichkeit verspricht, wird als eklatanter Widerspruch kritisiert: ‚Hier läßt Platon aus Angst vor den Anhängern des Polytheismus seinen Hersteller sich selbst widersprechen' (coh. Graec. 23, 1; vgl. 25, 2). Mit Angst vor dem Schierlingsbecher begründet unser Autor auch, warum Platon seine Zustimmung zur mosaischen Lehre des einen u. alleinigen Gottes (ebd. 20, 1 u. 22, 1) u. des Jüngsten Gerichts (ebd. 27, 1) nicht eindeutig zu zeigen gewagt habe, warum er in leg. 4, 715E 7f: ‚Der Gott umfaßt, wie auch der alte Spruch sagt, Anfang u. Ende u. Mitte aller Dinge', den Namen des Moses nicht erwähnt habe, obwohl er ‚mit dem 'alten Spruch' klar u. deutlich das Gesetz des Moses bezeichnete' (coh. Graec. 25, 4), ferner, weshalb er die ‚von oben kommende Gabe' in Men. 99EF nicht heiligen Geist, sondern Tugend genannt habe (coh. Graec. 32, 1), u. schließlich, warum er seine Anlehnung an den Schöpfungsbericht der Genesis bei der Entstehung der Zeit (Tim. 38B 6) nicht klar zu erkennen gegeben habe (coh. Graec. 33, 1). Der schon beim Mittelplatoniker *Numenios anklingende Gedanke, daß Platon ‚wegen dem, was Sokrates widerfahren war' (ebd. 20, 1), seine theologischen Überzeugungen nicht unverhüllt mitgeteilt habe (gemäß Numen. frg. 23 des Places wollte er den Athenern keinen Anlaß geben, ‚sich wiederum zu vergehen u. auch ihn umzubringen wie Sokrates'; vgl. auch frg. 24, 57/62 des Pl.), verschafft dem Verfasser den nötigen Freiraum für seine zT. sehr kühnen Interpretationen. Bei der Ableitung der Ideenlehre aus dem AT in coh. Graec. 29f kommt ihm außerdem zu Hilfe, daß *Philon, der in Ad Graecos de vera rel. dreimal lobend erwähnt (9, 2; 10, 1; 13, 4) u. an einer für die Auslegung von Ex. 3, 14a LXX zentralen Stelle ohne Namensnennung zitiert wird (coh. Graec. 21, 1f), die platonische Unterscheidung zwischen dem sinnlich-wahrnehmbaren Bereich u. den intelligiblen Ideen auf den Schöpfungsbericht der Genesis u. die mosaischen Äußerungen über den Bau des Zeltes (Ex. 25f LXX) angewandt hat: Nur weil diese platonisierende Auslegung in der von Philon beeinflußten christl. Exegese verbreitet war, konnte unser Autor auf den Gedanken verfallen, Platon sei ebenfalls ‚von Moses dazu veranlaßt worden, nächst Gott u. Materie die Idee als drittes Prinzip zu bezeichnen' (coh. Graec. 29, 1).

V. Epistula ad Zenam et Serenum. Zusammen mit Ad Graecos de vera rel. ist ein wenig erforschter Brief (ClavisPG 1085) überliefert, in dem jede apologetische Auseinandersetzung mit dem Heidentum fehlt u. besonnene Ratschläge für eine christl. Lebensführung erteilt werden. Indem der Verfasser den ‚Brüdern Zenas u. Serenus', deren Tugendstreben er kennt, das ‚kindi-

sche‘ Verhalten (ep. ad Zen. et Ser. 1) von Mitchristen vor Augen führt, die zB. in ihrem Zorn am liebsten die ganze Welt der Hölle ausliefern würden (ebd. 2), die jeder Verleumdung Glauben schenken, alles auf sich beziehen, klatsch- u. streitsüchtig sind (ebd. 6), die sich an den Sünden der Nächsten freuen (10) usw., will er sie ermuntern, sich selbst vor ‚Streitsucht u. weltlicher Mißgunst‘ (1) zu hüten u. in Auseinandersetzungen mit Brüdern dem Zorn keinen Raum zu lassen (2 u. ö.; die Warnung vor übermäßigem Zorn ist ein Leitmotiv des paränetischen Briefes, der ursprünglich wohl mit Kap. 14 zu Ende ging; die Kap. 15/9 sind an mehr als zwei Personen gerichtet [vgl. 19: πᾶσιν ὑμῖν, ‚euch allen‘, u. μετὰ πάντων ὑμῶν, ‚mit euch allen‘], u. mögen wegen thematischer Übereinstimmungen an 1/14 angehängt worden sein). Auch zu maßvollem Essen u. Trinken (5; 7; 12), zu Achtsamkeit im Gespräch mit Frauen (8), zur Demut (9) usw. werden sie aufgefordert. Über Autor u. Adressaten ist außer dem, was dem Brief selbst zu entnehmen ist, nichts bekannt. Aus den angeschnittenen Fragen zu schließen, handelt es sich bei Zenas u. Serenus kaum um Mönche, sondern um Angehörige der christl. Oberschicht einer größeren, kulturell lebendigen Stadt. Der Autor, der gemäß ep. ad Zen. et Ser. 1 früher einen ‚Brief an Papas‘ (πρὸς Πάπαν) über die ‚Bildung ohne Vernunft u. nutzlose Gelehrsamkeit‘ pharisäisch gesinnter u. handelnder Mitchristen sowie eine paränetische ‚Epistel an die Herrschenden‘ (πρὸς ἄρχοντας) verfaßt hat, erweist sich in unserem Schreiben als sehr gebildet: Er berichtet ep. ad Zen. et Ser. 6 von einer Aufführung des Orestes (eine der beliebtesten Tragödien des **Euripides in der Antike; die Angabe, daß der Schauspieler ‚mittels hölzerner Schuhe, eines künstlichen Bauchs, eines fremdartigen Gewands u. einer gespenstischen Maske furchterregend u. groß‘ erscheinen will, ist für die spätantike Aufführungspraxis von Interesse; vgl. Lucian. Iupp. trag. 41 u. salt. 27); er spielt auf eine noch nicht identifizierte Komödie an (ep. ad Zen. et Ser. 11), erwähnt Bakchantinnen (ebd. 6), den Apfel der Eris (ebd. 9) u. flicht in seine zT. von Clem. Alex. paed. beeinflußten Paränesen (vgl. Harnack, Gesch. 1, 113f) Sprichwörter ein (ep. ad Zen. et Ser. 4 u. 9); auch von der stoischen Ethik hatte er offensichtlich Kenntnis (vgl. P. Wendland, Quaestiones Musonianae [1886] 45f, der laut Bardenhewer 1^2, 239 seine Vermutung, der Autor des Briefes habe den Stoiker Musonios gekannt u. benutzt, später zurückgenommen hat). Während Harnack (Überlieferung 161; ders., Gesch. 1, 114) annahm, der Brief stamme von einem anderen Träger des Namens I., hat Batiffol den gebildeten Gegenspieler des *Joh. Chrysostomos, den Novatianerbischof Sisinnios, als Autor ins Spiel gebracht (eine unbeweisbare Hypothese; die Vermutung, der Brief könne um 400 herum in Kpel entstanden sein, ist an sich ansprechend; vgl. auch Ehrhard 226).

VI. Pseudonyme Werke Theodorets. a. Expositio rectae fidei. Daß diese schon dem Leontios v. Byz. unter I.’ Namen bekannte theologische Abhandlung (ClavisPG 6218) über die Trinität u. das Verhältnis der beiden Naturen Christi zueinander in Wirklichkeit von *Theodoret v. Cyrus (gest. um 466) stammt, kann seit dem Bekanntwerden der syr. Übersetzung von Contra impium grammaticum des *Severus v. Ant. (gest. 538) keinem Zweifel mehr unterliegen. Sowohl Titel u. Incipit wie die drei längeren Zitate, die Severus aus Theodorets Werk anführt, stimmen genau mit unserer Expositio überein (vgl. Lebon 538f). Auch sprachliche u. inhaltliche Parallelen weisen Theodoret als Verfasser dieses noch vor dem Konzil v. Ephesos entstandenen Werkes aus (vgl. ebd. 546/50; Sellers mit den Berichtigungen von Brok; Richard, Activité 84/92).

b. Quaestiones et responsiones ad orthodoxos. Auch bei diesem umfangreichen Werk (ClavisPG 6285), welches möglicherweise dem Patriarchen *Photios als justinisch bekannt war (Harnack, Diodor 2. 47f vermutet, daß in Phot. bibl. cod. 125 mit ἀποριῶν κατὰ τῆς εὐσεβείας κεφαλαιώδεις ἐπιλύσεις [‚Summarische Lösungen von Streitfragen gegen die Religion‘] alle drei fälschlich I. zugeschriebenen Quaestiones gemeint seien; vgl. schon ders., Überlieferung 167) u. in dem in bunter Folge trinitarische, exegetische, apologetische, kosmologische, ethische u. andere Fragen beantwortet werden (vgl. H. Dörries, Art. Erotapokriseis: o. Bd. 6, 357f), sprechen heute äußere Gründe klar zugunsten von *Theodoret v. Cyrus als Verfasser. Die sicherlich aus der antiochen. Schule stammende Schrift steht nicht nur im ältesten Kodex, der 1895 erstmals publiziert wurde u. in dem die vollständigere Fassung

der Quaest. et resp. in der ursprünglichen Reihenfolge erhalten ist, unter seinem Namen. Auch in der Lukaskatene des Niketas v. Herakleia u. in einem Kodex des 13. Jh. werden Ausschnitte aus diesem Werk mit Θεοδωρήτου als Verfasserangabe zitiert (vgl. Richard, Citations 92f. 96; ders., Traité 62; Niketas führt allerdings auch einmal einen Ausschnitt unter I.' Namen an, vgl. Harnack, Diodor 2f; ders., Gesch. 1, 109). Die zuletzt genannten beiden Zeugnisse waren Harnack, Diodor 9/46, der Theodoret aus inneren Gründen als Verfasser von Quaest. et resp. ausschließen u. das Werk Diodor v. Tarsos zuweisen wollte, noch nicht bekannt (seine Argumentation ist unabhängig davon zu Recht auf breite Ablehnung gestoßen, vgl. u. a. Funk; Bardenhewer 1^2, 240/5).

VII. Confutatio dogmatum quorundam Aristotelicorum. Der überlieferte Titel wird der wohl frühestens im 5. Jh. entstandenen Schrift (ClavisPG 1086), die Photios unter I.' Namen gekannt u. gelesen hat (vgl. die Inhaltsangabe bibl. cod. 125; ein Titel wird nicht genannt), nur teilweise gerecht; der unbekannte Autor (die Tatsache, daß conf., quaest. Christ. u. quaest. Graec. zusammen mit quaest. et resp. überliefert sind u. einige thematische Übereinstimmungen bestehen, reicht kaum aus, um alle Werke so zuversichtlich wie Harnack, Diodor 46/54. 240; Bardy 211; Martín 3/5 u. a. [vgl. auch Dörries aO. 357] dem Verfasser von quaest. et resp. zuzuweisen; die drei Traktate conf., quaest. Christ. u. quaest. Graec. sind sich hingegen sprachlich u. inhaltlich so ähnlich, daß mit den genannten Forschern [vgl. schon Harnack, Überlieferung 168f] zu vermuten ist, daß sie von einem u. demselben Autor stammen; sein geistiges Profil erinnert in vielem an den Aristoteleskenner u. -kritiker *Joh. Philoponos; vgl. Martín 16/8) stellt im Proömium mehr als nur eine ‚Widerlegung einiger aristotelischer Lehrmeinungen' in Aussicht: Er verspricht ‚eine kurze Auswahl der heidn. Lehrmeinungen über Gott u. die Schöpfung' allgemein, wie sie Paulos, ein uns unbekannter Presbyter, dem die Schrift gewidmet ist, von ihm verlangt habe (ἑτοίμως ὑμῖν ὑπήκουσα περὶ ὧν ἐνετείλασθέ μοι βραχεῖάν τινα ποιήσασθαι τὴν ἐκλογὴν τῶν ἑλληνικῶν περὶ θεοῦ καὶ κτίσεως δογμάτων). Er unterscheidet anschließend zunächst zwischen Menschen, die ihr Wissen durch die Vermittlung der Propheten von Gott selbst erhalten hätten, u. solchen, die sich auf ihre eigenen Überlegungen gestützt hätten u. daher untereinander wie auch mit sich selbst in Widerspruch geraten seien. Als Beispiel für die zweite Gruppe führt er dann im Hauptteil aber ausschließlich Aristoteles an, aus dessen Physik u. De caelo insgesamt 65 zT. längere Ausschnitte zitiert werden. Auf jedes Zitat folgt eine in der Regel ausführliche Widerlegung. Das vielleicht unvollendet gebliebene Werk schließt mit einer (auch getrennt unter der Überschrift ‚An die Heiden' [Πρὸς τοὺς Ἕλληνας] überlieferten) Sammlung von 19 Thesen, die wiederum größtenteils gegen *Aristoteles gerichtet sind, in denen aber auch *Platon einmal namentlich erwähnt u. kritisiert wird (confut. 3). – Die Auseinandersetzung mit Aristoteles wird zwar in der Confutatio grundsätzlich mit philosophisch-rationalen Mitteln geführt; doch die Perspektive ist theologisch: Der dialektisch geschulte Autor lehnt Aristoteles' Lehre ab, weil dieser Philosoph nach seiner Auffassung zwischen Gott, der ersten Ursache, u. den von ihm geschaffenen Dingen nicht klar genug unterscheidet (vgl. ebd. 1). Die Kritik richtet sich vor allem gegen die Annahme einer ungewordenen Materie (der Autor sieht darin eine Einschränkung der Allmacht Gottes, der [anders als Aristoteles glaube] auch aus dem Nichts zu erschaffen vermöge; vgl. ebd. 2; 5/7; 50 u. ö.) sowie die Lehre, daß der Himmel ungeworden sei (gemäß ebd. 11/5 äußert sich Aristoteles widersprüchlich darüber; vgl. 52 u. ö.); damit zusammenhängend wird auch die Ewigkeit der Zeit (vgl. 17/22 u. ö.), der Himmelsbewegung (vgl. 31; 43 u. ö.), der Quintessenz (vgl. 46/8 u. ö.) u. der Gestirne (vgl. 55/61 u. ö.) bekämpft u. ihre Kreatürlichkeit argumentativ zu erweisen versucht. – Die Confutatio ist ein aufschlußreiches Zeugnis für die in frühbyzantinischer Zeit intensivierte Beschäftigung mit *Aristoteles (vgl. J. H. Waszink: o. Bd. 1, 661f. 663/5).

VIII. Quaestiones Christianorum ad Graecos. Die aus derselben Geisteshaltung wie die Confutatio u. die Quaestiones Graecorum verfaßte Schrift (ClavisPG 1087) besteht aus fünf ‚christl. Fragen an die Heiden', denen je eine ‚heidn. Antwort an die Christen' folgt, an die sich wiederum stets eine eingehende ‚Widerlegung der nicht richtig gegebenen Antwort' anschließt. Bei den ‚Fragen' u. ‚Antworten' handelt es sich ver-

mutlich um eine echte literarische Disputation zwischen einem christl. u. einem heidn. Philosophen (vgl. Harnack, Diodor 47_1. 237). Die ,Widerlegungen', die den Hauptteil des Werkes ausmachen, verdanken ihre Entstehung der Initiative eines Geistlichen oder Bischofs (ἡ σὴ θεοσέβεια), der den Autor aufgefordert hatte, die Inkonsistenz der heidn. Antworten (τοῦ λόγου τὸ ἀσύστατον) schriftlich zu widerlegen (quaest. Christ. 161C). Fragesteller u. Verfasser der Repliken dürften identisch sein (vgl. ebd. 195C). – Gegenstand der streng dialektisch geführten Auseinandersetzung ist wie in conf. die richtige Lehre ,über Gott u. die (geschaffene) Welt' (vgl. 195AB): Mit Fangfragen versucht der christl. Philosoph, den heidn. Gegner, dem die ,orthodoxe' Lehre übrigens ebensowenig fremd ist wie dem christl. Fragesteller die platonische u. aristotelische Philosophie, von der Auffassung abzubringen, die Welt u. der Himmel seien ungeworden u. mit Gott zusammen ewig. Ziel der ,Widerlegungen', in denen die Antwort Abschnitt für Abschnitt kritisch erörtert wird, ist es zu zeigen, daß der heidn. Philosoph, über dessen Identität der Leser nichts erfährt (er wird stets nur ὁ ἀποκρινάμενος [,der Antwortende'] genannt; daß es sich um einen Neuplatoniker vom Schlage des *Simplikios handelt, geht u. a. aus 186E hervor, wo ohne Namensnennung unzweifelhaft auf *Platons Timaios Bezug genommen wird), in keiner seiner Antworten das Ungewordensein der Welt im eigentlichen Sinne, d. h. logisch-rational, ,beweist', sondern stets nur ,seine eigene Meinung vorträgt' (vgl. 187E/188A; 195B u. ö.). Der Einfluß des *Aristoteles auf Terminologie u. Logik nicht nur des christl., sondern auch des heidn. Philosophen ist überall mit Händen zu greifen (vgl. auch die Zitate aus dem Organon [Aristot. cat. 7, 7b 15 u. top. 6, 2, 140a 14f] in quaest. Christ. 190BC).

IX. Quaestiones Graecorum ad Christianos. Der Inhalt dieses mit den Quaestiones Christianorum eng verwandten Werkes (ClavisPG 1088), bei dem es sich aber anders als beim vorausgehenden nicht um eine echte Disputation handelt (der Fragesteller ist ebenfalls Christ u. legt als advocatus diaboli Aporien vor, welche nach seinem Wissen die Heiden beschäftigten; vgl. quaest. Graec. 200B/E), wird im Untertitel folgendermaßen zusammengefaßt: ,Über das Körperlose u. über Gott u. über die Auferstehung der Toten'. Der Traktat beginnt mit der Aufzählung von 15 Fragen aus diesen Themenbereichen. In den anschließenden ,christl. Antworten auf die vorhergenannten Fragen', deren scholastischer Charakter hier treffend durch den Zusatz ἀπὸ τῆς εὐσεβείας τῶν φυσικῶν λογισμῶν (,aus der frommen Haltung der natürlichen Vernunft') verdeutlicht wird, geht der Autor nicht auf alle von ihnen ein; oft werden auch mehrere Antworten auf eine Frage gegeben. – Das Insistieren auf der Existenz des körperlosen, noetischen Bereichs in quaest. Graec. 201B/4B u. 205C/E rückt den Verfasser in die Nähe der neuplatonischen Schule. Im Zentrum seiner christl. Philosophie steht ähnlich wie in conf. u. quaest. Christ. der Grundsatz, daß einzig Gott, der alles durch seinen eigenen Willen geschaffen hat, von Natur aus ungeworden (ἀγένητος) ist; er allein kann, wenn er will, dem Gewordenen Unvergänglichkeit (ἀφθαρσία) verleihen (vgl. ebd. 204D/5C; 206E/8A); wichtigstes Beispiel dafür ist die von den Heiden bezweifelte *Auferstehung, die der Autor als erneuten Schöpfungsakt (ἀνάκτισις) deutet u. durch 48 logische Schlußfolgerungen zu beweisen versucht (vgl. 208E/16E).

BARDENHEWER 1^2, 230/46. – G. BARDY, La littérature patristique des ,quaestiones et responsiones' sur l'Écriture Sainte: RevBibl 42 (1933) 211/29. – P. BATIFFOL, L'auteur véritable de l'Epistula ad Zenam et Serenum: ebd. 5 (1896) 114/22. – TH. BAUMEISTER, Zur Datierung der Schrift an Diognet: VigChr 42 (1988) 105/11. – R. BRANDLE, Die Ethik der ,Schrift an Diognet' = AbhTheolATNT 64 (Zürich 1975). – M. F. A. BROK, The date of Theodoret's expositio rectae fidei: JournTheolStud NS 2 (1951) 178/83. – CHRIST / SCHMID / STAHLIN 2, 26, 1285/8. – A. EHRHARD, Die altchristl. Litteratur u. ihre Erforschung von 1884-1900 = StraßbTheolStud Suppl. 1 (1900). – F. X. FUNK, PsJustin u. Diodor v. Tarsus: ders., Kirchengeschichtliche Abhandlungen u. Untersuchungen 3 (1907) 323/50 (= mit Verbesserungen u. Zusätzen versehene Übersetzung von: PsJustin et Diodore de Tarse: RevHistEccl 3 [1902] 947/71). – E. R. GOODENOUGH, The PsJustinian ,Oratio ad Graecos': HarvTheolRev 18 (1925) 187/200. – R. M. GRANT, Homer, Hesiod, and Heracles in PsJustin: VigChr 37 (1983) 105/9. – A. HARNACK, Diodor v. Tarsus = TU NF 6, 4 (1901); Geschichte der altchristl. Lit.[2] (1958) 1, 101/14; 2, 1, 512/7; 2, 2, 151/8. 545/8; Die ps-justinische ,Rede an die Griechen': SbBerlin 1896, 627/46; Die Überlieferung der griech. Apologe-

ten des 2. Jh. in der alten Kirche u. im MA = TU 1, 1/2 (1882). – G. F. HAWTHORNE, Tatian and his discourse to the Greeks: HarvTheolRev 57 (1964) 161/88. – R. JOLY, Christianisme et philosophie = Univ. libre de Bruxelles, Faculté de Philos. et Lettres 52 (Bruxelles 1973). – J. LEBON, Restitutions à Théodoret de Cyr: RevHistEccl 26 (1930) 523/50. – M. MARCOVICH (Hrsg.), PsIustinus. Cohortatio ad Graecos, De monarchia, Oratio ad Graecos = PTS 32 (1990). – H.-I. MARROU (Hrsg.), À Diognète. Introduction, édition critique, traduction et commentaire = SC 33bis (Paris 1965). – J. P. MARTÍN, El PsJustino en la historia del Aristotelismo: PatristMediaev 10 (1989) 3/19. – E. NORELLI (Hrsg.), A Diogneto. Introduzione, traduzione e note = Letture cristiane del primo millenio 11 (Milano 1991). – M. RICHARD, L'activité littéraire de Théodoret avant le Concile d'Éphèse: RevScPhilRel 24 (1935) 83/106 bzw.: ders., Opera minora (Turnhout 1977) 2, nr. 45; Les citations de Théodoret conservées dans la chaîne de Nicétas sur l'Évangile selon Saint Luc: RevBibl 43 (1934) 88/96 bzw.: ders., Opera aO. 2, nr. 43; Le traité de Georges Hiéromoine sur les hérésies: RevÉtByz 28 (1970) 239/69 bzw.: ders., Opera aO. 2, nr. 62. – CH. RIEDWEG, Jüdisch-hellenistische Imitation eines orphischen Hieros Logos. Beobachtungen zu OF 245 u. 247 (sog. Testament des Orpheus) = Classica Monacensia 7 (1993); Ps.-Justin (Markell v. Ankyra?) Ad Graecos de vera religione (bisher ‚Cohortatio ad Graecos'). Einleitung u. Kommentar = SchweizBeitrAltWiss 25 (Basel 1994). – M. RIZZI, La questione dell'unità dell',Ad Diognetum' = Studia Patristica Mediolanensia 16 (Milano 1989). – R. V. SELLERS, PsJustin's expositio rectae fidei, a work of Theodoret of Cyrus: JournTheolStud 46 (1945) 145/60. – W. C. VAN UNNIK, The character of early Christian apologetics in the PsJustinian Oratio ad Graecos: ders., Sparsa collecta 3 (Leiden 1983) 59/70. – K. WENGST (Hrsg.), Didache (Apostellehre), Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet = Schriften des Urchristentums 2 (1984). – N. ZEEGERS-VANDER VORST, Les citations des poètes grecs chez les apologistes chrétiens du 2e s. = Univ. de Louvain, Recueil de travaux d'hist. et de philol. 4e sér. 47 (Louvain 1972).

Christoph Riedweg.

Iustitia s. Gerechtigkeit: o. Bd. 10, 233/360.

Iustus von Urgellum s. Hispania II: o. Bd. 15, 670f.

Juvenal.

A. Der Satiriker Juvenal 874.

B. Rezeption 875.
I. Juvenal in der spätantiken Schule. a. Position in der Entwicklung des lat. Kanons 875. b. Text u. Kommentierung in der Spätantike 876.
II. Die weitere spätantike Rezeption. a. In der christl.-antiken literarischen Koine ab dem späten 4. Jh. 877. b. Eine spezifische christl. Rezeptionslinie 880.

A. Der Satiriker Juvenal. J., nach Horaz u. Persius der dritte Klassiker der röm. Satire u. als solcher mit Lukan u. Statius auch der nachklassischen, sog. silbernen Latinität, lebte u. wirkte in den letzten Jahrzehnten des 1. u. den ersten des 2. Jh. nC. unter den Flaviern, Trajan u. Hadrian. Vielleicht einer Familie des Ritterstandes aus dem kampanischen Aquinum entstammend u. zunächst wohl rhetorischer Profession im Rahmen der sat. 6 vorgestellten intellektuellen Berufe, tritt er zuerst im Klima der Restauration der trajanischen Epoche (nunc demum redit animus: Tac. Agr. 3, 1) u. im Milieu von Rezitation u. Rhetorenschule (sat. 1, 1/14) hervor. Seine 16 Satiren (die letzte in der Überlieferung verstümmelt) in fünf Büchern, im einzelnen durchschnittlich länger als die des *Horaz, lassen sich dem Typ ‚Gesellschaftssatire' (P. L. Schmidt, Typologische u. gattungsgeschichtliche Vorüberlegungen zum sozialen Engagement der röm. Satire: Lampas 12 [1979] 266/9) zurechnen. Ihr Zeitbezug ist weder modernistisch zu leugnen noch naiv wörtlich zu nehmen: Traditionalistische (Xenophobie: sat. 3, 60/125; Misogynie: sat. 6; Homophobie: sat. 2. 9) u. rückwärtsgewandte Motive (Klage über die Depossedierung der röm. Mittelschicht, der ‚arme' Dichter angesichts korrupter mäzenatischer Usancen u. Praktiken: sat. 1, 95/126; der Verfall der Nobilität: sat. 8) verbinden sich mit Klagen über versäumte Bewältigung der domitianischen Vergangenheit (1, 30/6) zu einem Themenbündel im Schnittpunkt von satirischer Tradition u. rhetorischer Technik, von Individualität (difficile est saturam non scribere: 1, 30; nur gespielte Indignatio?), Zeitbezug u. Publikumserwartung. Bezugspunkt u. Spiegel (zumal sat. 4) ist, wie zuerst bei Tacitus, die Epoche *Domitians. Zwei Übergänge im Werk kennzeichnen indes eine Entwicklung: einmal der mit dem Herrschaftsantritt des

Kaisers Hadrian gegebene, der zu Reflexion über Position u. Bedeutung der literarischen Berufe Anlaß gibt (et spes et ratio studiorum in Caesare tantum: sat. 7, 1); sodann tritt ab sat. 10 stärker die moralphilosophische Satire (*Diatribe) in den Vordergrund, was biographisch oder funktionsgeschichtlich gedeutet werden mag. Zumal in den ersten Satiren besticht die Vielfalt der Formen (Epenparodie: sat. 4) u. Motive (das Panorama des Forums: 1, 30/72; die Großstadtsatire sat. 3; das Gelage: sat. 5. 9). Vorbild ist eher Lucilius als Horaz bzw. Persius, der Stil pathetisch u. sarkastisch, pointiert u. sententiös, so daß J. der Rezeption (gegenüber dem heiteren, ‚komischen' Satiriker Horaz) als der Vertreter einer ernsten, ‚tragischen' Satire gilt.

B. Rezeption. (Highet 180/92. 296/303. 364/73.)

I. Juvenal in der spätantiken Schule. a. Position in der Entwicklung des lat. Kanons. J. gehört zu einer Gruppe von kaiserzeitlichen Autoren u. Werken (Lukan u. Statius mit ihren Epen, die Epigramme Martials u. Senecas Tragödien, die Briefe des jüngeren Plinius u. die Zeitgeschichte des Tacitus), die es in der Rezeption der folgenden zwei Jhh. schwer hatten, sei es in ihren Gegenständen (Lukan, Tacitus), in ihrer Zeitgebundenheit (Statius' Silven, Plinius) oder in ihrem ausgeprägt modernistischen Stilwillen (Seneca, Lukan, Statius, Tacitus) wie überhaupt in ihrem Versuch einer Tradierung oder Restaurierung des republikanischen Gattungssystems, das sich überlebt zu haben schien u. wohl auch hatte. In dem Klima der hadrianischen Wende hin zu einer verstärkten Annäherung der literarischen Kultur an die sog. zweite Sophistik der griech. Reichshälfte, die kulturell in dem Experiment einer grammatisch-antiquarisch fundierten Allgemeinbildung (*Fronto, *Gellius), stilistisch in der archaisierenden Rückwendung zu Autoren des 2. Jh. vC. wie gattungssystematisch in der Dominanz spätalexandrinischer, metrisch raffinierter Kleindichtung ihren Ausdruck fand, hatte die große republikanisierende Geste des Satirikers angesichts von Gewinn u. Last eines zunehmenden kaiserlichen Interesses an gezähmtem literarischen Ausdruck keine Chance. Der durch den abrupten Abbruch des J.-Textes gleichsam symbolisierte weitgehende Abbruch auch der J.-Rezeption, häufiger bemerkt u. kommentiert (Wessner; U. Knoche, Hsl. Grundlagen des J.textes [1940] 35/40; Al. D. E. Cameron, Literary allusions in the Historia Augusta: Hermes 92 [1964] 367/9), wird erst in einer Entwicklung bis zum Ende des 4. Jh. wieder aufgehoben, die in der Konsolidierung u. Erneuerung der Kultur aus dem Geiste einer christl.-heidn. Synthese kulminiert. Der als Resultat eines Kompromisses beharrender klassizistischer u. zeitgenössisch archaistischer Tendenzen im 2. Jh. herausgebildete Kernkanon Terenz, Vergil u. Sallust sowie (für die Rhetorenschule) *Cicero präsentiert sich in der Schulbildung des *Hieronymus (ab 354; vgl. Hieron. adv. Rufin. 1, 16), vermittelt also durch Donat, unter Einschluß sowohl weiterer älterer (Plautus, Lukrez) wie klassischer Autoren (*Horaz), immerhin auch kaiserzeitlicher Autoren (Persius, Lukan), läßt aber bezeichnenderweise J. noch aus.

b. Text u. Kommentierung in der Spätantike. Eine gezielte u. eingehende philologische Beschäftigung mit J. ist in der auf Donat (s. oben) folgenden Generation zu registrieren: Die auf das Original zurückgehende Textfassung P wird jetzt in einer Ausgabe Φ vereinfachend bearbeitet, die somit indirekt den manieristischen Stil des Autors diagnostiziert u. in ihrem lebendigen, wenngleich oft in die Irre gehenden Interesse am Text offenbar Lesebereitschaft u. Verständnisbemühung eines breiteren Publikums voraussetzt. Ein in verschiedenen Brechungen erhaltener Lemma-Kommentar (Σ), der bis ins frühe MA hinein maßgebend wurde, basiert gegen Ende des 4. Jh. auf dieser ‚Ausgabe' (E. Courtney, The transmission of J.'s text: BullInstClassStud 14 [1967] 39/43; ders., A commentary on the satires of J. [London 1980] 56). Bei seiner Anlage scheinen ältere Marginalien (des 2. Jh.; G. B. Townend, The earliest scholiast on J.: ClassQuart 66 [1972] 376/87) zur Prosopographie der sat. 1/6 erwähnten Personen aus der neronischen Ära berücksichtigt worden zu sein. In das Milieu der Schule hinein führt zumal die der Erklarung vorangestellte, in der Manier Suetons aus Andeutungen des Textes herausgesponnene Vita (R. Syme: ClassPhilol 74 [1979] 1 bzw.: Roman papers 3 [Oxford 1984] 1120). Der Mythos einer Verbannung J.s nach Libyen (nach Ägypten: Vit. Iuvenal.: 179, 15/21 Clausen; Schol. Iuvenal. sat. 1, 1 [2, 8/11 Wessner]) durch Domitian bei Joh. Malalas (chron. 10, 49, 263 [37 v. Stauffenberg]; da-

nach Suda s. v. 'Ιουβενάλιος [2, 640f Adler]; J. Irmscher, Römische Satire u. byzantinische Satire: WissZsRostock 15 [1966] 443f), eines der wenigen Testimonien zur J.-Rezeption im Osten, bezeugt im 6. Jh. die Lektüre des Kommentars in Kpel, während J.s Präsenz in der Satiriker-Serie Joh. Lyd. mag. 1, 41 über die Einleitung des Satiriker-Kapitels in Suetons De viris illustribus vermittelt sein mag (P. L. Schmidt: ders. / R. Herzog, Hdb. der lat. Literatur der Antike 4 = HdbAltWiss 8, 4 [1997] 35f; Irmscher aO. 441/3). Auch der Verfasser der *Historia Augusta scheint J. mit Hilfe des Kommentars gelesen zu haben (Cameron aO. 364/7; R. Syme, Ammianus and the HA [Oxford 1968] 84/8; J.-P. Callu, Encore les scholies de J. et l'Histoire Auguste!: Au miroir de la culture antique, Festschr. R. Marache [Rennes 1992] 43/53; vorsichtiger B. Baldwin, J. and the Historia Augusta: ActClass 33 [1990] 108/11). Jedenfalls beweisen eine Generation später zahlreiche Zitate in Servius' Vergilkommentar (J. W. Fendrick, Servius' knowledge of J., Diss. Univ. of Southern California [Los Angeles 1971]), die gegenüber der Vorlage Donat hinzutreten (Wessner 302f), daß J. als einer der auctores idonei zitierfähig geworden war (R. A. Kaster, Servius and idonei auctores: AmJournPhilol 99 [1978] 181/209). Die Subskription eines von Servius' Schülern, Nicaeus (J. E. G. Zetzel, Latin textual criticism in antiquity [New York 1981] 223), hat sich in einem J.-Codex erhalten, u. auch die J.-Zitate Priszians (P. Dierschke, De fide Prisciani in versibus Vergilii, Lucani, Statii, Iuvenalis examinata, Diss. Greifswald [1913]), die ein Säkulum später erneut die Präsenz des Satirikers in Kpel unterstreichen, sind zT. von Servius angeregt (P. Wessner: WochenschrKlassPhilol 30 [1913] 872f; gleiches gilt für *Isidor v. Sev.: Wessner 332; zu Cledonius Highet 299 nr. 16).

II. Die weitere spätantike Rezeption. a. In der christl.-antiken literarischen Koine ab dem späten 4. Jh. Die wenn nicht zentrale, so doch feste Position, die J. seit dem späten 4. Jh. in einer literarisch avancierten Schulbildung einnimmt (s. o. Sp. 876f), läßt nach einer sprachlich-stilistisch motivierten intertextuellen Verwendung fragen, erweist jedenfalls die berühmte Stelle Amm. Marc. 28, 4, 14 (quidam detestantes ut venena doctrinas Iuvenalem et Marium Maximum curatiore studio legunt; P. J. Smith: LiverpClassMonthl 19 [1994] 23f), die ein so ganz anders motiviertes Leseverhalten insinuiert, als einseitig. Läßt die Rezeption über die spätantike Schule grundsätzlich darauf schließen, daß der Dichter dort als ideologisch kaum belastet galt, so scheint er jedenfalls in seinen sexuell anstößigen Satiren (2. 6. 9) ein Spezialpublikum gefunden zu haben, ein Problem, das die Schule durch gezielte Selektion umgehen konnte; bekanntlich lenken englische Schulausgaben noch des 19. u. 20. Jh. durch Kürzungen die Aufmerksamkeit auf das als anstößig Gestrichene. In der Tat finden sich ab dem späten 4. Jh. u. in einem Klima neonizänischer Orthodoxie, die mit der heidn. Kultur weitgehend ihren Frieden gemacht hatte u. in dem die Traktate contra haereses gegenüber solchen contra paganos zu überwiegen begannen, zahlreiche poetische Allusionen u. Prosazitate, die sich den Suchenden zunehmend erschließen. *Ausonius ist seit H. A. Strong immer intensiver in dieser Richtung untersucht (Notes on Ausonius: ClassRev 11 [1897] 260f; R. E. Colton: ClassJourn 69 [1973/74] 41/51; W.-L. Liebermann: R. Herzog / P. L. Schmidt, Hdb. der lat. Literatur der Antike 5 = HdbAltWiss 8, 5 [1989] 304; Lit.: E. Mastellone, La crudeltà del tiranno e il suo primato tra Giovenale ed Ausonio: BollStudLat 22 [1992] 22_1; Sosin 91_1), *Apollinaris Sidonius (R. E. Colton: Res publica litterarum 5, 2 [1982] 59/74) wie Venantius Fortunatus (J. A. Willis: Mnem ser. 4, 41 [1988] 122f) neuerdings ebenfalls genauer beleuchtet worden; bis in die Carmina Latina epigraphica (T. Kleberg: Eranos 44 [1946] 421/5) u. die Bibeldichtung hinein (Highet 301 nr. 24; zur Identifikation von Crispinus [Iuvenal. sat. 1, 26/9] u. dem Reichen der Lazarus-Parabel [Drac. laud. 3, 55/63] Ch. Gnilka, Der Ring des Crispinus: JbAC 8/9 [1965/66] 177/82; zu J. bei *Dracontius allgemein Highet 301f nr. 25), ja selbst bei Paulinus, dem asketischen Kontrahenten des Ausonius (ebd. 298 nr. 9; R. P. H. Green, The poetry of Paulinus of Nola [Bruxelles 1971] 49), lassen sich J.s Spuren feststellen. Neben einer solchen, mit der Anspielung stilistische Glanzlichter setzenden Rezeption in der spätantiken Dichtung lassen sich zumal in der spätantiken Prosa häufig Sentenzen als Zitate aufspüren, deren Generalisierungspotential in dem zunehmenden Verschwinden des Namens sich ausdrückt. So ist in den Zitatenschatz der Allgemeinbildung

anonym eingegangen zB. sat. 1, 15 (Macrob. Sat. 3, 10, 2) bzw. 1, 18 (Symm. ep. 4, 34, 3 [MG AA 6, 1, 110]) oder 7, 86 (Martian. Cap. 5, 436) bis hin zu *Gregor d. Gr. (ep. 1, 5f [CCL 140, 7, 67. 8, 12/5]; vgl. Iuvenal. sat. 10, 190/5; 8, 30/7), der sonst nicht gerade mit seiner paganen Bildung hervortritt (P. Courcelle: StudMatStorRel 38 [1967] 170/4). Gegenüber solchen allenfalls halbbewußten Reminiszenzen spielt Apollinaris Sidonius mit der Anonymität, wenn er einerseits wörtliche Zitate dem satiricus gibt (ep. 8, 9, 1. 16, 1), andererseits carm. 9, 271/3 mit histrionis exul wiederum eine Kenntnis auch des Kommentars (s. o. Sp. 876) zu erkennen gibt, den Leser also mit dieser anonymen Anspielung den Gemeinten raten läßt; Gelasius v. Rom leitet adv. Androm. 20 (SC 65, 178) ein Zitat von sat. 6, 285 nur mit ille ein. – Über isolierte Details hinaus führt bisweilen eine kontinuierlichere Intertextualität auf eine tiefer greifende Benutzung J.s im Sinne einer produktiven Rezeption. So entwickelt zB. Ausonius einen Bericht über Fang u. Geschenk von 20 Drosseln (ep. 1 [ed. R. P. H. Green, D. Magni Ausonii opera (Oxonii 1999) 215]) auf privater Ebene u. in Parallelität wie Kontrast zu dem Schicksal des berühmten, für die Tafel Domitians bestimmten Riesensteinbutts Iuvenal. sat. 4, 39/154 (Sosin 93/8). ‚An explicit verbal echo is embedded in a matrix of less direct, more thematic echoes. These echoes are carefully interwoven into an intricate web of competing genres and opposing treatments of the same theme‘ (ebd. 110). Ähnlich arbeiten die vier Distichen Anth. Lat. 305 (250f Shackleton Bailey) das Motiv Iuvenal. sat. 6, 503/7 aus, komprimiert der Zehnzeiler Anth. Lat. 353 (276f) den Anfang von J.s zweiter Satire, auf dessen Verdammung heuchlerischer Prüderie sich mit Namensnennung auch Ausonius bei der Verteidigung seines Cento nuptialis beruft (153, 2 Green; Iuvenal. sat. 2, 3). Unter *Claudians zahlreichen J.-Reminiszenzen (Highet 301 nr. 22) ragt die Benutzung in der Invektive gegen den Eunuchen Eutrop heraus, wo Echos von sat. 2 u. 6 dem ersten Buch satirische Schärfe verleihen u. der Kriegsrat in Eutr. 2, 322/401 als Parodie von sat. 4, 72/149 gegeben ist (Th. Birt, Zwei politische Satiren des alten Rom [1888] 52/61; M. Citroni: Filologia e forme letterarie, Festschr. F. della Corte 4 [Urbino 1987] 253/9; J. Long: InternJournClassTrad 2 [1996] 321/35). Freilich ist von den Satiren eines Lucillus, hinter dessen vulnificis satira ludens Camenis selbst Turnus u. J. zurücktreten müssen (Rutil. Nam. 1, 603f), nichts erhalten; indes wäre doch wohl das umstrittene Mehr von 34 Versen Iuvenal. sat. 6 (zwischen v. 365 u. 366 [84/6 Clausen; 76/8 Willis]; G. Laudizi, Il frammento Winstedt [Lecce 1982]), gegen dessen Echtheit sich erneut Widerstand regt (J. A. Willis, Juvenalis male auctus: Mnem ser. 4, 42 [1989] 441/68; zur Diskussion ebd. 442f; für Echtheit J. R. C. Martyn, Further evidence on J.'s Oxford fragments: Scriptorium 34 [1980] 247/53 bzw. [mit Ergänzungen]: ders., J. A farrago [Amsterdam 1996] 105/14), in diesem Fall als selbständige Weiterentwicklung des J.-Textes zu verbuchen.

b. Eine spezifische christl. Rezeptionslinie. Noch vor der ‚Entdeckung‘ des Satirikers J. durch die spätantike Schule haben sich schon seit dem späten 2. Jh. einzelne christl. Apologeten seiner bedient, um eigene Positionen zu markieren. So wird Tert. adv. Marc. 4, 24, 9 der einfach lebende dominus unius lacertae (Iuvenal. sat. 3, 231) in einen paganen nec unius lacertae deus gegenüber dem wundermächtigen omnium animalium dominus verwandelt; Tert. pud. 1, 1 ist nach dem Anfang von sat. 6 (Emigration der Pudicitia) gestaltet. Namentlich wird der Satiriker mit dem Ende von sat. 10 (v. 365f) bei Laktanz als Zeuge gegen die Konsekration der Fortuna aufgerufen (inst. 3, 29, 17). Interessanter, weil weniger eindeutig u. insofern für die Übergangssituation der J.-Rezeption zum späten 4. Jh. hin symptomatisch, liegt der Fall bei *Hieronymus, dessen J.-Kenntnis wohl breiter ist als üblicherweise angenommen (N. Adkin: ClassPhilol 89 [1994] 69/72 gegen Syme, Ammianus aO. [o. Sp. 877] 87), indes von D. S. Wiesen (St. Jerome as a satirist [Ithaca 1964] 9f; ebd. 10: ‚close similarity in spirit and content between the first book of Jerome's Adversus Iovinianum and J.'s sixth satire‘; ebd. 288 Reg. s. v. J.) wohl übertrieben wird. Hieronymus hat J. anders als den bei ihm dominierenden Persius offensichtlich noch nicht beim grammaticus gelesen (s. o. Sp. 876), diese Lektüre indes später wohl an Hand eines glossierten Exemplars (vgl. Iuvenal. sat. 6, 304 mit Hieron. ep. 52, 12, 2; Adkin aO. 71) nachgeholt. – Augustinus bekräftigt in seinen beiden Zitaten zwei Hauptverwendungen: civ. D. 2, 23 (CCL 47, 57) die eingeschmolzene Pointe (vgl. Iuvenal.

sat. 1, 49f) u. ep. 138, 16 (CSEL 44, 143) die ausführliche, eindeutige (ebd.: audiant satiricum suum) Inanspruchnahme des Moralkritikers (vgl. Iuvenal. sat. 6, 287/95; H. Hagendahl, Augustine and the Latin classics [Göteborg 1967] 193. 477). – Demgegenüber zieht die J.-Rezeption bei Prudentius (F. X. Schuster, Studien zu Prudentius, Diss. Würzburg [1909] 90/4; S. Marie: Phoenix 16 [1962] 41/52) die Linie der älteren apologetischen Tradition aus: Prudentius rekurriert auf J. bei seiner Kritik des heidn. Götterkults (apoth. 457; ham. 404f; vgl. Iuvenal. sat. 10, 54f; Ch. Gnilka, Das Einwachsen der Götterbilder: JbAC 7 [1964] 52/7), zumal der östl. Kulte (c. Symm. 1, 629f; 2, 866f; 1, 395; vgl. Iuvenal. sat. 6, 533f; 15, 9/11. 116/9), bzw. teilt seine Ablehnung menschlicher Selbstüberhebung (ham. 437f; vgl. sat. 3, 39f) u. Luxus (ham. 269/72; vgl. sat. 6, 457/60) u. schließt sich dementsprechend J.s Preis des einfachen Lebens an (c. Symm. 2, 288f; vgl. sat. 6, 2f). Das weitgefächerte Interesse an dem Satiriker (von der Behandlung in der Schule über die literarischen Anregungen bis zur Wiedererkennung bzw. Verstärkung moralischer bzw. theologischer Grundpositionen) hielt jedenfalls eine ganze Reihe von Kopien in Gebrauch, so daß das MA auf eine überlebensfähige Texttradition zurückgreifen konnte.

G. Highet, J. the satirist (Oxford 1954). – J. D. Sosin, Ausonian allusions to J.'s satires: WienStud 112 (1999) 91/112. – P. Wessner, Lucan, Statius u. J. bei den röm. Grammatikern: PhilolWochenschr 49 (1929) 296/303. 328/35.

Peter L. Schmidt.

Iuvencus.

I. Leben u. Werk. a. Daten u. Rezeption 881. b. Proömium u. dichterischer Anspruch 882.
II. Bibel u. Epos. a. Die Evangelien als Vorlage. 1. Allgemeine Fragen 884. 2. Exegese 886. b. Gattungsvorgaben 889.
III. Interpretationsskizzen. a. Herodes. 1. Herodes u. Jesus. α. Der böse Herrscher 893. β. Die ‚Hl. Drei Könige' 893. γ. Orte u. Zeiten 894. 2. Die Hinrichtung Johannes' d. T. 895. b. Maria u. Joseph 896. c. Jesu Taufe. 1. Die Täuferpredigt 899. 2. Die Taufe 900. d. Petrus 901. e. Judas 903.

I. Leben u Werk. a. Daten u. Rezeption. Über Gaius Vettius Aquilinus I. (bis zu Hss. u. a. des 8. Jh. erscheint stets nur I. als Name), den ersten christl. Bibeldichter, berichtet Hieronymus, er habe vier Bücher Evangelia in Hexametern verfaßt, außerdem etwas ebenfalls Hexametrisches über den Ordo sacramentorum (vir. ill. 84, 1 [192 Ceresa-Gastaldo]; Herzog, I. 332). Die Evangeliorum quattuor libri fallen in konstantinische Zeit (Iuvenc. 4, 802/5; terminus post quem ist vielleicht das J. 325 [Herzog, I. 332], obwohl dunkel bleibt, was I. 4, 809f am Kaiser mit solus regum sacri sibi nominis horret | inponi pondus lobt; rex statt princeps u. ä. ist überwiegend christlicher Sprachgebrauch [A. Demandt, Die Spätantike = HdbAltWiss 3, 6 (1989) 221_{37}]). Hieronymus gibt 329/30 als Abfassungszeit an (chron. zJ. 329 [GCS Eus. 7^2, 232]). I. war ihm zufolge Priester aus spanischem Adel. Mehr war schon damals nicht bekannt, Spätere schöpfen aus Hieronymus. – Die Bibeldichtung, deren Buchzahl sicherlich auch als Analogie zu den vier Evangelien gedacht ist (ein Diatessaron als Muster scheidet wohl aus; als pagane Vorbilder für die Zahl kämen besonders Apollon. Rhod. Arg. u. Verg. georg. in Betracht [Vergil wie I. schließen ihr 4. Buch mit dem Gegenüber Dichter - Herrscher]), haben christliche Dichter wie *Paulinus v. Nola u. *Prudentius rezipiert (Fichtner 193/6); sie gehörte seit dem 6. Jh. zum Kanon christlicher Poesie (Herzog, Bibelepik *15/*25), war sogar als eines der vorbildlichen Bibelepen verbreitete Schullektüre (Widmann 13f). Ihre Beliebtheit endete erst im 17. Jh., als die Bibelepik überhaupt an Prestige verlor. – Die Evangelia (letzte Edition durch J. Huemer [CSEL 24] vJ. 1891) spiegeln oft eigene theologische (dogmatische oder ethische) Anschauungen, so in erstaunlich vielfältigen Prädikationen die Christologie des Dichters (Röttger; Flieger 239 Reg. s. v. Christologie). Ergänzende oder korrigierende Eingriffe in den Bibeltext fehlen nicht (zu den Umstellungen von Versen u. Perikopen s. u. Sp. 886f. 898. 904). Ganz ohne Vorlage ist zB. Iuvenc. 1, 685/9 (Herzog, Bibelepik 196_{139}; s. u. Sp. 888. 891). Auszugehen ist demnach von einem Mindestmaß an Selbständigkeit in Disposition u. Deutung des Stoffes.

b. Proömium u. dichterischer Anspruch. Im Proömium (keine eigenständige Praefatio [so Huemer aO. 1; Kievits 31], sondern Beginn des 1. Buches [Herzog, I. 334f]) nennt

I. den Gegenstand seines Epos Christi vitalia (= ,lebensspendende' [Übers. A. Knappitsch, Gai Vetti Aquilini Iuvenci evangeliorum libri quattuor, Progr. Graz (1910/13); s. u. Sp. 884 zu vita; anders Kievits 33]) gesta (pr. 19; vgl. 1, 595. 757; 2, 270. 452. 547. 725; 3, 255; Fontaine 72: ,la geste vivifiante'); sie sind ein wahres Geschenk Gottes an die Menschheit (Iuvenc. pr. 20). Daß I. sich als Epiker versteht (Herzog, I. 334), indem er das griech. u. röm. Epos, d. h. *Homer u. Vergil (den er pr. 10 mit einem gewagten, hochpoetischen Patronymikon Minciades Maro nennt [nach dem Fluß Mincio bei Mantua]), christlich zu überbieten strebt, ist kühnes Einleitungsmotiv des zweigliedrigen Proömiums (v. 1/14 u. 15/27; Herzog, I. 335f [Lit.]). Während alle frühere Poesie zusammen mit der von ihr besungenen Welt dem Feuer des Endgerichts anheimfällt (vgl. Lact. ira 23, 6 [Zitat Ovid. met. 1, 256/8]; Herzog, Bibelepik 203_{166}), hofft der Christ, bei Christi Wiederkunft zu bestehen (Iuvenc. pr. 21/4). Darin steckt zunächst eine außerästhetische Begründung der Poesie (Herzog, I. 335; ders., Bibelepik *45/9). Während I. im Proömium den gattungsspezifischen Musenanruf samt Beistandsbitte zu dulcis Iordanes bzw. sanctificus spiritus christianisiert (pr. 25/7; K. Thraede, Art. Epos: o. Bd. 5, 1022/4; zum *Jordan bei I. s. Fichtner 19/25; F. Quadlbauer, Zur Invocatio des I. [praef. 25/7]: GrazBeitr 2 [1974] 204; zu Iuvenc. pr. 26 vgl. Hor. ep. 2, 2, 120), möchte er im Epilog geistesstark, in Furcht u. Glauben von Christi gratia erleuchtet, die divinae gloria legis in den Schmuck irdischer Sprache umgesetzt haben (4, 802/5), gestützt zugleich auf die pax Christi u. die Konstantin verdankte pax saeculi (4, 806/8a). Dem Kaiser wird ein heilschaffender Bruch mit hergebrachter Titulatur (?) unterstellt (4, 808b/11; s. o. Sp. 882; Fontaine 68f). – Der dichterische Anspruch läßt mehr als nur Versifikation oder hexametrische Paraphrase synoptischer Texte erwarten (ebd. 70). Um so merkwürdiger ist daher, daß Hieronymus von I. nicht nur sagt, daß er evangelia heroicis versibus explicat (chron. aO. [o. Sp. 882]) oder historiam domini salvatoris versibus explicavit nec pertimuit evangelii maiestatem sub metri leges mittere (ep. 70, 5, 3 [,lobend': Herzog, Bibelepik *40. *60]), sondern auch behauptet, er habe die Evangelien paene ad verbum übertragen (vir. ill. 84 [190/2 C.-G.]), obwohl er ihn gelesen haben muß, wie sein ausdrückliches Zitat von Iuvenc. 1, 250f zeigt (in Mt. comm. 1, 2, 11 [CCL 77, 13]). Denn daß von ,fast wörtlicher' Wiedergabe nicht die Rede sein kann, bezeugt die Dichtung des I. auf jeder Seite. Zur Wörtlichkeit jedoch sah er sich gezwungen, wenn ihm in seiner lat. Bibel filius hominis als Wiedergabe des schon damals rätselhaften υἱὸς ἀνθρώπου (C. Colpe, Art. ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου: ThWbNT 8 [1969] 403/81) begegnete; hier konnte er wenig mehr tun, als es in dichtersprachliche Synonymik umzusetzen: natus (progenies, proles, suboles) hominis (2, 17. 126. 626; 3, 352 u. ö.; Wacht 124f s. v. filius; filius hominis nur 3, 5. 311. 587). Die Beschränkung wurde freilich mehr als wettgemacht durch eine Vielzahl selbstgeschaffener Christusprädikationen (außer Verbindungen mit lux [Röttger] oft solche mit vita: leti victor vitaeque repertor: 2, 405; auctor vitae: 3, 503; vitae spes unica: 3, 521 [passend zur betreffenden Perikope Mt. 19, 16/30 parr.]). – Umgekehrt wüßte man gern, ob damalige Leser zB. in der Formulierung 2, 347/50: forte dies epulis multos sociaverat unis, | publica conductis qui vectigalia lucris | professi rapiunt alieno nomine praedam. | hos cum discipulis simul accipiebat Iesus mühelos Mt. 9, 10 (Vet. Lat.) wiederfanden: recumbente eo in domum (bzw. domo) ecce multi publicani et peccatores venerunt et recumbebant (bzw. discumbebant) cum Iesu et cum discipulis eius, denn 2, 348f umschreibt I. die Zöllner recht merkwürdig (vgl. 1, 571: gens dedita lucris) u. schmäht sie, als wenn (publicani) peccantes im Original stände (allerdings paßte publicani metrisch nicht, I. hat es 2, 348: publica ... vectigalia aufgegriffen; daß aus dem recumbere der Gäste eine ,Annahme' [accipere] durch Jesus wird, muß weniger überraschen; Widmann 47). Den polemisch ,umschreibenden' Doppelvers 348f umrahmt eine eher schlicht versifizierte Wiedergabe des Originals. In einen Vers umgewandelt u. gleichzeitig moralisierend Stellung genommen hat I. zB. auch 3, 706, wo aus den meretrices Mt. 21, 31 corporis e vitiis quaerentes sordida lucra werden (vitia corporis = ,Mißbrauch ihres Körpers', nicht ,körperliche Fehler'; sordida lucra ebenfalls 2, 162).

II. Bibel u. Epos. a. Die Evangelien als Vorlage. 1. Allgemeine Fragen. Während antike Epiker Sage oder Geschichte, literarisch vermittelt oder nicht, frei gestalten, ja

fiktional umschaffen durften, hatte I. es mit schriftlich fixierten, inzwischen kanonischen Texten als Quelle zu tun. Vorgegeben waren vier Evangelien, aus denen er möglichst zusammenhängend, aber zugleich in selbständiger Auswahl eine trotz allem einigermaßen stimmige Geschehensfolge herzustellen hatte. Was ihm an Synoptikertexten als griechisches Original u. als Vetus Latina vorlag, waren mehr oder weniger komponierte Erzähleinheiten, aus Gemeindetraditionen zusammengewachsene Perikopen mit Lükken, Dubletten u. Varianten, ja unausgeglichenen Widersprüchen (zu seinen Griechischkenntnissen Widmann 2/6; Kievits 7f; Röttger 158 Reg. s. v. Griechischer Bibeltext). Soweit es sich in den *Evangelien um eine Komposition handelte, drohte die poetische Umgestaltung als neue Anordnung sui generis den ursprünglichen Aufbau sogar zu zerstören. Manches an biblischen Namen u. Kennzeichnungen, Personen u. Begriffen war bereits Früheren, so auch zT. den ältesten lat. Übersetzern, unverständlich; außerdem mußte sich die Welt der ntl. Texte mit ihrer kerygmatischen u. erzählerischen Eigenart gegen epische Umformung sperren, abgesehen davon, daß diese einen Wahrheitsanspruch hatten, der sich im Gewand dichterischer Sprache, zur Darstellung fiktionaler Geschehnisse geschaffen, merkwürdig bis kurios ausnehmen mußte. Dem Epos eignete als Gattung eine eigene Welt, mit der die der Evangelien nichts gemein hatte (zur Problematik des Begriffs Bibelepik C. Braun-Irgang, Untersuchungen zum Verhältnis von spätantiker u. mittelalterlicher Bibelepik: Festschr. P. Klopsch [1988] 1/3). Vorgegeben war dem Dichter in diesen außer der anspruchslosen Prosa auch eine Fülle soziokulturell bedingter, zuweilen alltäglicher bis banaler oder technischer Einzelheiten, für die, wo sie sich nicht überhaupt dem Verständnis oder eigensprachlicher Wiedergabe entzogen, poetische Entsprechungen gänzlich fehlten. Der Versuch, das asymmetrische Verhältnis zwischen biblischer u. epischer Welt narrativ zu überspielen (ein für heutige Betrachtung zwangsläufig mißratenes Unterfangen; absprechende Urteile: Herzog, Bibelepik *64f), mußte die Aussageziele der Evangelientexte verkennen u. verzerren, wie er umgekehrt einzig ein poetisches Sprach- u. Motivrepertoire übernehmen konnte, das zwar episches Kolorit vermittelte, sonst aber seiner Gattungstradition entfremdet war. – Bereits Perikopenauswahl u. -folge hatte er selbständig zu konzipieren (zu Problem u. Forschungslage Braun / Engel 123), gewiß planvoll u. in Kenntnis der Überlieferungsunterschiede, jedoch ohne in besonderem Maße auf theologische Unstimmigkeiten zwischen den einzelnen Evangelien zu achten. So ist er zB. an den Differenzen im Verlauf der Kindheitsgeschichten bei Matthäus u. Lukas gescheitert (ebd. 125/31; s. u. Sp. 894f). Die Feststellung, daß er für die Erzählung von Jesu Geburt neben Matthäus ausgiebig das Lc.-Evangelium heranziehe, sonst aber vorwiegend jenem folge, dagegen selten aus dem Joh.-Evangelium schöpfe (Übersicht: Hansson 18), trifft allenfalls grosso modo zu, da sie weder einschlägige Gründe der Auswahl noch den synoptischen Horizont des Dichters berücksichtigt; im Grunde setzt sie wie Hieronymus fälschlich voraus, er folge jeweils einer vorgezeichneten Linie. Faktisch mischt I. aber nicht selten seine synoptischen Quellen auch punktuell (Braun / Engel 123_7 zu Iuvenc. 2, 25/42 [Mc. 4, 37; Lc. 8, 23; Mt. 8, 24]; Flieger 180; Fichtner 63; Widmann 22f). Der Wechsel zwischen größeren Textstücken innerhalb der ‚Quellen' gelingt nicht immer, mindestens eine Dublette findet sich (den Sohn des centurio bzw. regulus von Kafarnaum läßt I. 1, 741/66 u. 2, 328/46 geheilt werden, dort nach Mt. 8, 5/13, hier nach Joh. 4, 46/53; Braun / Engel 124; ebd. zum Gegenbeispiel Iuvenc. 2, 153/76). Warum er verschiedentlich Sätze oder ganze Partien des Originals streicht (Übersicht: H. Nestler, Studien über die Messiade des I., Diss. München [1910] 35), kann nur eine genaue Analyse zeigen. Umstellungen, durch die I. logisch bessert oder erzählerisch glättet, sind zahlreich (Auswahl: Widmann 47/9; Marold 332f). Nicht minder von Belang sind echte außerkanonische Sonderüberlieferungen wie die Verwandtschaft Josephs mit Maria (s. u. Sp. 897).

2. Exegese. Was den geistigen (theologisch-sprachlichen) Gehalt der Einzelperikope angeht, so hatte bereits die das Original neu gestaltende Nutzung epischer Mittel unausweichlich eine umdeutende Interpretation des ntl. Zusammenhangs zur Folge. Der Dichter wird infolgedessen fast zwangsläufig zum Exegeten (Teilbilanz: Fichtner 196. 200/3). Inwieweit er nachweislich in exegetischer

Tradition steht, ist daher eine wichtige Frage (Flieger 239 Reg. s. v. Exegese / Exegeten). Beispielsweise fährt Iuvenc. 2, 545f; 3, 265/7 *Elias nicht nur im ‚feurigen Wagen' (vgl. 2 Reg. 2, 11) gen Himmel (K. Wessel: o. Bd. 4, 1153f. 1156f), beide Male ohne Anhalt in Mt. 11, 14 bzw. 16, 14, sondern erscheint auch in *Johannes d. T. erneut auf Erden (Iuvenc. 2, 544), dies wie Orig. in Joh. comm. 6, 71 (GCS Orig. 4, 121), jedoch entgegen der großkirchlichen Auffassung (Wessel aO. 1154f). Auch die aures mentis (Iuvenc. 2, 754) statt der Ohren selbst (Mt. 13, 9) hat (nach Philo decal. 35) schon Origenes (in Jes. hom. 7, 3 [GCS Orig. 8, 283]; Kievits 11f). – Während das Früh-MA sein Werk weithin als regelrechte Bibelversion ernstnahm, wie es Hieronymus nahelegte (o. Sp. 883), greift I. in Wirklichkeit auf seine Perikopen theologisch zu, indem er sie, in eine fremde Gattung umgesetzt, gemäß sachgerecht aufbereiteter paganer Eposkonventionen ausmalend u. ausdeutend nach- u. weitererzählt. Es hieß also den Charakter der Evangelia als von I. theologisch-literarisch konzipierte ‚Auseinandersetzung' spätantiker Epik mit neutestamentlichen Erzähltexten verkennen, wenn man, sozusagen im Fahrwasser des paene ad verbum des Hieronymus (ebd.), das Bibelepos des I. als versifizierte Spielart der Vetus Latina verstand, indem man aus seinen Texten eine von ihm benutzte NT-Version zu rekonstruieren versuchte, ohne ihm geistige Selbständigkeit gegenüber seinem Erzählstoff, sei es auch in eventuell von der Überlieferung abweichendem Wortlaut, zuzubilligen. Tatsächlich disponiert u. verknüpft er zuweilen neu, erfindet Motive hinzu, erhöht, etwa durch Straffung u. szenische Ausgestaltung, die erzählerische Plausibilität einer Episode oder baut sie doxologisch aus (s. u. Sp. 899/901 zur Taufe Jesu). Wohl aus kompositorischen Gründen reiht er zwar zB. die neben Jesus gekreuzigten Verbrecher gemäß Mt. 27, 44 in den Chor der spottenden Zuschauer ein (Iuvenc. 4, 667f. 685f), verzichtet aber auf Lc. 23, 39/43. Anderwärts fügt er Verse u. Versgruppen ein, die in der Vorlage keinerlei Anhalt haben (s. o. Sp. 882; zu den insgesamt 32 altüberlieferten Plusversen bzw. Doppelfassungen Hansson 60/85 u. Herzog, Bibelepik 144_{344}. 151; ders., I. 335 [Autorvarianten] sowie [dagegen] Ch. Gnilka: IllClassStud 14 [1989] 375/82 u. Fichtner 17 mit Anm. 33 [Interpolationen]). Das trifft natürlich erst recht für poetisch-bildliche Umschreibungen zu. Gelegentlich allegorisiert er auf eigene Faust u. schafft damit Übergänge. So wird 1, 511/8 durch die allegorische Umdeutung von Mt. 5, 25f auf die Gegnerschaft zwischen Körper u. Selbst, d. h. auf die carnis concupiscentia, die anschließende Erörterung des Ehebruchs Mt. 5, 27/31 vorbereitet, in einer Exegese, die Hilarius (in Mt. comm. 4, 19 [SC 254, 136/8]) u. Hieronymus (in Mt. comm. 1, 5, 28 [CCL 77, 30f]; Kievits 128f) ausdrücklich verwerfen (Fichtner 202). Mt. 12, 34a las I.: progenies viperarum, quomodo potestis bona loqui, cum sitis mali? Das formt er 2, 631f um zu: quando veneniferi serpentis (vgl. Ovid. met. 3, 85f) saeva propago (vgl. Iuvenc. 1, 328 vipereae gentis suboles) | sermonum dulci poterit mitescere fructu? (hier bleibt aus dem verschwundenen v. 33 aber das Stichwort ‚Frucht'). Lc. 1, 19a soll die Feststellung ego sum Gabriel dem Zacharias die Zusage glaubhaft machen, daß Elisabeth einen Sohn gebären werde; I. läßt den Engel (sein Name kommt bei I. nirgends vor) argumentieren: Wenn dir ein Mensch Nachkommenschaft verspräche, wäre dein Zweifel begreiflich; jetzt aber bin ich, der vor Gottes Angesicht erscheint, der Bote (1, 32/8; das Satzgefüge si - nunc folgt einer alten Konvention des Redeanfangs). Am auffälligsten ist der Einschub 1, 685/9 (Mt. 7, 13), ein echt epischer Vergleich (mit Anklängen u. a. an Verg. georg. 1, 206; Aen. 6, 335; 11, 600). Nicht selten finden sich freilich auch Mißverständnisse, zB. die Wiedergabe von Mt. 11, 6 qui in me non fuerit scandalizatus durch quem non deceperit error 2, 525. Öfters läßt seine Erzählperspektive Rückschlüsse auf moralische Grundsätze zu, nach denen er ein Vorkommnis der Evangelien beurteilt wissen will (s. u. Sp. 897/9). Er spart auch nicht mit polemischen oder lobenden Stellungnahmen, in denen er am Geschehen ‚mithandelt' (Herzog, Bibelepik 97/9) oder doch den Leser emotional einbezieht (zur bedeutenden Rolle seiner Epitheta, die den Text meist seelisch aufladen, Widmann 46; Herzog, Bibelepik 132; Röttger 158 s. v. Epitheta etc.). – Wir wissen nicht, wen sich I. als Publikum gedacht hat, was er real mit seiner Dichtung beabsichtigte, ob sein Text schon damals nur von Kennern des NT verstanden werden konnte oder ob er gar, wie man später oft glaubte, heidnische Epik ‚ersetzen' wollte

(für Christen oder Nichtchristen?). Schon gar nicht möchte man an jenes flache Schema ‚christlicher Inhalt in paganer Form' auch nur erinnern. Ähnlich mutmaßt, wer ihm missionarische Absichten zuschreibt. Vor aller Generalisierung geht es vorläufig unbedingt um Interpretation einzelner Abschnitte, die erkennen läßt, wie u. in welcher Deutung I. von Fall zu Fall als exegetischer Erzähler die ntl. Vorlagen auswählt oder anordnet u. mit welchen Elementen epischer Gattungstradition er sie verschmilzt. Poeta Iuvencus certat cum theologo Iuvenco. in hoc certamine plerumque superat theologus poetam (Widmann 14). Das Ziel, mittels seiner Bibeldichtung theologisch-poetisch ‚Andacht' u. ‚Erbauung' hervorzurufen (Herzog, Bibelepik 124/46), enthistorisiert freilich die ntl. Texte (ders., I. 333). Hinzu kommen romanisierende Einformungen (ders., Bibelepik 106/9), zB. clangor tubarum Iuvenc. 2, 398 ~ αὐληταί Mt. 9, 23. Wichtiger noch ist des Dichters Neigung, alttestamentliche u. frühjüdische Bestandteile seiner Vorlagen christianisierend zu unterdrücken (Herzog, Bibelepik 111/5).

b. Gattungsvorgaben. Wenn I. sich mit den vier Büchern seines Werks an der Vierzahl der Evangelien orientiert hat (s. o. Sp. 882), mußte er seinen Stoff in einem durch die Gattungstradition vorgegebenen Umfang bewältigen. Ein Eposbuch pflegte nämlich seit Vergil im Durchschnitt 800 Verse zu umfassen. I. folgt dieser Norm mit der allgemein üblichen Abweichung von 2, 5 % (Thraede, Hexameter 101f). Allein dies erzwang eigene Entscheidungen, zunächst bezüglich der Buchgrenzen. Diese mochten bald einleuchten (Mt. 8, 14f [Heilung der Schwiegermutter des Petrus] als Schluß von Buch 1; 2, 1/3 folgt eine kunstvoll ausgearbeitete Tageszeitangabe [u. a. ‚Mantel der Nacht' nach Stat. Theb. 2, 527; silv. 1, 6, 85]), bald weniger (Buch 2 endet mit dem Gleichnis Mt. 13, 33, erst der Anfang von Buch 3 bietet Jesu Deutung; allerdings hat I. 2, 829 den Ortswechsel Mt. 13, 36a wohlweislich berücksichtigt u. 3, 1 [vor Mt. 13, 36b] aus eigenem den Topos des Tagesanbruchs hinzugefügt; beim Übergang von Buch 3 zu 4 [Schnitt zwischen Mt. 22, 14 u. 15] fehlt dagegen eine vergleichbare Markierung; Thraede, Buchgrenzen). – Ferner ging es, sollte die Darstellung in Bild u. Wort epische Farbe bekommen, um gattungsspezifische Erweiterungen oder Zusätze (Widmann 24/57). Dann mußte (stets im Rahmen eines festen Gesamtumfangs) am Material gekürzt werden. Dies konnte ganze Perikopen betreffen, deren Wegfall natürlich erkennbar theologisch oder logisch begründet sein sollte, oder den (szenischen u. gedanklichen) Verlauf eines Einzelabschnitts. – Der Aus-, wenn nicht Umbau neutestamentlicher Erzähleinheiten im Sinne epischer Darstellungsformen hatte möglichst viele Eigenarten der Gattung, wie sie sich in Rom bis ins 2. Jh. nC. entwickelt hatte, aufzugreifen. Das bedeutete erst einmal eine kräftige Reduktion des antiken *Epos, das definitionsgemäß an Krieg u. Götterhandeln gebunden war. Indem I. so das Epische auf einen absolut fremden Stoff übertrug, schrumpfte es, aus der überlieferten Gattung herausgebrochen, zu einem Reservoir dichterischer Einzelzüge. Diese galt es jetzt allerdings mehr oder minder angemessen, aber jedenfalls möglichst vollständig, umsichtig u. in steter Variation zu übertragen. Daß Jesu Reden oder Dialoge breiten Raum einnehmen, ergab eine gewisse äußerliche Gemeinsamkeit, da das Epos von jeher im Schnitt zu 40 % aus λόγοι zu bestehen pflegte (U. Sangmeister, Die Ankündigung direkter Rede im ‚nationalen' Epos der Römer [1978] 4). – Einiges war anheimgestellt, zB. archaisierendes olli (zu mergier Fichtner 39f) oder das seit Ennius nach *Homers τε ... τε gestaltete -que ... -que. Metaphern waren unentbehrlich, zB. die Erweiterung des nunc dimittis servum tuum, Domine, secundum verbum tuum in pace (Lc. 2, 29) zu nunc nunc me famulum Dominus nunc liberat atris | corporis e vinclis finemque imponere verbis | dignatur cum pace suis (Iuvenc. 1, 202/4; Kievits 73; Röttger 33/5 [vgl. noch Sen. ep. 65, 16f. 22]). Wendungen wie aequora vitae (Iuvenc. 3, 605) fehlten in römischer Epik bis dahin (F. Vollmer, Art. aequor: ThesLL 1 [1900] 1027, 23/31); geneuert hat I. zB. 3, 235 bei carcer ventris, ferner bei der Umschreibung von Verben, seien es Fremdwörter (1, 116 canere venturi conscia dicta statt prophetare Lc. 1, 67) oder nicht (2, 42 minis submittere colla statt oboedire Mt. 8, 27; 2, 558 antiquas vires hilari reparare quiete statt reficere Mt. 11, 28; 3, 175 corporis arbitrio terrenum sumere victum statt manducare Mt. 15, 20). – Anderes, zB. den Hexameter mit seinen Versregeln (Hansson 166f Reg. s. v. Metrisches u.

Prosodisches; Kieviets 15), erzwang die Gattungstradition. Dazu gehörten auch die *Ekphraseis (Flieger 239 Reg. s. v. Ekphrasis), also Beschreibungen von Orten u. Zeiten, freilich an Stellen, an denen ein Evangelist sich auf nüchterne Angaben beschränkte, die zudem im allgemeinen auf bescheidene geographische oder zeitliche Verhältnisse zielten, ohne sie besonders aufzuwerten. So konnte aus einem banalen Tagesbeginn etwa bei Matthäus ein ausladend lyrischer Sonnenaufgang werden (s. o. Sp. 889) oder sich die, gemessen am ,Meer' der Epik, doch recht kleinen Gewässer wie der See Genezareth oder der *Jordan während eines episch obligaten ,Seesturms' zu gewaltig rauschenden oder bedrohlichen Fluten auswachsen (Iuvenc. 2, 25/42; Ch. Ratkowitsch, Vergils Seesturm bei I. u. Sedulius: JbAC 29 [1986] 40/58). Während Jesu Gleichnisse schwerlich episch waren, schuf I. wenigstens einmal einen Vergleich neu (s. o. Sp. 882 zu 1, 685/9). Allein Mt. 9, 36 entsprach epischem Stil: ingemit ut ruris dominus, cui pascua laeta | innumerae tondent pecudes rectoris egentes (Iuvenc. 2, 423f). Daß Jesu Reden grundsätzlich die gattungsübliche Rahmung erhielten, nämlich in Gestalt ständig variierter Ein- u. Ausleitungen (Sangmeister aO. 1/9. 11f. 128/31), ließ sich kaum umgehen, schränkte aber die verfügbare Textsubstanz nicht unerheblich ein (ebd. 3, 384f wird das einleitende Monostichon irrtümlich durch inquit verdoppelt). – Handlungsebenen verknüpfte der röm. Epiker gern durch interea; I. übernimmt das (zwölfmal; Wacht 145f s. v.), allerdings 1, 307 u. 4, 459 im Widerspruch zum Kontext (Fichtner 11). – Von jedem antiken Epiker verlangte das Genos, lexikalisch zu neuern; ein Mindestmaß an Hapax Legomena war um der Reichhaltigkeit u. Originalität des Ausdrucks willen gefordert (u. a. Thraede, Hexameter 132/5). Hinzu traten nach homerischem Vorbild Nominalkomposita vom Typ altithronus (ὑψίθρονος), astrifer, undisonus usw., die I. mit aller Epik seit Ennius teilt (Lindner; Flieger 174f), nicht ohne selbst ansehnliche 16 beizusteuern (zB. auricolor: 1, 356 [s. u. Sp. 900]; flammicomans: 4, 201; flammipes: 2, 546; flammivomus: pr. 23), die zahlreichen Adjektive mit verstärkendem Präfix prae- nicht gerechnet (zB. praeblandus: 1, 702; Wacht 230/3). Von diesen gattungsgestützten Eigenprägungen abgesehen, speist sich das Vokabular des I. aus dem Wortschatz römischer Dichtung von Ennius bis Nemesian, eingeschlossen Metaphorik u. Metonymie. – Schließlich belehrten Epiker auch gern; das geschah als historische Auskunft oder als Erklärung von Namen u. Sachen, alles nicht selten mithilfe der *Etymologie. Zu informieren gab es am Bibeltext allein schon genug, I. hat jedoch auch unabhängig davon den poeta doctus gespielt (s. u. Sp. 900; Flieger 240 Reg. s. v. Gelehrsamkeit). – Natürlich stand Vergil als klassisch gewordener Schulautor in der Imitatio obenan, aber es ist kaum zutreffend, I. in Stil u. Sprache primär auf den Verfasser der Aeneis zu beziehen (ebd. 11 gegen J. Fontaine, Art. Hispania II: o. Bd. 15, 654: ,regelrechte Neuschrift ... im Stile Vergils'). In Prosodie u. Metrik verfährt I. sogar recht unklassisch (anders wohl Herzog, I. 333. 335 [,bemühte Korrektheit', ,manche Spätzüge']); seine offenkundige Vorliebe für Alliteration ist archaisierend, auch seine Technik der Versschlüsse, etwa die Häufigkeit des Adonius, führt hinter Vergil zurück. Anders die Syntax, so die Frequenz der sog. Golden line u. anderer ,klassischer' Wortstellungstypen (u. a. F. J. Worstbrock, Elemente einer Poetik der Äneis [1963] 159/62). An gewissen Schwerpunkten der Episierung schafft I. sogar umfangreiche Trikola, ist also mit der seit Vergil geltenden rhetorischen Durchgliederung des Satzes (περίοδος) vertraut (Thraede, Buchgrenzen 289 zu Iuvenc. 2, 1/6). – Wenn also der Bibeldichter an das ganze röm. Epos bis hin zu Statius anknüpft, nicht ohne aus der übrigen Bildungstradition von Republik u. Kaiserzeit zu schöpfen (zB. ebd. 1, 40 sed tibi claudetur rapidae vox nuntia mentis als Mixtur aus u. a. Lucr. 4, 702. 1039; 6, 77; Cic. orat. 200; nat. deor. 3, 69 [mens, qua nihil est celerius]; Ovid. her. 15, 10), läßt sich die Absicht seines Unternehmens allein durch Einzelauslegung erschließen, zumal er sich nirgends verwendbar programmatisch geäußert hat. Man tut daher gut, mit Bedacht aus dem Text selbst zu erheben, unter welchen Bedingungen Christentum u. Antike im Werk des I. zueinander finden (Roberts 69. 73 vermutet stilistische Verbesserung des NT als Ziel u. sieht nur oberflächliche Christianisierung; nach Fontaine 68 ist der Triumph Christi der Hauptinhalt, als Kontrapunkt zum Sieg Konstantins). Es empfiehlt sich, bei des I. theologisch-spiritueller u. gemeindebezogener psychologi-

sierender Christianisierung der Evangelien (Flieger 241 Reg. s. v. Psychologisierung) anzusetzen u. erst von daher seinen Umgang mit epischer Tradition zu würdigen (s. o. Sp. 889).

III. Interpretationsskizzen. a. Herodes. 1. Herodes u. Jesus. α. Der böse Herrscher. Dem Werkbeginn zugrunde liegt Lc. 1, 5/25, wobei I. die lukanische Zeitangabe, die als bloße Datierung gedacht ist, in eine ekphrastisch einsetzende Heraushebung des rex Herodes cruentus verwandelt. Die Brutalität dieses Herrschers hat hier zwar noch wenig zu suchen, das Adjektiv cruentus schlägt aber den Bogen zur Tötung der männlichen Säuglinge in Bethlehem u. zur Hinrichtung *Johannes' d. T. Mithin ist es für I. hier wie dort derselbe Tyrann; konsequenterweise verschweigt er den Tod des bösen Königs (Mt. 2, 15a. 19f), der daher weiterhin gefährlich bleibt (gegen Mt. 2, 20, wonach keine Feinde mehr leben). Andererseits ist sein Blutdurst (horribilis caedes: 1, 260; saeva tyranni feritas: 1, 267f) gestillt, u. er glaubt, ebenso territus (1, 235; vgl. Mt. 2, 3) wie ferus (1, 257) u. über die Täuschung der Magi (Mt. 2, 18) erbittert (sollicitatus: 1, 259), den gefürchteten Prätendenten beseitigt zu haben (1, 267/70; Widmann 42). I. genügte das als Sicherheit für das Kind Jesus. Die Eltern hätten daher ungefährdet in die Heimat zurückkehren können. Laut Mt. 2, 22 herrschte aber inzwischen des Herodes Sohn Archelaos in *Iudaea, das Kind war also weiterhin gefährdet, weshalb Joseph im Traum nach Nazareth umgeleitet wurde (Mt. 2, 22f). Folglich standen Mt. 2, 20 u. Mt. 2, 22, beides göttliche Mitteilungen, in flagrantem Gegensatz. Wahrscheinlich hat I. die Widersprüche bemerkt, Matthäus u. Lukas aber trotzdem kombiniert, um zweierlei Adoratio zu erhalten. Denn 1, 224/77 hat er zu Mt. 2, 1/23 gewechselt (Lukas fällt hier aus), auf die Anbetung der Hirten (Lc. 2, 18/20) folgt jetzt die der ,Weisen' (Mt. 2, 1/12).

β. Die ,Hl. Drei Könige'. Wie vor ihm einzig Tertullian (adv. Marc. 3, 13, 8) deutet I. die μάγοι des Mt.-Evangeliums als Fürsten (primores: 1, 226) der sternkundigen Perser (ebd. 1, 241) aus dem äußersten Orient (ebd. 1, 224: gens est etc. [belehrend-ekphrastischer Beginn; ähnlich urbs est (1, 149)]). Als Teil des östl. Adels (electi: 1, 227) erfragen sie nicht erst in der Stadt Jesu Geburtsort, wovon Herodes im NT nur hört (Mt. 2, 1/3), um sie daraufhin zu sich zu bitten, sondern sie kommen direkt zur Audienz (Iuvenc. 1, 228: regem ... adeunt). In Bethlehem finden sie dann das Jesuskind sub ubere matris (ebd. 1, 247; vgl. 1, 261) u. beten es an (ebd. 1, 248f; Flieger 36/9). Daß sie Herodes meiden sollen, sagt ihnen Mt. 2, 12 ein Traum; I. dagegen läßt sie die ganze Nacht von gräßlichen Träumen geplagt werden (1, 251f: horrida somnia; vgl. 1, 138; zur Häufigkeit von horrendus, horrere, horribilis, horridus, horror [zusammen 29mal] Wacht 126 s. vv.), so intensiv u. furchtbar drängt sich der saevus tyrannus (Iuvenc. 1, 252) in ihr Inneres. – Die bereits ebd. 1, 1 einsetzende, in der Bibel fehlende Perhorreszierung des Königs (entgegen der Quelle sogar ,über den Tod hinaus' [s. o. Sp. 893]) beherrscht die Darstellung; sie kontrastiert ihn zunächst dem rechtschaffenen u. harmonisch lebenden Ehepaar (Thraede, Anfangsverse; Flieger 118f), sodann den anbetenden Hirten u. Magi. Dieser poetische Zusammenhang kostete die Streichung von Mt. 2, 22.

γ. Orte u. Zeiten. I. hatte im NT unterschiedliche Orts- u. Zeitangaben zu berücksichtigen (Braun / Engel 128/31). Die Geburtsgeschichten bei Matthäus u. Lukas (G. Perl, Der zeitgeschichtliche Hintergrund der Weihnachtsgeschichte: Dissertatiunculae criticae, Festschr. G. Ch. Hansen [1998] 299/311) ließen sich nicht einfach kombinieren: Lukas rechnet von vornherein mit Nazareth als Wohnort Josephs u. Marias (Lc. 1, 26f); wegen des *Census ziehen beide nach *Bethlehem (Lc. 2, 1/5), da Jesus dort geboren werden mußte; sodann kehren sie nach Nazareth zurück. Matthäus dagegen spricht von Nazareth erst nachträglich, da er gerade Bethlehem als Wohnsitz angibt, wo denn auch Jesus unter ganz normalen Umständen, nicht in Stall u. Krippe wie bei Lukas, geboren wird (Mt. 2, 1). Zwar flieht auch im Mt.-Evangelium die hl. Familie nach Ägypten, sie kehrt aber aus Angst vor Archelaos nach Nazareth statt Bethlehem zurück. Wie hat nun I. reagiert? Magieranbetung in Bethlehem, Flucht nach Ägypten u. Kindermord ließen sich unschwer in den Ablauf bei Lukas einpassen. Nachdem I. die Eltern von Nazareth nach Bethlehem hat ziehen lassen (Lc. 2, 3), können sie unmöglich nach Bethlehem, sondern müssen ad patriam Nazareth zurückkehren (Mt. 2, 23). Sie tun das Iuvenc. 1, 223, aber erst darnach (ebd. 1, 224) beginnt

I. mit der Magiergeschichte, die ja wieder Bethlehem voraussetzt (ebd. 1, 149/57). Nun hat er nicht gesagt, von wo aus zuvor Joseph erneut nach Bethlehem gezogen ist (1, 149/54), auch nicht, wo er sich Beschneidung u. Namengebung Jesu denkt (1, 181/4; Lc. 2, 22f: Jerusalem). Jedenfalls kann dies nicht Bethlehem sein, u. bei patria Iuvenc. 1, 223 kommt eigentlich nur Nazareth in Frage. Die falsche Plazierung der Magiergeschichte hat I. also nicht korrigiert, er mußte daher die Familie Jesu von Ägypten abermals nach Nazareth ad patriam gehen lassen (ebd. 1, 271/7). – Bereits den exponierenden Kontrast von Herodes u. Zacharias / Elisabeth hatte I. nicht lokalisiert, man muß sich den Tempeldienst des Zacharias in Jerusalem denken (ebd. 1, 3f; vgl. Lc. 1, 5b). Iuvenc. 1, 80/103 weilt Maria bei Elisabeth zu Besuch (zu rapidis ... passibus [ebd. 80] vgl. Verg. Aen. 8, 156; Fichtner 17/9; Wacht 257 s. v. rapidus; ebd. 240f s. v. propero, properus: fast stets dramatisierende Zusätze des I.), u. zwar in einer Stadt *Iudaeas (Iuvenc. 1, 80; genauer Lc. 1, 39: im Bergland Iudaeas). Ihren bisherigen Aufenthalt erfährt der Leser hier so wenig wie Mt. 1, 18/25 (nach Mt. 2, 1 war es Bethlehem). I. läßt Maria nach drei Monaten ad propriam ... domum heimkehren (1, 104), was patria 1, 223 entspricht. Nach Lc. 2, 39b kommen Jesus u. die Eltern aus Jerusalem nach Nazareth zurück, I. gibt 1, 302 wie später 2, 106 (Nazara ... patria) u. 3, 17 (patria urbs; vgl. 3, 29 Nazara ... plebs) wieder nur patria (Braun / Engel 130_{21}). I. nimmt also aus seiner Quellenkombination herrührende Ungereimtheiten zugunsten einer stärkeren Herausarbeitung des saevus tyrannus Herodes in Kauf.

2. Die Hinrichtung Johannes' d. T. Iuvenc. 3, 33 volitabat fama zu dem rex superbus (vgl. Mc. 6, 14: Herodes rex; Mt. 14, 1 u. Lc. 9, 7: Herodes tetrarcha; interea [Iuvenc. 3, 33] ist echt epische Anknüpfung [s. o. Sp. 891]), u. es beginnt, breiter als im Original geschildert (Mc. 6, 17/29 parr.), des Täufers Enthauptung (Iuvenc. 3, 37/69; Herzog, Bibelepik 86/96). Hier allerdings stößt der Leser auf einen nun vom Teufel besessenen Potentaten. Der daemon betrachtet liventi pectore (Iuvenc. 3, 37) des Johannes Tauferfolge (ebd. 3, 39: iustus Iohannes als Kontrast zum bösen [iniustus: v. 41] König [s. o. Sp. 893]; Wacht 152f s. v. iustus; Flieger 118f). Vor Neid nimmt er als pestis saevissima (Iuvenc. 3, 40) in Herodes Wohnung (ebd. 3, 41: penetrans habitacula cordis; zur Metapher vgl. 2, 718: habitacula mentis; 4, 7: penetralia cordis; 1, 505; 2, 220; 3, 539; 4, 43: penetralia mentis; vgl. Gell. 9, 9, 15 penetrale cordis et animae; D. Wirth, Art. penetralis: ThesLL 10, 1 [1992] 1063, 22/50; s. auch Iuvenc. 1, 304 secreta cordis; aus Mt. 23, 28b intus ... pleni estis hypocrisi et iniquitate wird Iuvenc. 4, 77 aditis mentis celantur sordida corda), ohne Widerstand zu finden (ebd. 3, 41: facile), u. veranlaßt den König, weitere schwere Untaten zu begehen (v. 42: adcumulare feris subigit scelera impia gestis). Seine feritas ... nescia recti (v. 45; vgl. v. 50: sitiens feritas) bringt ihn daraufhin aus Anlaß der johanneischen Kritik am königlichen Ehebruch (v. 46f: fruitur ... nefandis conubiis; dagegen v. 44f das castum ius des doctus Iohannes) zur Gefangensetzung des Täufers. Ebd. 3, 61 ist mittlerweile Herodias die Böse (horrendae ... scelera impia matris), Herodes hingegen tristis (ebd. 3, 64; vgl. 3, 65: aegre; vgl. Mt. 14, 9; Mc. 6, 26), doch muß er angesichts der Gäste seinen Schwur halten (Iuvenc. 3, 64/6; vgl. Mt. 14, 9; Mc. 6, 26). Das läßt ihn wieder menschlich erscheinen, die Bosheit verkörpert bis zum Schluß die Mutter (Iuvenc. 3, 67: illa [scil. puella (vgl. 3, 55: reginae filia virgo)], nefas, matri [scil. caput] scelerata ad gaudia portat). Herodes selbst ist jetzt ‚schlecht' in Hinblick auf den illicitus amor (3, 43), eine Variante der feritas (3, 45f), u. seine luxuriae ... coniuncta superbia (3, 54 [Zusatz des I.]). Nachdem I. ihn als Inbegriff teuflischen Verhaltens mit dem Teufel als eigentlichem Akteur eingeführt hat, so daß Herodes nur scheinbar als Gegner fungiert (Herzog, Bibelepik 97), verkörpert dieser jetzt auch die erwähnten Laster luxuria - superbia - feritas (ebd. 96f als Fast-Allegorien aufgefaßt). I. gibt auch zu Mt. 14, 12 eigenes: Zum einen verzeichnet er nicht bloß das Faktum, daß Johannes von seinen Jüngern bestattet wird, sondern er emotionalisiert die Szene: corporis ... lacerum flentes sine nomine (vgl. Verg. Aen. 2, 557) truncum | discipuli condunt terrae (Iuvenc. 3, 68f; Fichtner 218 Reg. s. v. Emotionalisierung). Zum anderen fügt er zu der Angabe, daß die Johannesjünger Jesus vom Tod ihres Meisters berichten, hinzu, daß sie sich ihm anschließen (3, 69: Christum ... sequuntur).

b. Maria u. Joseph. Wie vor Zacharias (s. o. Sp. 888) erscheint auch vor Maria der an-

gelus Gabriel als gottgesandter Bote (Lc. 1, 26/38). Bei I. wird er lediglich als idem minister (1, 52) bzw. als nuntius bezeichnet (ebd. 1, 57. 67. 79), überbringt dafür aber maiora mandata (scil. im Vergleich zu den für Zacharias bestimmten; ebd. 1, 52; die Ortsangabe [Lc. 1, 26] hat I. gestrichen). Anders als im Original hören wir noch nichts von Joseph (sein Name fällt erst Iuvenc. 1, 151), statt dessen heißt es, Maria sei mit einem Verwandten (propinquus: ebd. 1, 54; vgl. 1, 135) verlobt. Sie gilt I. folglich als Davidin (Lc. 1, 27 über Joseph: ἐξ οἴκου Δαυίδ; W. Speyer, Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld 1 [1989] 205f). – Bevor der Bote an sie seinen tranquillus sermo richtet (Iuvenc. 1, 57; vgl. 1, 67: celeri sermone; Wacht 283 s. v. sermo), beschreibt I. ihre Lebensweise: haec desponsa suo per tempora certa propinquo | abdita virgineis caste pubescere tectis | et servare diem iussis permissa parentum (1, 54/6), was, da über Lc. 1, 27 (ad virginem desponsatam viro cui nomen erat Ioseph de domo David) hinausgehend, eine Projektion seiner eigenen Wertvorstellungen ist: Die virgo erfüllt das Ideal der züchtigen παρθένος (*Jungfräulichkeit; Fichtner 203), die, einem Mann versprochen, dem Willen der Eltern ergeben aufwächst; ihrer Verheiratung entgegensehend (servare diem), lebt sie ohne Außenkontakte im Mädchenzimmer (virgineis ... tectis [tectum dichterisch eigentl. ,Haus']; was I. meint, bleibt unklar; apokryphe Tradition weiß von einem Aufenthalt Marias im Tempel: Protev. Jac. 7, 2f; 8, 1f; 15, 2f). – Lc. 1, 28 wird ein Gruß des Engels vorweggeschickt, woraufhin Maria erschrickt, so daß der Engel jenes ,Fürchte dich nicht' anfügt, das bei *Epiphanien den Menschen zugesprochen wird (ebd. 29f). I. doppelt 1, 59: desine mentem turbare, denn v. 64 reagiert Maria immer noch pavido ore. Er gibt dem Engel ein Redestück weniger. Entscheidend ist (im Anschluß an Lc. 1, 31/3) die Art, wie er Maria zu einem Sohn kommen läßt: Gottes Kraft werde sie umschatten usw., ganz wie Lc. 1, 35; dann aber verläßt I. seine Vorlage u. schreibt dem Engel als Weissagung zu, der Geist werde Maria casto sermone befehlen, einen Sohn zu gebären, gefeiert vom Volk, unbedingt als heilig geglaubt u. des höchsten Gottes Sohn genannt (1, 68/72; vgl. 1, 140: spiritus implevit sancto cui [scil. Mariae] viscera fetu). – Ebd. 1, 60/2 (,auf himmlisches Geheiß wirst du einen Sohn zur Welt bringen, den Gott auf ewig herrschen lassen wird u. mit Freuden auf sein Gebot hin als seinen Sohn geglaubt sehen wird') scheint I. von Jesu Gottessohnschaft adoptianisch zu reden (Fichtner 201). Empfangen wird Jesus auf Gottes Befehl (caelesti iussu: Iuvenc. 1, 60; spiritus ... iubebit: ebd. 1, 69f; domino iubenti: 1, 77; servire: 1, 78). Dazu paßt, daß er mit Lc. 1, 36 Marias künftige Schwangerschaft derjenigen Elisabeths gleichstellt (1, 73/5; ebd. 1, 74f: mortali germine miracula haurire für filium concipere Lc. 1, 36). – Aus dem Schluß der Perikope vom zwölfjährigen Jesus im Tempel (Lc. 2, 41/51) hat I. ebd. 50 (et ipsi [d. h. Maria u. Joseph] non intellexerunt verbum quod locutus est ad illos) u. 51b (et mater eius conservabat omnia verba haec in corde suo) zusammengezogen: nec genetrix tanti persensit pondera verbi, | ordine cuncta tamen cordis secreta (vgl. Iuvenc. 2, 488; 3, 146. 169; vgl. penetralia cordis etc. o. Sp. 896) reservant (Iuvenc. 1, 303f). I. hat Lc. 2, 51a (Heimkehr Jesu) 1, 302 vorgezogen u. Lc. 2, 51b (Gehorsam Jesu) 1, 305f, um den Aspekt der Liebe erweitert, nachgeschoben. Daher sind jetzt genetrix (Lc. 2, 50a. 51b) u. puer in je einem Doppelvers aufeinander bezogen. Daraus resultieren folgende Unterschiede zu Lc. 2, 50f: Die beiden ursprünglich getrennten Aussagen stehen jetzt in einem Konzessivverhältnis zueinander, u. es ist einzig von Maria die Rede, so daß sie allein Jesu Worte nicht versteht. Ihr (fehlendes) Begreifen u. ihr tiefstes Inneres (secreta cordis), das alles Punkt für Punkt (ordine) bewahrt, beides von I. merkwürdigerweise erst nach Jesu Rückkehr vermerkt, sind zweierlei geworden. – Wahrscheinlich läßt sich auch eine Eheanschauung des I. herausschälen. Das konfliktfreie Zusammenleben bis ins hohe Alter hat er bei Zacharias u. Elisabeth besonders betont (Thraede, Anfangsverse 479f). Neben die virgo Maria (s. o. Sp. 897) mag man die Witwe Anna stellen (Lc. 2, 36f). Auch I. sieht sie als Prophetin, deren feminea mens Gott mit sanctum spiramen erfüllt (Iuvenc. 1, 214f; Fichtner 32). Nur gravior natu ist sie (Iuvenc. 1, 216; vgl. Lc. 2, 37: 84 Jahre); in flore iuventae (vgl. Verg. Aen. 8, 160) hat die mors immatura des Gatten sie zur Witwe gemacht (Iuvenc. 1, 216f; Lc. 2, 36: nach sieben Jahren Ehe). I. deutet hinzu: Durch casta vita u. cultus dei ersetzt sie den coniunx (1, 218f). Auf Befehl Gottes (1, 219:

numen) ‚erkennt' sie Christus (vgl. Lc. 2, 38a: confitebatur domino) u. spricht von ihm wie Simeon (Iuvenc. 1, 220: simili sermone locuta est; verkürzt gegenüber Lc. 2, 38b).

c. Jesu Taufe. 1. Die Täuferpredigt. (Fichtner 11/87; zur Gliederung des I.textes ebd. 87.) Die Taufe des Johannes (metonymisch Zachariae suboles: Iuvenc. 1, 309) beginnt ebd. 1, 309/45 erst mit Lc. 3, 2 (Hansson 18). Sie ist für I. auch Taufe ‚zur Vergebung der Sünden' (1, 310: ad deponendas maculas; vgl. 1, 312: abluta sorde) gemäß Mc. 1, 4 u. Lc. 3, 3, während Matthäus sie als Bußtaufe erklärt (Mt. 3, 11: εἰς μετάνοιαν). Iuvenc. 1, 321/5 liegt jedoch Mc. 1, 5f zugrunde (Zustrom der Menge, Lebensweise des Täufers; Widmann 15; nach v. 324 hat ein Leser die *Heuschrekken aus Mt. 3, 4b vermißt u. edere locustas solitus ruralibus arvis eingefügt [zu den Plusversen s. o. Sp. 887]). Iuvenc. 1, 326 beginnt die Bußpredigt nach Lc. 3, 7/9 (nicht nach Mt. 3, 7b/12 [so Hansson 18], obwohl I. auch den Matthäusbericht heranzieht [Fichtner 12]). Nach Mt. 3, 12 (= Lc. 3, 17) bricht I. ab (1, 345). Das solvere corrigiam calciamentorum (Lc. 3, 16) u. calciamenta portare (Mt. 3, 11) scheint I. mit vincla pedum contingere (1, 339) zu steigern: Schon die bloße Berührung der Sandalen wäre zu vermessen. Die Johannespredigt klingt bei I. emotional stärker aufgeladen (mit 1, 328f vgl. Verg. Aen. 1, 132; v. 340f deutet Mt. 3, 11 mit Verg. georg. 1, 473; Aen. 3, 574 stark aus; Fichtner 12). Wichtig ist, daß die zum Täufer strebenden Massen lavacra petebant (Iuvenc. 1, 322), d. h. sie lassen sich noch nicht taufen (entgegen Mt. 3, 6; Mc. 1, 5b; Fichtner 25). – Nach Mt. 3, 13 parr. kommt Jesus zu Johannes (Iuvenc. 1, 346f), eilig (s. o. Sp. 895) u. durch unwegsames Gelände (Fichtner 17), ebenfalls veneranda lavacra petens (Iuvenc. 1, 347; vgl. 1, 311: miranda lavacra; zu veneranda, einem häufigen Autorkommentar, Fichtner 26/8; zu lavacra ebd. 28/31); er ist aber der erste, der dann auch tatsächlich getauft wird (Iuvenc. 1, 354). I. verknüpft im Gegensatz zur Vorlage Jesu Auftreten unmittelbar mit der Johannespredigt (ipsum ebd. 1, 346 weist auf fortior alter v. 338, ille v. 340 u. ipsius v. 343 zurück). Erst ebd. 3, 680 ist ausdrücklich von der eigentlichen Taufe des Volkes durch Johannes die Rede, denn auch das abluere institui ebd. 1, 338 zeigt nur erst die Absicht des Täufers an (Fichtner 25f). Die Taufe ist für I. Reinigung (purgare, abluere; zu I.' theologischem Standpunkt ebd. 31/5; ebd. 31f auch zu Iuvenc. 4, 795/7, der Umformung des Missionsbefehls Mt. 28, 19f).

2. Die Taufe. Von den frühchristl. Dichtern bewahrt allein I. Mt. 3, 14 (1, 348), die anderen helfen sich mit Joh. 1, 29, um dem Anstoß, daß Jesus sich der Bußtaufe des Johannes unterzieht, auszuweichen (Fichtner 35); I. reproduziert v. 349f ja aber auch Mt. 3, 14b (Fichtner 38/46). Iuvenc. 1, 132. 348 ist Johannes Prophet (Wacht 334 s. v. vates; stets bei I. ‚Priester' oder ‚Prophet' [20mal], nur pr. 11 ‚Dichter'; profeta kommt 30mal vor, sacerdos 10mal). Mit Berufung auf iustitiae ... ordo (Iuvenc. 1, 353; vgl. Mt. 3, 15: omnem iustitiam; Fichtner 50/4) fordert Jesus seine Taufe, u. jedenfalls bleibt jetzt seine Person beherrschend: Mt. 3, 15b (tunc dimisit eum [scil. Iohannes Iesum]) ersetzend, läßt I. ihn unverzüglich in den Fluß steigen (1, 354: haec memorans vitreas penetrabat fluminis undas; zu Sprache u. Motiven Fichtner 55/7) u. schließt die Epiphanieszene an (1, 355: surgenti [Jesus richtet sich auf, evtl. Tauftypologie: Fichtner 59f; das confestim Mt. 1, 16 bzw. statim Mc. 1, 10 ist im Partizip zur Gleichzeitigkeit verstärkt] manifesta dei praesentia claret). Iuvenc. 1, 356: scinditur auricolor caeli septemplicis aethra (vgl. Mt. 3, 16: aperti sunt ei caeli, u. Mc. 1, 10: εἶδεν σχιζομένους τοὺς οὐρανούς) hat stets besondere Beachtung gefunden (Fichtner 62_{216}), bietet der Vers doch erstaunlich viel Neues an Wörtern u. Junkturen: 1) auricolor ist ein Neologismus (ebd. 68; Lindner 31), zumal zusammen mit dem seltenen aethra (Fichtner 66f); 2) septemplex (zuerst belegt Verg. Aen. 12, 925 nach Il. 7, 220. 222: ἑπταβόειον) caelum, wobei aethra normalerweise mit (viel häufigerem) caelum bedeutungsgleich ist (vgl. Iuvenc. 1, 470 [in aethra] neben 3, 591 [caeli sublimis in arce] sowie 2, 124 [scindere caelum] neben 1, 356; Wacht 26f s. v. caelum), ist ein echtes Stück Kosmologie (Fichtner 68/72; A. Lumpe / H. Bietenhard, Art. Himmel: o. Bd. 15, 177/9. 184f. 190f. 202f). – Eindrucksvoll ist Iuvenc. 1, 357/63 die Nacherzählung von Mt. 3, 16f parr. Hier hat I. sich gefragt, wo denn in den Evangelien die Taube, als die der Geist vom Himmel auf Jesus herabkommt, schließlich bleibe (Fichtner 74f. 78). Er wiederholt zunächst die Herabkunft (1, 357f: corporeamque gerens speciem discendit ab alto | spiritus aeriam simulans

ex nube columbam), dann aber löst sich die Taubengestalt auf. Sie ergießt sich nämlich als Wolke (kaum erklärbar ist des I. Schnittstelle simulans ex nube: 1, 358) äußerlich über Jesus (1, 359): et sancto flatu (Wacht 106 s. v. flatus; dieselbe Junktur 2, 194. 714) corpus perfudit Iesu, es salbt der hl. Geist. So kann I. die Stimme Gottes (vgl. Mt. 3, 17 parr.) longum per inane (für ‚durch die Luft' in der röm. Epik usuell: u. a. Verg. Aen. 12, 356; Sil. Ital. 6, 248; 10, 151; Stat. Theb. 3, 531; 12, 249; O. Prinz, Art. inanis: ThesLL 7, 1 [1939] 827, 61/77) ‚laufen' lassen (Iuvenc. 1, 360; vgl. 1, 163; 3, 332; Ps. 147, 15; 2 Thess. 3, 1; die Vorstellung des currere der Stimme ist älter: Enn. ann. 486 Skutsch: raucum sonus aere cucurrit; Ovid. am. 1, 8, 109) u. ganz aus eigenem in einem höchst kunstvollen Vers (1, 361) zusammenfassen: ablutumque undis Christum flatuque perunctum (scil. adloquitur vox missa dei; bezeichnend sind die rahmende u. chiastische Anordnung der Partizipien u. Ablative, die zentrale Position des Christus u. die ‚gelehrte' etymologische Anspielung auf die Grundbedeutung seines Namens [Fichtner 81; G. Simonetti Abbolito, I termini ‚tecnici' nella parafrasi di Giovenco: Orpheus NS 7 (1986) 80]). Inwieweit Iuvenc. 1, 362f, eine Fusion aus Mt. 3, 17 u. Ps. 2, 7, Dogmatik spiegelt, ist schwer zu entscheiden (Fichtner 83/5; der Versschluß gloria prolis [episch neuer Zusatz] zielt wohl auf biblisches δόξα θεοῦ [ebd. 86]; Wacht 116f s. v. gloria).

d. Petrus. Auch Petrus, der ‚Fels', gestattete etymologische Anspielungen (Iuvenc. 1, 422: praesolidum Simonem, dignum cognomine Petri [vgl. Mt. 4, 18, d. h. noch vor dem Felswort Mt. 16, 18]; Iuvenc. 3, 278: tu nomen Petri digna virtute tueris; ebd. 3, 271: stabilis Petrus; 3, 273: forti ... Petro; 4, 473: fortissime Petre; 3, 534: fidei munitus moenibus). Ebd. 3, 271f antwortet der Apostel auf Jesu Frage, für wen ihn die Jünger hielten (ebd. 1, 269: tunc Christus cunctis arridens pectore blando | conquirit, quae sit sententia discipulorum [erweitert aus Mt. 16, 15: dicit illis: ‚vos autem, quem me esse dicitis?']): tu sancti filius ... | Christus, jedoch mit dem doxologischen Zusatz: magnifico terras qui lumine comples (Röttger 312/4). Aus Mt. 16, 17cd entwickelt I. abermals das Motiv der Stärke: genitoris munera sola | possunt tam validum fidei concedere robur (3, 276f), was sich v. 279/82 fortsetzt: hac in mole mihi saxique in robore ponam | semper mansuras aeternis moenibus aedes (aedes für ecclesia Mt. 16, 18b). | infernis domus haec non exsuperabile (vgl. Verg. georg. 3, 29; Stat. Theb. 1, 214) portis | claustrum perpetuo munitum robore habebit (nach Mt. 16, 18c). Iuvenc. 3, 271/82 beherrscht also überdeutlich das Wortfeld ‚Kraft' die Szene (dreimal robur [verbunden mit validum, saxi, perpetuum], ferner moles [vgl. Ovid. met. 13, 123] u. moenia). – Der Abschnitt über die Verleugnung des Petrus (Iuvenc. 4, 539/41. 570/85; Mt. 26, 69/75) arbeitet namentlich die innere Bindung des Apostels an seinen Herrn heraus. Daher hockt er nicht einfach foris in atrio (Mt. 26, 69), vielmehr longe servans vestigia solus | occulte maestus sedit cum plebe ministra (Iuvenc. 4, 539f), betrübt natürlich über das, was mit Jesus geschieht, wie ihn jene Frau (ebd. 570: mulier; Mt. 26, 69: ancilla) denn auch (vermutlich teilnahmsvoll) fragt, die ihn (oder: weil sie ihn), der sich jetzt intus befindet (wohl aus Mc. 14, 68), tristis sieht (Iuvenc. 4, 570). Gram ist Leitmotiv noch ebd. 4, 583f: Der Hahn kräht (zu v. 582 vgl. Verg. Aen. 4, 186; 8, 456) mentemque Simonis | circumstant tristem vera praesagia Christi (vgl. Mt. 26, 75a: recordatus est Petrus verbi Iesu), u. schließlich wird aus et egressus foras amarissime ploravit (Mt. 26, 75b) im Gedicht egressusque dehinc ploratus (fälschlich mit kurzem -us; Hansson 55 mit Anm. 54) habebat amaros (Iuvenc. 4, 585). Als jene Frau, eher wohlmeinend u. ihn mit iuvenis ansprechend, wissen möchte, ob er auch comes dessen, den die ludens procerum sententia damnat, gewesen (u. eben deswegen so betrübt) sei, macht Petrus sich ohne direkte Antwort (v. 573 nur ille negat) davon, was I. im Vergleich zu Mt. 26, 71a (exeunte ... illo ianuam) u. Mc. 14, 68b (exiit foras ante atrium) groß episch aufzieht: tectisque feris se promere temptat (4, 573). Der Hof des *Hohenpriesters heißt hier tecta (bei I. 24mal gegenüber 26mal domus u. sechsmal aedes; s. o. Sp. 897 zu Maria), u. auch se promere ist eine poetische Bildung (vgl. 4, 393: foras te prome sepulcro; die Wendung zweifelsfrei nach Verg. Aen. 2, 260: laetique cavo se robore promunt). Solche Gattungsnähe, dazu jene Emotionalisierung des Petrus samt der Kennzeichnung des Hofes als ‚gefährlich' (Iuvenc. 4, 573: feris), hier wie sonst namentlich in Adjektiven, mit der zu freundlicher Frage umgestalteten Intervention der

Dienerin läßt gut das Streben des I. nach Poetisierung seiner NT-Texte hervortreten.

e. Judas. Mithilfe der Figur des Verräters kann I. einen der erwünschten Antitypen aufbauen (der andere sind ‚Pharisäer u. Schriftgelehrte' [Wacht 220f s. v. Pharisaeus u. 275 s. v. scriba], zumal wenn I. sie als [caeca, demens, fallax, horrida usw.] factio [ebd. 98 s. v. factio] verurteilt; zunächst hatte Herodes diese Rolle [s. o. Sp. 893/6]). *Judas betritt zuerst Iuvenc. 4, 422/7 die Bühne (vgl. Mt. 26, 14; Mc. 14, 10), wo er als e discipulis (weitere Bezeichnungen der *Jünger: comites [zB. Iuvenc. 2, 100. 117. 321; 3, 323]; amici [neben comes: ebd. 2, 100]) unus se subtrahit amens (vgl. 4, 778 die manus amens der Pharisäer), um sich den Hohenpriestern anzudienen (die principes sacerdotum Mt. 26, 14 sind Iuvenc. 4, 423 wie so oft die proceres); Judas ‚geht' nicht nur (abiit: Mt. 26, 14), sondern er ‚läuft' (cucurrit: Iuvenc. 4, 423) zu ihnen, d. h. er hat nichts Eiligeres zu tun, als Jesus zu verraten. Als sie handelseinig geworden sind, heißt es ebd. 4, 427: his Iudas sceleri se subdidit alto statt Mt. 26, 16: et exinde quaerebat oportunitatem, ut eum traderet. Immer wieder geht es I. um persönliche Intensivierung der Vorgänge u. Taten, zudem will er, wo immer möglich, ein Urteil fällen, sei es wegwerfend wie hier (amens, scelus) u. im großen Stil angesichts des Teufels (Fichtner 221 Reg. s. v. Teufel; 218 s. v. daemon) oder preisend wie in doxologischer Durchdringung (Flieger 239 Reg. s. v. Doxologie; Röttger). Auf Jesu Ankündigung des Verrates reagieren die Jünger sehr betroffen (Mt. 26, 22 parr.), was I. farbig ins Bild bringt (4, 436f): continuo cuncti quaerunt, quis talibus ausis | insano tantum cepisset corde venenum (vgl. 2, 625: mens insana; 4, 779: insanus furor; Wacht 336 s. v. venenum). Das Vorhaben des Verrats, das schon v. 435 als Verhalten scelerato corde bezeichnet wurde, wird zur inneren Vergiftung (‚Gift' hier bildlich, oft zusammen mit fallens, pestifer, letifer, furor, rabies, daemon). Wo Mt. 26, 25 Judas schlicht fragt: ‚numquid ego sum, Rabbi?', gibt I. abermals eine Innensicht (4, 443f): et Iudas graviter tum conscia pectora pressus: | ‚numquid', ait, ‚Iudam (statt me) talis suspicio tangit?'. Auf Judas lastet schon jetzt sein Gewissen. – Nächster Schritt ist der Judaskuß (Mt. 26, 48f parr.; G. Stählin, Art. φιλέω κτλ.: ThWbNT 9 [1973] 138/40). Der bewaffnete Haufe (Iuvenc. 4, 512: populus ferox [vgl. Verg. Aen. 1, 263; 7, 384]. 516: miserabile vulgus [vgl. Verg. Aen. 2, 798]) signa sequebatur Iudae promissa furentis (Iuvenc. 4, 514), d. h. den Judas beherrscht furor (zur gelungenen Komposition v. 511/4 Flieger 101/8). Er hatte ja oscula contingere Christi versprochen; aber auch, was er dann tut, liest sich merkwürdig: ille ubi dissimulans blanda cum voce salutat, | attigit et labiis iusti venerabilis ora (Iuvenc. 4, 517f; vgl. Mt. 26, 49). Daß Judas in freundschaftlicher Begrüßung heuchelt (Flieger 113), wie I. qualifizierend hinzufügt, ist gut verständlich u. muß nicht auf einen Gegensatz zum φίλημα ἅγιον gemünzt sein (als Möglichkeit ebd. erwogen; der Kuß ist als Mund-zu-Mund-Kuß gedacht: ebd. 114; ebd. 113_{203} gegen Poinsottes 226_{874} Betonung von Lautmalerei v. 517f). – Die Selbsttötung des Verräters wird Mt. 27, 3/10 (wo allein sie innerhalb des NT überliefert ist) im Anschluß an die Auslieferung Jesu an Pilatus erzählt. Doch bei I. folgt hinter der letztgenannten Szene (4, 586/9 [v. 586f ist ein beredtes Beispiel für die Art, wie I. einfache Notizen wie mane facto (Mt. 27, 1) in epische Tageszeitbeschreibungen ausweitet (s. o. Sp. 889): sidera iam luci concedunt et rapidus sol | progreditur radiis terras trepidantibus implens]) sogleich die erste Pilatusfrage von Mt. 27, 11 (Iuvenc. 4, 591f). Erst ebd. 4, 626 wendet I. sich Judas zu, genau nach der endgültigen Verurteilung Jesu, als Pilatus auf Drängen des Volkes Barrabas freigegeben hat et crucis ad poenam victus concedit Iesum (ebd. 4, 625; vgl. Mt. 27, 26). I. fand es logischer, den Verräter sich erst töten zu lassen, nachdem die Hinrichtung Jesu unwiderruflich feststand. Hier kann dann um so strenger vom proditor die Rede sein, von seinem scelus, aber auch von seiner echten Reue: infelix veris damnans sua gesta querellis (Iuvenc. 4, 628), d. h. über Mt. 27, 3 (paenitentia ductus) hinaus stößt er echte Klagen aus.

L. Braun / A. Engel, ‚Quellenwechsel' im Bibelepos des I.: ZsAntChrist 2 (1998) 123/38. – R. Fichtner, Taufe u. Versuchung Jesu in den Evangeliorum libri quattuor des Bibeldichters I. = BeitrAltertK 50 (1994). – M. Flieger, Interpretationen zum Bibeldichter I. = ebd. 40 (1993). – J. Fontaine, Naissance de la poésie dans l'occident chrétien (Paris 1981) 67/80. – N. Hansson, Textkritisches zu I. (Lund 1950). – J. T. Hatfield, A study of I., Diss. Johns Hopkins University (Bonn 1890). – R. Herzog, Die Bibelepik der lat. Spätantike. Formgeschichte

einer erbaulichen Gattung 1 = Theorie u. Geschichte der Literatur u. der Schönen Künste 37 (1975); C. Vettius Aquilinus I.: ders. / P. L. Schmidt (Hrsg.), Hdb. der lat. Literatur der Antike 5 = HdbAltWiss 8, 5 (1989) 331/6. – A. HILHORST, The cleansing of the temple (John 2, 13/25) in I. and Nonnus: J. den Boeft / A. Hilhorst (Hrsg.), Early Christian poetry = VigChr Suppl. 22 (Leiden 1993) 61/76. – D. KARTSCHOKE, Bibeldichtung. Studien zur Geschichte der epischen Bibelparaphrase von I. bis Otfrid v. Weißenburg (1975). – H. H. KIEVITS, Ad Iuvenci evangeliorum librum primum commentarius exegeticus, Diss. Groningen (1947). – TH. LINDNER, Lateinische Komposita. Ein Glossar vornehmlich zum Wortschatz der Dichtersprache = InnsbrBeitrSprachwiss 89 (Innsbruck 1996). – K. MAROLD, Über das Evangelienbuch des I. in seinem Verhältnis zum Bibeltext: ZsWissTheol 33 (1890) 329/41. – J.-M. POINSOTTE, I. et Israël. La représentation des juifs dans le premier poème latin chrétien (Paris 1979). – M. ROBERTS, Biblical epic and rhetorical paraphrase in late antiquity = Arca 16 (Liverpool 1985). – W. RÖTTGER, Studien zur Lichtmotivik bei I. = JbAC ErgBd. 24 (1996). – G. SIMONETTI ABBOLITO, Osservazioni su alcuni procedimenti compositivi della tecnica parafrastica di Giovenco: Orpheus NS 6 (1985) 304/24. – K. THRAEDE, Die Anfangsverse der Evangeliendichtung des I.: Philanthropia kai Eusebeia, Festschr. A. Dihle (1993) 473/81; Buchgrenzen bei I.: Chartulae, Festschr. W. Speyer = JbAC ErgBd. 28 (1998) 285/94; Epiphanien bei I.: Stimuli, Festschr. E. Dassmann = ebd. 23 (1996) 499/511; Der Hexameter in Rom = Zetemata 71 (1978). – M. WACHT, Concordantia in Iuvenci evangeliorum libros = Alpha - Omega A *107 (1990). – H. WIDMANN, De Gaio Vettio Aquilino Iuvenco carminis evangelici poeta et Vergili imitatore, Diss. Breslau (1905).

Klaus Thraede.

Iuventus s. Jugend: o. Bd. 19, 388/442; Lebensalter.

Juwelen s. Edelsteine: o. Bd. 4, 505/52.

K

Kabiren.

A. Griechisch-römisch.
I. Name, Herkunft u. Anzahl 907.
II. Wesen u. Bedeutung 908.
III. Antike Deutungen 909.
IV. Kult 910.

B. Christlich 911.

C. Gnostisch 913.

A. Griechisch-römisch. I. Name, Herkunft u. Anzahl. Zu den bisher noch weithin ungeklärten Fragen der griech. Religionsgeschichte gehören die K. Der Name, sei er Art- oder Eigenname, ist nicht zweifelsfrei zu deuten: indoeuropäisch, semitisch (phönizisch ‚Kabirim' bedeutet ‚Große'; s. unten; nach Philo Bybl.: FGrHist 790 F 2 = Eus. praep. ev. 1, 10, 14 [GCS Eus. 8, 1, 46] stammen ‚die Dioskuren oder K. oder Korybanten oder Samothraker vom phönizischen Gott Sydyk') oder pelasgisch (so Herodt. 2, 51, 2; Dionys. Hal. ant. Rom. 1, 23, 5). Man nahm auch thrakische (vgl. Val. Flacc. 2, 431f), kleinasiatische (phrygische) oder sumerisch-hurritische Herkunft an (Hemberg 318/25; Fauth). Im Altertum hat man die K. auch mit den Etruskern zusammengebracht (zu Hermes / Kadmilos [etruskisch] Callim. frg. 723 Pfeiffer; Clem. Alex. protr. 2, 19, 4; anders Varro ling. 7, 34: Casmilus sei ein göttlicher Diener der Großen Götter; Hemberg 316f). – Unklar ist auch ihre Anzahl: Sie schwankt zwischen eins u. zehn (letzteres infolge der Gleichsetzung der K. mit den Daktylen); vgl. zB. Acusil.: FGrHist 2 F 20; Pherecyd.: ebd. 3 F 48; Philo Bybl.: ebd. 790 F 2 = Eus. praep. ev. 1, 10, 38 (aO. 50); Etym. M. s. v. K.; Etym. Gudian. s. v. K.; Hemberg 330f; A. S. Pease zu Cic. nat. deor. 1, 119 (Samothraciam). Akusilaos u. Pherekydes nennen außerdem drei weibliche K.: Νύμφαι Καβειρίδες, u. wissen auch etwas von einer Genealogie der K. Nicht weniger unklar sind weitere Namen u. Gleichsetzungen einzelner K. mit griechischen Gottheiten (Hemberg 308/10). Eine gewisse Schwierigkeit bietet auch das Verhältnis der K. zu den ‚Großen Göttern', Megaloi Theoi, die man in Samothrake u. außerhalb in vielen Landschaften u. Städten Griechenlands verehrt u. mit den K. oft gleichgesetzt hat (Müller 286/99 bietet vor allem die inschriftl. Belege; vgl. Hemberg 26/131 u. u. Sp. 909).

II. Wesen u. Bedeutung. Ursprünglich waren die K. wohl eine der im mediterranen Raum nicht selten begegnenden Vergegenwärtigungen des ins Göttliche gesteigerten männlichen Prinzips. Sie waren mit den ithyphallischen Fruchtbarkeits- / Vegetationsgeistern u. Handwerksdämonen, den Daktylen, Korybanten, Kureten, Telchinen, eng verwandt (Strab. 10, 3, 7, 466; Hemberg 304f) u. insofern Kindergötter, die zugleich als klein u. groß erschienen (Paus. 10, 38, 7: οἱ Ἄνακτες παῖδες; vgl. O. Jessen, Art. Ἄνακες: PW 1, 2 [1894] 2033f). Sie standen dem ithyphallischen Hermes nahe (Herodt. 2, 51, 1/4 mit Hinweis auf einen pelasgischen Hieros Logos über Hermes, der in den Mysterien von Samothrake vorkomme; Callim. frg. 199 Pfeiffer; H. Herter, Art. Genitalien: o. Bd. 10, 8f; R. Baumgarten, Heiliges Wort u. Heilige Schrift bei den Griechen [1998] 124/6). Entsprechend finden wir sie wieder als Hüter des Aidoion von Dionysos, verwahrt in einer hl. Kiste (Clem. Alex. protr. 2, 19, 4; Herter aO. 14; ferner die von Nikolaos v. Damaskus erzählte Sage über die ἱερά der K., die aus Phrygien nach Milet gebracht wurden u. dort den Sieg der legitimen Partei sicherten [FGrHist 90 F 52]). Zu Dionysos / Sabazios bestanden überhaupt engere Beziehungen (Joh. Lyd. mens. 4, 51; A. S. Pease zu Cic. nat. deor. 3, 58: tertium [scil. Dionysum] Cabiro patre ... cui Sabazia sunt instituta). Durch ihre nahe Verbindung zum Feuer- u. Schmiedegott Hephaistos (Herodt. 3, 37, 1/3; die K. galten auch als Kinder des Hephaistos [Pherecyd.: FGrHist 3 F 48; Phot. lex. s. v. K. (2, 343 Theodoridis)]) war zum einen die

Nähe zum Phallischen gegeben, zum anderen zum Schmiedehandwerk u. zu entsprechenden Erfindungen (K. Thraede, Art. Erfinder: o. Bd. 5, 1198; I. Mundle, Art. Erz: o. Bd. 6, 475. 483; ferner M. Eliade, Schmiede u. Alchemisten[2] [1980]). Schließlich bestand auch eine gewisse Nähe zu den Titanen (W. Kraus, Art. Prometheus: PW 23, 1 [1957] 692f; R. Turcan, Art. Initiation: o. Bd. 18, 102). Aufgrund des Wesens der K. bildete wohl die Symbolik des Zeugens u. Befruchtens (Vegetationsmagie; Eliade aO. 37/46. 200f), wobei das ekstatische Element nicht fehlte (zu Dionysos s. oben), die Mitte ihrer Mysterien. Insofern besaßen diese für die Initiation der Epheben, der kriegerischen Jungmannschaft, große Bedeutung (vgl. auch die Gleichsetzung der K. mit den Kureten: Waffentanz; Graf 124 u. ö.). Die ursprüngliche Nähe der K. zum weiblichen göttlichen Prinzip wird dadurch wahrscheinlich, daß die K. gleichsam als Parhedroi der Göttermutter u. damit der vorderoriental. Großen Mutter erscheinen können (Hemberg 306f; vgl. die antiken Quellen, die Clem. Alex. protr. 2, 13, 2f u. Hippol. ref. 5, 7, 4 [die Mutter Erde brachte in Gestalt der Insel Lemnos den Urmenschen Kabiros hervor] benutzt haben). Für die in Samothrake u. auf Imbros verehrten Götter begegnet dort nur der Name ,Die Großen Götter', nicht K.; der Zusammenhang mit den K. muß deshalb nicht ursprünglich sein (Hemberg 49/131, bes. 73/81; ferner R. Stiglitz, Die Grossen Göttinnen Arkadiens [Wien 1967] Reg. s. v. K.kreis). Wahrscheinlich gehören die K. zur vorgriech. Religion u. Kultur des östl. Mittelmeergebietes. Den ursprünglich ungriech. Charakter der K. u. ihrer Mysterien erweisen auch zwei von Plutarch überlieferte Mitteilungen (apophth. Lacon. Antalc. 1, 217C; Lys. 10, 229D). Danach müssen die Mysterien einmal auch die Aufgabe besessen haben, große Frevler nach einem offen geäußerten Sündenbekenntnis zu entsühnen (Hesych. lex. s. v. κοίης [2, 498 Latte]; F. S. Steinleitner, Die Beicht im Zusammenhange mit der sakralen Rechtspflege in der Antike, Diss. München [1913] 70. 76. 118f. 122). Diese Bedeutung kann mit dem u. Sp. 911 genannten Mythos von den drei K.brüdern zusammenhängen.

III. Antike Deutungen. In hellenistischer Zeit haben Theologen die K. als die ,Großen Götter v. Samothrake' mit Olympischen Göttern identifiziert (Etym. M. s. v. Κάβειροι: Vierzahl; vgl. auch Hemberg 308f). Im Zusammenhang mit etruskisch-römischen Erinnerungen an eine kleinasiat.-trojanische Herkunft stehen Überlegungen römischer Gelehrter, nach denen die röm. Penaten nichts anderes als die K. seien (Cass. Hemina frg. 6 [Hist. Rom. Rel. 1, 99f]; Varro ant. rer. div. frg. 205 Cardauns; Macrob. Sat. 3, 4, 8; Cole, Mysteries 1588/96). Wahrscheinlich hat hier die gemeinsame Bezeichnung ,Die Großen Götter' eine Brückenfunktion besessen (Cass. Hemina aO.; Varro Curio de cult. deor. frg. 1 [B. Cardauns, M. Terentius Varro. Antiquitates rerum divinarum 1 (1976) 35]; Varro bei Serv. Verg. Aen. 3, 12; Serv. auct. Aen. 3, 12). Varro setzt sodann die ,Großen Götter' mit der Kapitolinischen Dreiheit Zeus / Jupiter, Hera / Juno, Athena / Minerva gleich (ant. rer. div. frg. 205 Card.; vgl. ebd. frg. 206 = Aug. civ. D. 7, 28 [CCL 47, 210]). Dann wieder sieht er in ihnen die Welteltern Himmel u. Erde (ling. 5, 48, 5; Curio de cult. deor. frg. 1 [aO.]; vgl. Aug. civ. D. 7, 28 [210]). Wenn Tert. nat. 2, 12, 5 (CCL 1, 60) berichtet, Varro habe die Kapitolinischen Götter für die ältesten gehalten, so wird Varro nicht zuletzt aufgrund der Gleichung mit den K. zu dieser Auffassung gelangt sein (= ant. rer. div. frg. 207 Card.).

IV. Kult. Bereits in der archaischen Epoche besaßen die K. hochangesehene Heiligtümer, die im Laufe der Jahrhunderte aus- u. umgebaut wurden (P. Wolters / G. P. Bruns, Das K.heiligtum bei Theben [1940]; Heyder / Mallwitz; Hemberg 132/211; V. Bianchi, The Greek mysteries = Iconography of Religions 17, 3 [Leiden 1976] 29/31 Pl. 53/9; Cole, Mysteries 1572/5 Pl. 1/8). – Die Verehrung der K., die nicht nur mit den Mysterien in Samothrake zusammenhing (zu diesen ebd. 1571/9; Turcan aO. 102/4), war in hellenistischer Zeit nicht zuletzt infolge der Begünstigung durch die makedonischen Könige u. auch während der Kaiserzeit weit verbreitet (Kern 1401/20; Graf 124/7; Cole, Mysteries). In ciceronischer Zeit u. darüber hinaus haben die Römer die Mysterien der K. in einem Atem mit denen von *Eleusis genannt u. entsprechend hochgeschätzt (Cic. nat. deor. 1, 119 Pease; vgl. noch Iuvenal. 3, 144f). Viele bedeutende Persönlichkeiten, unter ihnen wohl auch M. Terentius Varro, ließen sich in ihre Mysterien in Samothrake einweihen (Cole, Mysteries 1566. 1579/88). Mindestens seit frühhellenistischer Zeit finden sich unter den Einzuwei-

henden auch Kinder (Plut. vit. Alex. 2, 2; Apollod. Car. frg. 16 Kassel / Austin). Seit hellenistischer Zeit (2. Jh. vC.) verehrte man die K. als Schutzgottheiten der Seefahrt entsprechend den *Dioskuren, mit denen sie nicht selten gleichgesetzt wurden (Müller 288f; A. S. Pease zu Cic. nat. deor. 3, 89; Cole, Mysteries 1593_{159}). – Zu Kabeiros in Thessalonike s. unten. – Das Moment des Phallisch / Dionysischen u. die Tatsache ihrer angesehenen Mysterien mußten die Verehrung der K. in einen schroffen Gegensatz zum Christentum bringen. Dazu kam, daß man den Beinamen ‚Retter‘, der die Dioskuren auszeichnete, auf die K. übertragen hat (Müller 284_2. 287).

B. Christlich. Die Bedeutung der christl. Autoren liegt einmal in der referierenden Weitergabe antiker Nachrichten über die K. (traditionsbewahrend), wobei einige Nachrichten nur auf diesem Weg erhalten sind. So scheint von den Sonderformen der K. in den einzelnen griech. Landschaften u. Städten eine literarisch nur von christlichen Apologeten bezeugt zu sein: der Kult des Gottes Kabeiros in Thessalonike (vgl. aber auch Pfeiffer zu Callim. frg. 115, 11/21). Dieser Gott trägt auf Denkmälern einen Hammer wie die K. v. Lemnos (Hinweis auf die Schmiedefunktion; s. o. Sp. 908f). Die diesbzgl. Referate verzichten freilich nicht auf Spott u. Polemik. Wie Clem. Alex. protr. 2, 19, 1/4 mitteilt, haben zwei K. ihren dritten Bruder getötet u. ihn rituell am Fuß des Olympos bestattet. Für sie war Eppich tabuisiert, da er aus dem Blut des Ermordeten entstanden sein soll (zum Glauben, daß Pflanzen / Blumen aus dem Blut des Parhedros der Großen Mutter entstehen, vgl. W. Speyer, Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld 2 [1999] 42). In diesem Zusammenhang prägt Clemens den religionsgeschichtlich beachtenswerten Satz: ‚Und dies sind die Mysterien ...: Tötungen u. Gräber‘. Kabeiros trug den alten Gottesnamen ἄναξ, wie aus der Bezeichnung seiner Priester / Mysten, der Ἀνακτοτελέσται, zu erschließen ist (s. o. Sp. 908). Im Anschluß an antike Autoren setzt Clemens die Korybanten mit den K. gleich (s. o. Sp. 908). Mit Clemens stimmen weitgehend überein: Eus. praep. ev. 2, 3, 27/9 (GCS Eus. 8, 1, 83f); Firm. Mat. err. 11, 1 u. Arnob. nat. 5, 19. Dieser K.mythos ist mit dem thrakischen Mythos von Dionysos u. Orpheus verwandt (Hemberg 205/10). – Laktanz bezeichnet Kabeiros in euhemeristischer Weise als den Gründer oder tapfersten Mann Makedoniens (inst. 1, 15, 8). Seiner Auffassung nach entspricht Kabeiros den angeblichen Hauptgottheiten anderer Völker u. Länder, wie Isis für Ägypten oder Urania für Phönizien. – Athenagoras lobte die Athener, weil sie Diagoras zum Gottlosen (ἄθεος) erklärt haben, da er die Mysterien v. Eleusis u. die der K. veröffentlicht habe (suppl. 4 = Diag. Mel. testim. 27 Winiarczyk; W. Nestle, Art. Atheismus: o. Bd. 1, 866f). – Wenn Augustinus in seinem Referat aus Varro von den Samothracum nobilia mysteria spricht, dürfte dies weniger ironisch gemeint als vom Standpunkt Varros aus formuliert sein (civ. D. 7, 28 [CCL 47, 210]). Anders als christliche Geographen u. Lexikographen (zB. Steph. Byz. s. v. Καβειρία; Phot. lex. s. v. K. [2, 343 Theodoridis]; Suda s. v. Σαμοθράκη [4, 318f Adler]) haben einzelne Apologeten die Verbindung des Geschlechtlichen mit dem Göttlichen bei den K.mysterien angeprangert, so vor allem Clemens v. Alex. (protr. 2, 19, 4). Er bezeichnet diese u. andere Mysterien als die der Gottlosen (ἄθεοι; 23, 1). Wie sich auch aus seiner Darstellung ergibt, besaßen die K.mysterien einen vergleichbar hohen Rang wie die von Eleusis. Referat verbunden mit Polemik bietet auch Arnob. nat. 3, 41, der aus Nigidius Figulus (frg. 70 Swoboda) zitiert (vgl. nat. 3, 43). – Athanasius nennt unter den Orakeln (μαντεύματα) der Heiden nach Delphi, Dodona, Böotien, Lykien, Libyen u. Ägypten an letzter Stelle das der K. Wahrscheinlich meint er damit die Stadt Kabeira am Pontos (von Kabeira ist Neocaesarea, Heimat u. Wirkungsstätte *Gregors des Wundertäters, zu scheiden: W. Ruge, Art. Kabeira: PW 10, 2 [1919] 1397; ders., Art. Neokaisareia nr. 2: PW 16, 2 [1935] 2409f). Sie alle seien jetzt, seitdem Christus überall gepredigt werde, verstummt (incarn. 47, 1 [SC 199, 436]). – Nicht ohne Kenntnis von Varros Äußerungen über die Götter von Samothrake u. ihre angeblichen Entsprechungen in Rom (s. o. Sp. 910) spricht Tertullian von drei Altären im röm. Circus mit der Aufschrift Magnis, Potentibus, Valentibus (spect. 8, 4 [CCL 1, 234]; vgl. Cardauns aO. [o. Sp. 910] 252 s. v. Samothrace). – In den Mysterien der K. v. Samothrake besaßen eherne Ringe eine gewisse Funktion (Kern 1429f; Kraus aO. [o. Sp. 909] 693; E. Livrea, Da Callimaco a Nonno [Messina 1995] 31/8).

Sie waren noch Isidor v. Sevilla bekannt (orig. 19, 32, 5). – Problematisch war es, den christl. Heiligen Demetrios v. Thessalonike für den Kultnachfolger des Kabeiros in Thessalonike zu halten (H. Delehaye, Les légendes hagiographiques[4] = Subs. hag. 18a [Bruxelles 1955] 157).

C. Gnostisch. Ausgehend von griechischen Mythologemen über den ersten erdgeborenen Menschen haben die Naassener auch die K. in ihre Spekulationen einbezogen (Hippol. ref. 5, 7, 3/6, bes. 4: Genannt werden die idäischen Kureten, die phrygischen Korybanten u. Kabiros v. Lemnos). Wie sie annahmen, zeigten die Mysterien v. Samothrake mit ihren beiden Kultstatuen zweier nackter, ithyphallischer Männer den Urmenschen Adam u. den wiedergeborenen pneumatischen Menschen (ebd. 5, 8, 9f; s. o. Sp. 908). Die Thraker nannten diesen Menschen Korybant, ähnlich die Phryger, weil er vom Gipfel (κορυφή), von oben, vom merkmallosen Gehirn ‚den Anfang seines Abstiegs genommen hat …' (Hippol. ref. 5, 8, 13; J. Frickel, Hellenist. Erlösung in christl. Deutung. Die gnost. Naassenerschaft [Leiden 1984] 51/5. 187f. 190f).

L. Bloch, Art. Megaloi Theoi: Roscher, Lex. 2, 2 (1894/97) 2522/41. – S. G. Cole, Theoi Megaloi. The cult of the Great Gods at Samothrace = ÉtPrélRelOrientEmpRom 96 (Leiden 1984); The mysteries of Samothrace during the Roman period: ANRW 2, 18, 2 (1989) 1564/98. – W. Fauth, Art. Kabeiroi: KlPauly 3 (1969) 34/8. – F. Graf, Art. Kabeiroi: NPauly 6 (1999) 123/7. – B. Hemberg, Die K. (Uppsala 1950). – W. Heyder / A. Mallwitz, Die Bauten im K.heiligtum bei Theben (1978). – K. Kerényi, Mysterien der K.: Eranos-Jb 1944, 11/53. – O. Kern, Art. Kabeiros u. Kabeiroi: PW 10, 2 (1919) 1399/450. – B. Muller, ΜΕΓΑΣ ΘΕΟΣ, Diss. Halle (1913) 281/99. – F. W. Schelling, Über die Gottheiten v. Samothrace (1815). – N. Turchi, Fontes historiae mysteriorum (Roma 1930) 103/15.

Wolfgang Speyer.

Kadmos s. Erfinder: o. Bd. 5, 1210. 1212. 1235. 1260. 1270.

Käfer s. Scarabaeus.

Käfig der Seele.

A. Nichtchristlich.
I. Von Platon bis Epiktet 914.
II. Manichäer 915.
III. Neuplatonismus 916.

B. Christlich.
I. Ambrosius 917.
II. Von Augustinus bis Boethius 917.
III. Nachleben im MA 919.

C. Zusammenfassung 919.

A. Nichtchristlich. I. Von Platon bis Epiktet. Platon vergleicht Phaedo 82E den Leib des Menschen mit einer Fessel oder Klebstoff sowie mit einem Gitter (εἱργμός), durch welches hindurch die Seele des Nicht-Philosophen die Wirklichkeit betrachten muß, anstatt sie direkt zu sehen. Die Seele bleibt auf diese Weise absoluter Unkenntnis verhaftet (ἐν πάσῃ ἀμαθίᾳ κυλινδουμένην scil. τὴν ψυχήν; das Wort κυλινδεῖσθαι erinnert an den Phaedo 69C erwähnten Schlamm; zu Geschichte u. Wirkung dieser Metapher M. Aubineau, Le thème du bourbier dans la littérature grecque profane et chrétienne: RechScRel 47 [1959] 185/214). Allein die Philosophie vermag den Nicht-Philosophen zu lehren, daß dieses Gitter sein eigenes Begehren ist. – Schon seit dem ps-platonischen Axiochos (365E; vgl. 370D) sowie Philon (ebr. 101; decal. 74; quis rer. div. her. 109. 273) u. Plutarch (ser. num. vind. 9, 554D) wird dieser Text mit Phaedo 62B verknüpft, wonach sich die Menschen in einer φρουρά befinden, die sie nicht durch Selbstmord verlassen dürfen. Diese Metapher wird seit der Antike verschieden gedeutet: 1) als Viehweide, auf der die Gottheit die Menschen hütet; 2) als Beobachtungsposten, auf dem der Mensch stationiert ist u. den er nicht verlassen darf; 3) als Gefängnis des Leibes, das den Menschen auf der Erde festhält (P. Courcelle, Art. Gefängnis der Seele: o. Bd. 9, 294/301; ders. 382/5). – Verwandt ist damit eine Tradition, die das Phaedo 82E genannte Gitter als das eines K. erklärt. Lukrez spielt darauf an, wenn er (aus epikureischer Sicht) die Philosophen verspottet, nach deren Lehre die Seele bei der Geburt in den Leib wie in einen K. eintritt u. dort für sich allein lebt (3, 679/85; gemeint ist die orphische Lehre, die von den Pythagoreern, Empedokles u. Platon weiterentwickelt wurde; A. Ernout / L. Robin, Lu-

crèce. De rerum natura. Commentaire 2 [Paris 1926] 104 zu v. 679f). Das Bild vom K. konnte den Platon-Exegeten leicht in den Sinn kommen, sobald sie die im Phaidon vorkommenden Metaphern vom Gitter u. Gefängnis mit der vom Flug der Seele im Phaidros zusammenstellten (246A/56E; P. Courcelle, Art. Flügel [Flug] der Seele I: o. Bd. 8, 30/2). Bereits vor Cicero findet sich die Vorstellung, daß die Seele die Umzäunung (custodia; claustrum) des Leibes verläßt, um in überirdische Regionen hinaufzufliegen (Cic. rep. 6, 14f; Lael. 4, 14; Tusc. 1, 118; Sen. ep. 70, 19; 79, 12; Lact. inst. 7, 12, 10 [CSEL 19, 620]; Ambr. virginit. 83 [39 Cazzaniga]; in Ps. 118 expos. 15, 11, 2 [CSEL 62, 336]; exc. Sat. 1, 73 [ebd. 73, 247]; Greg. M. dial. 4, 25, 2 [SC 265, 82]; in Hes. hom. 2, 1, 16 [CCL 142, 221]; Courcelle, Flügel aO. 29/33). Seither gilt der Leib als eine Art K. für die geflügelte Seele (ders. 386). – Neben Platon wendet sich Lukrez vielleicht auch gegen die Stoiker, denn die Vorstellung vom K. begegnet ebenfalls bei Seneca u. Epiktet (ebd. 387f). Ersterer erklärt gegenüber Lucilius, daß eine der Fragen im Zusammenhang mit dem Schicksal der Seele diejenige ist, wie sie ihre Freiheit gebrauchen wird, wenn sie erst einmal ihrem hiesigen K. entflohen ist u. sich in die überirdischen Regionen zurückgezogen hat (Sen. ep. 88, 34). Denn die Seele ertrage die Enge des Leibes nur schwer u. sehne sich danach, ihm zu entkommen, um an ihren Ursprungsort zurückzufliegen; das sei der Grund, warum Platon sage, daß die Seele des Weisen nach dem Tode strebe (Sen. ad Marc. 23, 1f); sie lasse sich nicht wie Löwen u. andere Tiere durch die Gitterstäbe eines K. aufhalten (tranqu. an. 3, 2). – Epiktet geht weiter, indem er erklärt, allen beseelten Lebewesen, seien es Löwen, Vögel oder Menschen, sei eigentümlich, daß sie es nicht aushielten, in einen K. gesperrt zu sein; sie suchten die freie Luft, u. wenn es ihnen nicht gelinge zu entfliehen, zögen sie es vor zu sterben (diss. 4, 1, 25; vgl. gnom. 62 [491 Schenkl]; Courcelle 388).

II. Manichäer. Nach Manis Lehre ist der Mensch von den Fürsten der Finsternis geschaffen worden, um das göttliche Licht, die Seele, in ihrer Gewalt zu behalten, wie Mani an einer Stelle seiner Epistula fundamenti schildert (bei Aug. nat. bon. 46 [CSEL 25, 884/6]). Während die Vorstellung vom *Gefängnis (der Seele) öfter vorkommt (P. Courcelle: o. Bd. 9, 302f; V. Arnold-Döben, Die Bildersprache des Manichäismus [1978] 128/30), findet sich das Bild vom K. offenbar nur in einem in China gefundenen manichäischen Traktat innerhalb eines Vergleiches: ‚Wenn die fünf Lichtkörper solche Leiden (scil. der Begierden) ertragen u. eingekerkert u. gefesselt sind, vergessen sie ihr ursprüngliches Denken wie Irre oder Trunkene, oder wie (es folgendes Beispiel sagt): Jemand hat eine Menge giftiger Schlangen ineinandergeflochten, so daß sie einen K. bilden, wobei alle ihre Köpfe im Innern des K. sind u. das Gift kreuz u. quer spucken. Nimmt man nun einen Menschen u. hängt ihn mit dem Kopf nach unten in den K. hinein, dann wird dieser Mensch, weil er von einem Gift bedroht ist u. mit dem Kopf nach unten hängt, in seinem Herzen u. seinem Denken verwirrt sein. Er hat (dann) keine Muße (mehr), noch an seinen Vater, seine Mutter, seine Verwandten oder an frühere Freude u. Glück zu denken. Die Leiden, die heute die fünf Lichtnaturen, die von den Dämonen in den Fleischeskörper eingekerkert u. gefesselt wurden, Tag u. Nacht zu ertragen haben, sind ebenso‘ (Traktat Pelliot 81c, 15/20 [Übers. H. Schmidt-Glintzer, Chinesische Manichaica (1987) 80]).

III. Neuplatonismus. Porphyrius vergleicht in seiner Abhandlung ‚An Gaurus, über die Art, wie der Embryo die Seele empfängt‘ die *Empfängnis des Menschen mit dem Verlust der *Flügel der Seele (12, 3 [50, 23 Kalbfleisch]) bzw. mit dem Einfangen eines Vogels (ebd. 2, 3 [35, 17 K.]). Um jedoch dem o. Sp. 914f erwähnten epikureischen Einwand zu entgehen, fügt er hinzu, daß die Seele nicht räumlich gefangen ist wie der Vogel oder das wilde Tier im K., da sie dem Feuer gleicht, das sich nicht wie ein Körper einsperren läßt (ebd. 14, 4 [54, 23]; sent. 28; frg. 261 Smith; wiederaufgenommen Claud. Mam. anim. 1, 9 [CSEL 11, 49] gegen Joh. Cassian. conl. 7, 13, 1f [ebd. 13, 192f]; Courcelle $388f_{323}$), u. selbst davon unterscheidet sie sich noch, insofern das Feuer an den Lampendocht gebunden ist (Porph. frg. 261, 15/25 Smith). – Im gleichen Sinne erklärt *Jamblich, daß die Götter keine Jäger seien, die die Seele in den Leib wie in einen K. einsperrten, u. weist entsprechende Vorstellungen als barbarisch zurück (in Plat. Tim. frg. 16 Dillon: Procl. in Plat. Tim. 47C [1, 153 Diehl]). – In seinem Kommentar zu Verg. Aen. 6, 730/4, wo Anchises vom Geschick der

‚feurigen', in das Gefängnis der Leidenschaften eingeschlossenen Seele kündet, vergleicht Servius diese mit einem Löwen im K. u. erklärt, daß sie durch den Aufenthalt im Leib bloß behindert ist, da das Behältnis stärker ist als der Inhalt. Zwar leidet sie unter der Verbindung mit dem Leib, aber sie wird dadurch nicht in ihrem Wesen verändert oder verdorben. In gleicher Weise leuchtet die Flamme einer Lampe ihrer Natur entsprechend weiter, auch wenn ein Schirm um sie gestellt wird. Die Leidenschaften, die der Leib der Seele aufdrängt, hindern diese in keiner Weise, ihre eigene Kraft auszuüben, sobald sie den Leib durch den Tod abgelegt hat (Serv. Verg. Aen. 6, 724 [2, 101, 2/21 Thilo / Hagen]; andere Beispiele für das wilde Tier im K. innerhalb der lat. Literatur, meistens metaphorisch: Lucret. 6, 198; Pass. Perp. 19, 6 [SC 417, 170]; Amm. Marc. 19, 6, 4; 31, 8, 9; Eustath. Basil. hex. 9, 6, 15 [TU 66, 124]). Die ganze Darlegung des Servius stammt wahrscheinlich aus Porphyrius, da der Vergleich der Seele mit der Flamme einer Lampe stoischen u. neuplatonischen Ursprungs ist. Er erscheint schon bei Marc Aurel (seips. 11, 12), sodann bei Plotin in einem stark stoisierten Text über das Glück des Weisen: Die Flamme der Seele ist wie das Licht einer Laterne eine Kraft, die aus sich selbst heraus brennt u. sogar mitten im Sturm nicht verlischt (enn. 1, 4, 8; Ambrosius hat diesen Passus bei seiner Deutung der Jakobsgeschichte herangezogen [Iac. 1, 36 (CSEL 32, 2, 28); vgl. Greg. M. in ev. hom. 34, 6 (PL 76, 1249A): lucerna quippe lumen in testa est, lumen vero in testa est divinitas in carne; Courcelle $390f_{329}$]).

B. Christlich. I. Ambrosius. Er kennt ebenfalls die Metapher vom K., verwendet sie aber in besonderer Weise, um zu zeigen, daß der Tod ein Gut ist: Da er bewirkt, daß die wilden Tiere, unsere Leidenschaften, in einen K. gesperrt werden (cum id ... quod procellosum et ad omnia vitia illecebrosum est, conquiescat et iaceat et quasi fera in cavea claudatur sepulchri), kann die Seele in die himmlischen Höhen hinauffliegen (bon. mort. 9, 38 [CSEL 32, 1, 735f]).

II. Von Augustinus bis Boethius. Augustinus erzählt c. acad. 2, 7 (CCL 29, 21f) die Lehrfabel von den zwei Schwestern Philocalia u. Philosophia (Th. Fuhrer, Augustin. Contra Academicos = PTS 46 [1997] 112/22): Erstere, die Liebe zum Schönen, ist als Vogel dargestellt, der durch den Leim der Begehrlichkeit vom Himmel, seiner natürlichen Umgebung, herabgezogen u. in den uns allen gemeinsamen K. (cavea popularis) eingeschlossen worden ist (Leim u. K. entsprechen Klebstoff u. Gitter bei Plat. Phaedo 82E; s. o. Sp. 914). Die Philosophia dagegen ist ein Vogel, der frei fliegt, denn sie betrachtet das wahrhaft Schöne, das intelligible Schöne, u. nicht die Schönheit der Körper. So gibt es unter den Menschen nur wenige, die entfliehen u. wegfliegen können, zum Erstaunen der Mehrheit, die in den K. eingeschlossen ist. Licentius, der Verse der griech. Tragödie deklamiert, ohne sie zu verstehen (o. Bd. 18, 1302f), ist selbst einer dieser Vögel im K. (c. acad. 3, 7 [38f]). Allem Anschein nach geht jene Lehrfabel auf Porphyrius zurück; das erklärt, warum sich Augustinus in den Retractationes so harsch tadelt, sie angeführt zu haben (1, 3 [CCL 57, 9]: inepta est et insulsa illa quasi fabula; unmittelbar darauf rügt er seine Formulierung von der ‚Rückkehr' der Seele, die falsche Assoziationen wecke, was ebenfalls auf Porphyrius zielt; P. Courcelle, Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore[2] [Paris 1948] 167; ders., Flügel aO. [o. Sp. 915] 56f). – Die Metapher vom Vogel an der Leimrute nimmt Augustinus soliloq. 1, 24 (CSEL 89, 37) wieder auf, präzisiert sie aber dahingehend, daß die Flügel durch den Leim der Sinnenwelt festgehalten werden. Der Vogel kann sich daher nicht in die Luft, seine natürliche Umgebung, erheben; das intelligible Licht erblickt er nur, wenn er die irdischen Dinge so sehr verachtet, daß er den K. aufbrechen u. in die Lüfte entkommen kann (Courcelle 392). – Ein späterer Prediger berichtet, daß, als der Märtyrer Laurentius verbrannt wurde, dessen Seele wie ein Sperling (vgl. Ps. 123, 7 [vorher zitiert]) aus dem engen K. des Leibes entwich u. zum Himmel aufstieg (PsAug. serm. Mai 56, 2 [PL Suppl. 2, 1167]; Courcelle 393). – Boethius platonisiert noch deutlicher, wenn er den gezähmten Löwen beschreibt, der plötzlich ‚sich seiner selbst erinnert', u. den Vogel im K., der den Himmel wieder erreichen will (cons. 3 carm. 2, 7/26 [CCL 94, 40]). – Das vor allem auf spätantiken Mosaikfußböden abgebildete Motiv des Vogels im K. hängt wohl nicht mit dieser Symbolik zusammen, sondern scheint aus dem Themenkreis der Jagd zu stammen (Donceel-Voûte 387 gegen A. Grabar, Un thème de l'iconographie

chrétienne. L'oiseau dans la cage: CahArch 16 [1966] 9/16).

III. Nachleben im MA. Die Metapher vom ,K. der Seele' hat über die Kirchenväter bis zum 12. Jh. weitergelebt. Wir finden sie bei Bernardus Silvestris (comm. in Verg. Aen.: 24, 8/14 Riedel), danach bei Wilhelm v. Saint-Thierry fast in der Form, die Ambrosius De bono mortis bietet (s. o. Sp. 917): Der K., der unsere Leidenschaften bremst, ist bei Wilhelm nicht mehr die cavea des Grabes, sondern die klösterliche *Klausur. Dieses geistliche claustrum ist so förderlich, wie das claustrum unseres Leibes nach Ansicht der Platoniker störend war für das kontemplative Leben (*Kontemplation). So appelliert Wilhelm an die Kartäusermönche von Mont-Dieu, von jeglicher Selbstüberschätzung abzulassen u. sich vielmehr als wilde Tiere im K. zu betrachten (ep. ad fratres de Monte Dei 18 [SC 223, 156]: feras vos potius indomitas et incaveatas ... aestimate et appellate; Courcelle $393f_{338}$).

C. Zusammenfassung. Seit dem Mittelplatonismus sind die Bilder der φρουρά u. des εἱργμός von den Exegeten des platonischen Phaidon zusammengerückt u. mit dem von der geflügelten Seele im Phaidros vermischt worden. Der K. u. das Tier, das hinter den Gitterstäben gefangen ist, dienten dazu, das Verhältnis zwischen Leib u. Seele zu verdeutlichen. Spätestens seit Porphyrius hat man jedoch vor einer räumlichen Vorstellung gewarnt, da nach Auffassung der Neuplatoniker in Wirklichkeit der Leib in der Seele ist: Diese bewahrt im K. wie die Flamme in der Lampe oder Laterne ihre eigene Kraft, die Fähigkeit nämlich, sich nach oben zu erheben.

P. Courcelle, L'âme en cage: ders., Connais-toi toi même. De Socrate à s. Bernard 2 (Paris 1975) 381/94. – P. Donceel-Voûte, Les pavements des églises byzantines de Syrie et du Liban (Louvain-la-Neuve 1988). – G. Penco, Monasterium - carcer: StudMonast 8 (1966) 133/43.

Pierre Courcelle †
(Übers. Katharina Schneider).

Käse.

A. Heidentum.
I. Herstellung u. Gebrauch 920.
II. Kultische Verwendung. a. Opfer 921. b. Genuß u. Abstinenz von Käse 922. c. Brot- u. Käseordal 922.
III. Vergleiche 923.
B. Jüdisch.
I. Alttestamentliche, pseudepigraphische u. hellenistische Schriften 923.
II. Rabbinisches Schrifttum 924.
C. Christlich.
I. Käse als Nahrungsmittel 924.
II. Speise der Unsterblichkeit 925.
III. Im Umfeld der Eucharistiefeier 925. a. Passio Perpetuae et Felicitatis 925. b. Traditio apostolica 926. c. Artotyriten 927.
IV. Symbolik u. Allegorie 928.
V. Magie 929.

A. Heidentum. I. Herstellung u. Gebrauch. Die K.herstellung zielt darauf ab, die leicht verderbliche *Milch haltbar zu machen. Früh dürfte man erkannt haben, daß durch natürliche Verdickung aus aufbewahrter Milch Sauermilchquark entsteht. Die K.herstellung war im ganzen Altertum bekannt (belegt seit Od. 9, 216/49). Ausführlich behandeln Milch- u. K.wirtschaft Aristot. hist. an. 3, 20f, 521b 17/23a 12; Varro rust. 2, 11, 1/5; Plin. n. h. 11, 237/42; Colum. 7, 8. Die Aussage Plin. n. h. 11, 239, die **Barbaren kennten keinen K. (ähnlich Strab. 4, 5, 2 bzgl. *Britannien), ist auf dem Hintergrund von Tac. Germ. 23 dahingehend zu deuten, daß ihnen nur ungeformter Quark-K. (lac concretum) bekannt war (Herdi 5f; Eckstein 1029f). – Die Zubereitung von K. im eigentlichen Sinne (τυρός; caseus; vulgärlat. formaticum; Kroll 1489) erfolgte in mehreren Schritten: Durch Lab aus den Mägen von Wiederkäuern oder aus Feigensaft wurde die Milch zum Gerinnen gebracht (Aristot. hist. an. 3, 20f, 522b 2/12; Plin. n. h. 11, 239; Kroll 1491; V. Reichmann, Art. Feige I: o. Bd. 7, 648f). In Körben abgefüllt, wurde der warmen, geronnenen Milch durch Pressen die Molke entzogen u. der dadurch geformte K. auf Brettern getrocknet (Od. 9, 246f; Colum. 7, 8, 3/5; Herdi 27/45; Cougny 931/3). – K. war ein billiges u. weitverbreitetes Grundnahrungsmittel, wurde mit Oliven u. ä. verzehrt sowie als Zutat in Getränken u. Gerichten verwendet (Herdi 50/62; Kroll 1493f). Theokrit erwähnt ihn mehrmals (idyll. 1, 57f; 5, 86; 11, 36. 66; 25, 106); PsVerg. moret. 86/116 gewährt Einblick in die Bereitung einer ländlichen Speise unter Verwendung von K. u. Kräutern (A. Perutelli, Art. Moretum: Enc. Virgiliana 3 [1987] 585/7). Ein weiteres Kochrezept überliefert Apic. 4, 2, 17. – Ziegen- u. Schafs-K. galten gegenüber K. aus Kuhmilch als besser verdaulich (Varro rust. 2, 11, 3). Aufgrund

seiner Nährkraft gehörte K. ursprünglich zur Diät des Athleten, wurde aber in späteren Zeiten durch Fleischgenuß ersetzt (Paus. 6, 7, 10; Porphyr. abst. 1, 26; J. Haußleiter, Der Vegetarismus in der Antike = RGVV 24 [1935] 120/5). Ärzte warnten vor möglicher Unbekömmlichkeit (zB. Hippocr. acut. [sp.] 18 [2, 484 Littré]; weitere Belege Kroll 1495). Die Hippokratiker empfahlen K. aber auch therapeutisch zur inneren u. äußeren Anwendung zB. bei Geschwüren (ebd.). – Spezielle K.sorten u. ihre Herkunftsgebiete beschreibt Plin. n. h. 11, 240/2 (Cougny 933f). An derartige teure Sorten ist wohl zu denken, wenn Menander K. unter den Speisen eines üppigen Gastmahles erwähnt (frg. 224, 5 Kassel / Austin), für welches im Gegensatz zu Opfern viel Geld ausgegeben werde (von K.opfern ist hier nicht die Rede; gegen Stengel, Kult. 101_{19}; Wyß 60). Für Ägypten sind der K.handel u. zumindest in ptolemäischer Zeit auch der K.import belegt; in der Spätantike konnte K. als Zahlungsmittel für die Landpacht dienen (H. J. Drexhage, Der Handel, die Produktion u. der Verzehr von K. nach den griech. Papyri u. Ostraka: MünstBeitrAntHandelsgesch 15, 2 [1996] 33/41).

II. Kultische Verwendung. a. Opfer. ‚Eine wichtige Rolle hat allem Anschein nach der K. im Kult der Alten nie u. nirgends gespielt' (Wyß 61), doch finden sich für K.opfer zumindest vereinzelte Belege (ebd. 58/61; Kroll 1494f; Eckstein 1049f). Denn als einfaches Grundnahrungsmittel konnte K. gerade der ländlichen Bevölkerung als Opfergabe dienen. Schon Od. 9, 231f belegt ein solches Opfer, wenngleich es in der homerischen Gesellschaft sonst nicht üblich gewesen zu sein scheint (Wyß 59). – Dionys. Hal. ant. 4, 49, 3 kennt den K. als einfache Opfergabe der latinischen Gemeinden (Wissowa, Rel.^{2} 411). – Die Kreter opferten einen flachen, dünnen K. (Seleukos frg. 56 Müller: Athen. dipnos. 14, 658D). – Auf Kos wurden Herakles u. a. auch τυροὶ οἴεοι δυώδεκα dargeboten (Sokolowski nr. 151 C 13; 4. Jh. vC.); ebenso ist dort die Darreichung von käsigem Brot (ἄρτος τυρώδης) im Rahmen von Opfern an Zeus inschriftlich belegt (ebd. A 48). – Im Zusammenhang einer Opferfeier für Dionysos Dasyllios in Kallatis wird ein im Ofen gebackener K. erwähnt (ebd. nr. 90, 5f; 2. Jh. vC.). – Die an Wegkreuzungen ausgesetzten Mähler für *Hekate bestanden nach Schol. rec. Aristoph. Plut. 596b aus Eiern u. geröstetem K. (K. F. Smith, Art. Hecate's suppers: ERE 6, 565/7). – Nach Chionid. frg. 7 Kassel / Austin tischten die Athener den Dioskuren im Prytaneion K., *Lauch u. Oliven zum Frühstück auf. – Ovid. fast. 4, 367/72 belegt Kräuter-K. als althergebrachte Opferspeise im phrygischen Kult der Kybele. – In einer Stiftungsurkunde aus dem 3. Jh. vC., dem sog. Testament der Epikteta, wird monatlich ein Opfer von Kuchen (ἐλλύτας) aus Weizen u. K. verordnet (Sokolowski nr. 135, 71f). – Alexis berichtet, daß die Pythagoreer getrocknete *Feigen, gepreßte Oliven u. K. essen u. fährt fort: ταῦτα γὰρ θύειν νόμος (frg. 201, 1/3 Kassel / Austin). Das einfach gehaltene Mahl sowie das unblutige Opfer erklären sich aus der pythagoreischen Nahrungsaskese, dem völligen bzw. teilweisen Fleischverzicht (Haußleiter aO. 97/157; R. Arbesmann, Art. Fasten: o. Bd. 7, 466f).

b. Genuß u. Abstinenz von Käse. Eine besondere Ernährung belegen antike Schriftsteller für Persien: Nach Plin. n. h. 11, 242 lebte Zoroaster 20 Jahre in der Wüste von K. Nach PsAristot. frg. 662 Gigon bzw. Sotion frg. 36 Wehrli nahmen die pers. Magoi Gemüse, K. u. Brot zu sich. Auch als Mysterienspeise konnte geronnene Milch in Persien Bedeutung erlangen: Plut. vit. Artax. 3 berichtet, daß Priester während der königlichen *Initiation in die Mysterien Sauermilch reichten (zu möglichen literarischen Spuren der Verwendung von Milchprodukten im zarathustrischen Ritual H. Humbach: IndogermForsch 63 [1957/58] 40/54). – Vereinzelt wird die kultische Enthaltung von K. erwähnt. So durfte die Priesterin der Athena Polias keinen einheimischen frischen K. zu sich nehmen (Athen. dipnos. 9, 375C; Strab. 9, 1, 11). Eine Begründung für dieses Verbot wird nicht gegeben. Eintägige Enthaltung von K. wird den Tempelbesuchern von Lindos auf Rhodos abverlangt (Sokolowski nr. 139, 11; 2. Jh. nC.).

c. Brot- u. Käseordal. In den Zauberpapyri wird eine Probe auf Brot u. K. überliefert, um Diebe zu überführen: Dem Verdächtigen werden nach der Anrufung von Hermes (u. anderen Göttern) u. einem Reinigungsakt Weizenbrot u. Ziegen-K. gereicht. Vermag er die Speisen nicht zu schlucken, ist er als Dieb entlarvt (PGM^2 V 181/212). In diesem magischen Brauch sowie der Rolle des K. im altkirchlichen Abendmahl (s. u. Sp. 925/7) mö-

gen die Wurzeln für das mitteralterl. iudicium offae liegen (Jacoby; Eckstein 1034/6).

III. Vergleiche. Auf das Moment des Gerinnens der Milch bzw. auf die Entstehung von K. konnte zur Veranschaulichung zurückgegriffen werden: Il. 5, 902/5 berichtet zB., daß eine Wunde des Ares so schnell heilte, wie Milch sich durch Feigenlab eindickt. Galen. semin. 2, 5 (4, 632 Kühn) vergleicht das Werden eines Embryos mit dem Gerinnen von Milch (weitere Belege Herdi 28_3; E. Lesky, Art. Embryologie: o. Bd. 4, 1231). Für Bion Borysth. frg. 58 Kindstr. gilt: Einem Jüngling nachzujagen ist wie der Versuch, eines weichen K. mit einem Haken habhaft zu werden.

B. Jüdisch. I. Alttestamentliche, pseudepigraphische u. hellenistische Schriften. K. bzw. geronnene Milch als Nahrungsmittel u. Proviant des israelitischen bzw. jüd. Alltags belegen 1 Sam. 17, 18 (ḥăriṣe heḥalav, ‚Milchstücke'); Judt. 10, 5 (Vet. Lat., Vulg., Peschitta; P.-M. Bogaert, Art. Judith: o. Bd. 19, 246); Jub. 29, 15 (K. Berger, Das Buch der Jubiläen = JüdSchrHRZ 2, 3 [1981] 468: eigentlich ‚Milchkuchen'; lat. ‚Butter u. K.'); vielleicht auch 2 Sam. 17, 29 (šĕfot baqar: Hapaxlegomenon für Kuh-K. bzw. -quark; skeptisch A. Caquot: ThWbAT 2 [1977] 950). Das Joseph. b. Iud. 5, 140 erwähnte K.machertal (ἡ … τῶν τυροποιῶν προσαγορευομένη φάραγξ) könnte seinen Namen von der dortigen Ansiedlung einer Art K.macherzunft zZt. des Zweiten Tempels ableiten. – Bildhafte Verwendung findet sich Job 10, 10. Die Entstehung des menschlichen Embryos wird mit dem Gerinnen der Milch zu K. verglichen (vgl. oben). Ps. 119 (118), 70 ist die Symbolik negativ: Ihr Herz ist stumpf/gefühllos wie Fett (ḥelav; LXX: ἐτυρώθη ὡς γάλα; Vet. Lat. [Psalt. Rom.: 299 Weber] sowie Vulg. [Psalt. Gall.]: coagulatum … sicut lac); in den griech. u. lat. Versionen wird das Festwerden der Substanz auf die Verhärtung des Menschen gegenüber der göttlichen Satzung gedeutet. – Ps. 68 (67), 16 bezeichnet den Baschanberg als Gottesberg u. har gavnunîm, das im Sinne einer hohen, spitzen Bergkuppe zu verstehen ist. Beeinflußt durch eine zweite Bedeutungsmöglichkeit der Wurzel gavan (= gerinnen; vgl. gĕvînā, ‚K.'), bieten jedoch LXX, Vulg. (Psalt. Gall.) u. Vet. Lat. (Psalt. Rom.: 150 Weber) ὄρος τετυρωμένον bzw. mons coagulatus / (in)caseatus. Aus dem Kontext wird ersichtlich, daß diese Überlieferungszweige das Bild besonderer Üppigkeit vor Augen führen wollen (zur entsprechenden Deutung Augustins s. u. Sp. 928f).

II. Rabbinisches Schrifttum. In der rabbin. Literatur finden sich Regelungen zum Umgang mit K.: Der K. der Heiden (bithynischer K.) ist zum Genuß verboten, da das verwendete Lab aus Aas, welches die jüd. Reinheitsvorschriften für das Schlachten nicht erfüllt, oder aus Götzendienerkälbern gewonnen sein könnte (j'Abodah Zara 2, 7f, 41c; b'Abodah Zara 29b. 34b). – Daß das Käsen am Sabbat nicht erlaubt ist, belegt bŠabbat 95a, wo es aufgrund des ‚Bauens' strafbar ist. Dies ist so zu deuten, daß man mit dem Festwerden der flüssigen Milch den K. gleichsam ‚baut', welches zu den 39 am Sabbat verbotenen Haupttätigkeiten gehört (ebd. 75b). Gemäß jŠabbat 1, 4, 3c ist das Verbot eine jener 18 Verordnungen, welche im Obergemach des Ḥanania ben Garon beschlossen wurden (die Parallelstelle im babyl. Talmud erwähnt die K.herstellung nicht). – Nach jMa'aśrot 2, 6, 50a dürfen der Melker sowie derjenige, der K. bereitet oder buttert, bei ihrer Arbeit vom Erzeugnis nichts zehntfrei essen, da es sich bei diesen Produkten im Gegensatz zum Getreide nicht um Bodenerzeugnisse handelt (auch bBaba Meṣi'a 89a). – Aus jMo'ed Qaṭan 3, 7, 83b ist zu folgern, daß das (Trauer-) Fasten auch die Enthaltung von K. umfaßte. Regelungen für freiwillige Abstinenz vom K.genuß aufgrund eines Gelübdes bietet bNedarim 51ab: Wer sich des K. enthält, dem ist jegliche Art von K. verboten, Milch hingegen bleibt erlaubt.

C. Christlich. I. Käse als Nahrungsmittel. Clem. Alex. paed. 2, 15, 1 ordnet K. den einfachen, doch gesunden Speisen zu, wie auch Zwiebeln, Milch u. Oliven. Diese reizten nicht künstlich die Begierde, etwas zu essen, ohne hungrig zu sein. – *Cassiodorus tradiert einen Brief, in dem der am Hof des Kaisers gereichte K. aus dem Silagebirge im kalabrischen Bruttium gerühmt u. seine Herstellung beschrieben wird (var. 12, 12 [CCL 96,476f]). – *Joh. Cassianus beklagt, daß die Mönche seiner Zeit statt einer kargen Fastenspeise aus Essig u. Salzbrühe mit einem Tropfen Öl nunmehr ägyptischen K. mit reichlich Öl zu sich nähmen (conl. 19, 6, 3). Symeon Stylites d. J. (gest. 592) hält dem in der Bevölkerung verbreiteten Verzehr von K. in der Fastenzeit eine an ihn ergangene Offenbarung entgegen: Ein Engel vergleicht

den in diesen Tagen gegessenen K. mit dem geronnenen Blut eines Zickleins u. verbietet seinen Genuß, wenngleich K. nicht generell unrein sei (Vit. Sym. Styl. iun. 166 [Subs. hag. 32, 148 van den Ven]). Nach Greg. M. ep. frg.: PL 77, 1351 schließen diejenigen Tage, an denen der Fleischgenuß verboten ist, auch den Verzicht auf K. ein. Nach Conc. Trull. vJ. 691 cn. 56 (1, 54 Bruns) erfüllt K. neben Eiern aufgrund seines tierischen Ursprungs nicht die Voraussetzungen einer *Fastenspeise u. darf somit an *Fasttagen nicht verzehrt werden (R. Arbesmann: o. Bd 7, 499f; Eckstein 1059). Das die Gepflogenheiten der ausgehenden Spätantike widerspiegelnde georg. Lektionar von Jerusalem ordnet für die Vorfastenzeit zunächst die Fleisch- u. eine Woche darauf auch die K.enthaltung an, so daß beides in der Fastenzeit nicht genossen wird (Lection. Hieros. iber. 283. 290 [CSCO 189/Iber. 10, 42f]). Dies wird von der Kpler Liturgie übernommen (Typic. Cpol.: 2, 2. 8 Mateos). Für einen byz. K.segen am Karsamstag s. S. Parenti, L'eucologio manoscritto Γ. β. IV (X sec.) della biblioteca di Grottaferrata, Diss. Rom (1994) 49 nr. 203.

II. Speise der Unsterblichkeit. Ausführliche Überlegungen widmet Clemens v. Alex. der lebenspendenden Kraft der *Milch, die er dabei u. a. allegorisch auf das Blut Christi bezieht (paed. 1, 34/52; Greg. Naz. or. 45, 29 [PG 36, 664A] vergleicht die Wirkung der Blutstropfen Christi auf die Menschen hingegen mit der des Labes auf die Milch: Sie führten zu einer festen Vereinigung). So wird die Milch zugleich zum Bild des unsterblichen Lebens: Die Milchspeise führt in den Himmel (Clem. Alex. paed. 1, 45, 2; zur Verwendung von Milch bei der frühchristl. Taufkommunion O. Böcher, Art. Honig: o. Bd. 16, 466f). Christus selbst ist γάλα οὐράνιον (Clem. Alex. paed. 3, 101, 3). Ausdrücklich schließt Clemens den K. als festgewordene Milch in die Ausführungen ein, da beide Stoffe aus derselben Substanz seien: ὁ τυρὸς γάλακτός ἐστι πῆξις ἢ γάλα πεπηγός (ebd. 1, 45, 3); vgl. Jacoby 551/5.

III. Im Umfeld der Eucharistiefeier. Klingen in Clemens' allegorischen Gedankengängen sakramentale Züge an, wird bei drei weiteren Belegen vollends deutlich, daß K. in Bezug zur Eucharistiefeier gesetzt werden konnte.

a. Passio Perpetuae et Felicitatis. Die nordafrikan. Schrift aus dem frühen 3. Jh. berichtet vom Martyrium der Perpetua in Karthago im März 203 (Habermehl 35). Innerhalb des darin überlieferten ‚Tagebuches', das auf die Märtyrerin selbst zurückgehen dürfte (ebd. 241/8; E. R. Dodds, Pagan and Christian in an age of anxiety [Cambridge 1965] 49/52), wird eine ihrer Visionen festgehalten: Perpetua erklomm eine in den Himmel reichende Leiter, bis sie sich von einem weiten Garten umgeben sah. In ihm saß, umgeben von vielen Tausenden weißgewandeter Menschen, ein weißhaariger Mann in Hirtenkleidung, der Schafe molk. Die Vision fährt fort: Et clamavit me et de caseo quod mulgebat dedit mihi quasi buccellam; et ego accepi iunctis manibus et manducavi; et universi circumstantes dixerunt: Amen (4, 9 [SC 417, 116]). Der weitläufige Garten läßt sich als das neue Eden deuten u. kennzeichnet das Mahl als ein eschatologisches. Durch die Geste der übereinandergelegten Hände, die für die altkirchliche Kommunion belegt ist (zB. Cyrill. Hieros. catech. myst. 5, 21; Seeliger 201_{31}; K. Groß, Menschenhand u. Gotteshand in Antike u. Christentum [1985] 30f), wird dieses eschatologische Mahl zugleich in den Kontext der Eucharistie gestellt. Auch der *Hirte ist der Alten Kirche ein vertrautes Symbol. Offen bleibt, ob in ihm Gott Vater oder Jesus Christus zu sehen ist (Habermehl 89_{76}). In das Bild des melkenden Hirten fügt sich die Art der dargereichten Speise ein. Die paradoxe Wendung ‚K., den er molk' (tiefenpsychologischer Deutungsversuch: E. Zocca, Un passo controverso della Passio Perpetuae, IV, 9: StudMatStorRel 50 [1984] 147/54) läßt dabei die genaue Konsistenz des gereichten Bissens (buccella) unbestimmt. Doch in Verbindung mit dem Kauen (manducavi) ist eher auf festen K. zu schließen (Habermehl 89; Zocca aO. 148: Hostie). Die Vision verheißt Perpetua also nach ihrem Martyrium das ewige Leben; durch das eucharistieähnliche Mahl wird sie in den Kreis der Heiligen aufgenommen. – Der Versuch, über die Artotyriten (s. u. Sp. 927f) als Bindeglied einen Zusammenhang der Perpetua-Vision mit den Montanisten zu konstruieren, ist aus zeitlichen u. geographischen Gründen abzuweisen (de Labriolle 719).

b. Traditio apostolica. Trad. apost. 6 Botte finden sich Anweisungen für die Darbringung von K.; W. Geerlings (Traditio Apostolica = FontChrist 1^2 [1992] 204) bringt sie mit der Trad. apost. 31f B. behandelten Benediktion von Erstlingsfrüchten (benedictio / εὐ-

λογία) in Verbindung u. deutet dies alles als ‚Heiligung des Alltagslebens'. Doch die Darbringung von K. wird gerade weder bei den Anweisungen zur Segnung von *Primitiae noch im Zusammenhang des gemeinschaftlichen Sättigungsmahles (cena communitatis; Trad. apost. 25/8 B.) abgehandelt, sondern eng auf die Eucharistiefeier bezogen. Unmittelbar auf die Schlußdoxologie der *Anaphora (ebd. 4) folgt eine Handlungsanweisung, wie der Bischof die Darbringung (oblatio) von Öl u. darauffolgend von K. u. Oliven vorzunehmen habe. Explizit wird die Nähe zu den eucharistischen Gaben hergestellt: Falls jemand Öl darbringe, solle der Bischof in gleicher Weise Dank sagen wie bei der Darbringung von Brot u. Wein (ebd. 5). Zudem werden den Danksagungen über Öl, K. u. Oliven Deuteworte beigefügt, wie dies auch im Hochgebet für Brot u. Wein geschieht, nicht jedoch bei der Segnung der Erstlingsfrüchte. Für den K. heißt es: Sanctifica lac hoc quod quoagulatum est, et nos conquaglans tuae caritati (ebd. 6). Im Gegensatz zu Ps. 119 (118), 70 (s. o. Sp. 923) wird das Bild der geronnenen, verfestigten Milch positiv gedeutet: Die Gläubigen sollen in der Liebe Gottes gefestigt werden. Der Abschnitt schließt mit einer Doxologie, die der des Hochgebetes entspricht. – Es mag offen bleiben, ob das Quellenmaterial ausreichend belegt, daß die Eucharistiefeier der Traditio apostolica fakultativ zu einem Mahl erweitert werden konnte, ‚das den Charakter der Sättigung mit dem Nötigsten oder der Wegzehrung' habe u. strukturelle Parallelen zu anderweitig belegten, schlichten Mählern, zB. denen der Pythagoreer, aufweise (Seeliger 203f; s. o. Sp. 922). Hingegen zeigt die Stelle sicherlich, daß im 3. Jh. die Reflexionsstufe späterer Jhh. über die Eucharistiefeier noch nicht erreicht war u. weitere Gaben neben Brot u. Wein eng in den eucharistischen Zusammenhang gerückt werden konnten. Aus Const. apost. 8, 47, 2 (SC 336, 274) wird ersichtlich, daß dies im 4. Jh. nicht mehr gleicherweise möglich sein wird.

c. Artotyriten. Die Häresiologen des 4. Jh. erklären zu den als altkirchliche Sekte geführten *Artotyritae (de Labriolle 718f): ‚Man nennt sie Artotyriten, da sie bei ihren Mysterien Brot u. K. auftischen u. so ihre Mysterien feiern' (Epiph. haer. 49, 2, 6 [GCS Epiph. 2, 243]). Filastr. haer. 74 (CCL 9, 248) fügt ausdrücklich hinzu, dies entspreche nicht dem Brauch der katholischen u. apostolischen Kirche. Die ‚K.brötler' sind in Galatien zu lokalisieren (ebd.) u. werden entweder den Montanisten / Kataphrygiern (Epiph. haer. 49, 1, 1 [241]) oder den Markioniten (Timoth. Cpol. haer.: PG 86, 69) zugerechnet. – Nach Strobel 258 handelt es sich bei ihrem Brot u. K. nicht um eucharistische Elemente, sondern um Gaben, die in der Agapefeier dargebracht, gesegnet u. verzehrt wurden. Auch hier rät die spärliche Quellenlage zur Vorsicht bei der Deutung. Doch unabhängig davon, ob Brot u. K. als die beiden eucharistischen Elemente oder als Erstlingsgaben verstanden wurden, zeigt sich erneut, daß in früheren Zeiten noch legitime Praxis sein konnte, was im 4. Jh. als häretisch empfunden wurde (vgl. bezüglich der Verwendung von Wasser in Abendmahlsfeiern F. Gentz, Art. Aquarii: o. Bd. 1, 574f; G. Kretschmar, Art. Abendmahl 3, 1: TRE 1 [1977] 74f). – Es ist anzunehmen, daß sich in der Sitte der Artotyriten Spuren heidnischer Bräuche erhalten haben. Strobel 258f sieht in der Darbringung von Brot u. K. eine Verchristlichung der Opfergaben an die kleinasiat. Erdmutter mater deum agraria (vgl. Aug. haer. 28 [CCL 46, 303]: dicentes a primis hominibus oblationes de fructibus terrae et ovium fuisse celebratas). Dölger, ACh 1, 124f verweist auf Kultübertragungen aus dem phrygischen Kybele-Kult (s. o. Sp. 922).

IV. Symbolik u. Allegorie. Ein bereits nichtchristlich bekannter Vergleich (s. o. Sp. 923) begegnet auch in der Patristik: Mit Hilfe des Samens entsteht ein Embryo durch Gerinnen des Blutes, wie Milch sich durch Lab zu K. verdickt (Clem. Alex. paed. 1, 48, 1; Tert. carn. 19, 3f; in Anschluß an Job 10, 10: Greg. M. moral. 9, 52; Iulian. Arian. comm. in Job 10, 10/2 [79 Hagedorn]). – Unter Einfluß von Ps. 118, 70 Vet. Lat. (Psalt. Rom.) / Vulg. (Psalt. Gall.) sehen Ambr. in Ps. 118 expos. 9, 19 (CSEL 62, 200f), Aug. in Ps. 118 serm. 17, 8 (CCL 40, 1722) u. PsHieron. brev. in Ps. 118, 70 (PL 26, 1266f) im geronnenen K. die saure u. bittere Nahrung des Bösen, des Hochmuts u. der Häresie im Gegensatz zur lieblichen Milch der wahren Lehre u. hl. Schriften. Der mons incaseatus (Ps. 67, 16 Vet. Lat. [Psalt. Rom. (var. lect.)]; s. o. Sp. 923f) ist für Augustinus hingegen positiv zu deuten als Sinnbild des Herrn Jesus Christus u. der Fülle der Gnade (en. in Ps. 67, 22f [CCL 39, 885/7]; in Ps. 118

serm. 17, 8 [ebd. 40, 1722]). – **Aponius bietet eine allegorische Auslegung von Cant. 1, 1 Vulg.: meliora sunt ubera tua vino. Die Euter seien auf die apostolischen Männer, besonders aber auf Johannes d. Täufer u. den Evangelisten zu beziehen. Diese vermittelten die Milch der Lehre, welche dreifache, auf die Trinität bezogene Erlösung bringe: die klare Flüssigkeit der Taufe, den milden K. des Körpers Christi u. die fette Butter des Salböls des Hl. Geistes (in Cant. comm. 1, 20f [CCL 19, 14/6]). – Über das Schüler-Lehrer-Verhältnis sagt Cosm. Mel. schol. in Greg. Naz. carm. 2, 2, 6 (PG 38, 524f): Wie ein weicher K. den Eindruck des Korbes annimmt, so läßt sich ein Schüler durch seinen Lehrer prägen.

V. Magie. Eine gewisse Bedeutung hatte K. wohl in den magischen Vorstellungen des Volkes zZt. des Augustinus. Er hält in Italien vernommene Berichte für erlogen, nach denen dort Gastwirtinnen Wanderern K. geben, wodurch diese sich sofort in Lasttiere verwandelten, Arbeiten verrichteten u. schließlich wieder zurückverwandelt würden. Man glaubte, sie behielten während dieser Zeit ihre vernünftige Menschenseele u. nähmen nicht eine Tierseele an, wie dies auch in der *Esel-Fabel des Apuleius der Fall gewesen sei (civ. D. 18, 18).

E. Cougny, Art. Caseus: DarS 1, 2 (1887) 931/5. – F. Eckstein, Art. K.: Bächthold-St. 4 (1931/32) 1029/66. – P. Habermehl, Perpetua u. der Ägypter oder Bilder des Bösen im frühen afrikan. Christentum = TU 140 (1992).– E. P. Herdi, Die Herstellung u. Verwertung von K. im griech.-röm. Altertum (Frauenfeld 1918). – A. Jacoby, Der Ursprung des Iudicium offae: ArchRelWiss 13 (1910) 525/66. – W. Kroll, Art. K.: PW 10, 2 (1919) 1489/96. – P. de Labriolle, Art. Artotyritae: o. Bd. 1, 718/20. – H. R. Seeliger, K. beim eucharistischen Mahl. Zum historischen Kontext von Traditio Apostolica 6: Vorgeschmack, Festschr. Th. Schneider (1995) 195/207. – R. Sokolowski, Lois sacrées des cités grecques (Paris 1969). – A. Strobel, Das heilige Land der Montanisten = RGVV 37 (1980) 257/61. – K. Wyss, Die Milch im Kultus der Griechen u. Römer = ebd. 15, 2 (1914).

Oliver Schuegraf.

Käuzchen s. Eule (Uhu, Käuzchen): o. Bd. 6, 890/900.

Kahlheit.

Vorbemerkung 930.

A. Griechisch-römisch.
I. Allgemein 930.
II. In der Literatur. a. In Satire, Diatribe u. Epigramm 931. b. Auf der Theaterbühne. 1. Im griech. Theater 932. 2. Im röm. Theater 933. c. Als eigenes literarisches Sujet 933.
III. In der bildenden Kunst 934.
IV. In Götterwelt u. Religion 934.
V. In Geographie u. Ethnologie 935.
VI. In Medizin u. Naturkunde 936.
VII. Mittel gegen die Kahlheit; die Perücke 938.

B. Jüdisch.
I. Allgemein 939.
II. Im AT 940.

C. Christlich.
I. Allgemein 940.
II. In kommentierender Literatur 941.

Vorbemerkung. In diesem Artikel soll es im wesentlichen um durch natürlichen Haarverlust eintretende K. gehen; zu künstlich durch Haarschur herbeigeführter K. vgl. B. Kötting, Art. Haar: o. Bd. 13, 181/5 (Haarschur als Opfer / Gelübde). 189 (jüdisch, als Zeichen von Trauer). 192 (griech.-römisch, als Zeichen von Trauer). 200 (christlich, als Zeichen von Buße). Die Haarschur wird hier nur dann zur Sprache kommen, wenn ihr Resultat mit dem natürlicher K. gleichgesetzt u. dann auch sprachlich mit φαλάκρωμα, calvitium bzw. verwandten Ausdrücken wiedergegeben wird; dazu vor allem u. Sp. 940f.

A. Griechisch-römisch. I. Allgemein. Seit Beginn der griech. Literatur ist K. ein Gegenstand des Spotts: Bereits Thersites, der häßlichste Grieche vor Troja, hat nur spärliches Haar aufzuweisen (Il. 2, 218) u. wird in späteren Texten regelmäßig als kahlköpfig bezeichnet (Plut. aud. poet. 13, 35C; comm. not. c. Stoic. 13, 1065C; Epict. diss. 4, 2, 10). Nachdem Odysseus von seiner Beschützerin Athene in einen kahlköpfigen Bettler verwandelt worden ist (Od. 13, 431), machen sich die Freier seiner Frau gleichfalls entsprechend über ihn lustig (ebd. 18, 353/5). Auch in späterer erzählender Literatur sind zweifelhafte u. skurrile Gestalten oft durch K. ausgezeichnet (zB. Petron. sat. 15, 4; 27, 1; Apul. met. 5, 9; 8, 24). Bei bekannten Persönlichkeiten bringt die Erwähnung der K. fast stets einen skurrilen Zug in die Darstellung: Aischylos (test. 96. 98 Radt), Phidias

(Plut. vit. Per. 31, 3), Aristophanes (test. 46/50 Kassel / Austin; Eupol. frg. 89 u. vielleicht 298, 4f K. / A.), Hippokrates (Soran. vit. Hippocr. 12 [CMG 4, 177]), Sokrates (ausgehend von Plat. conv. 215AB wird die K. bei ihm immer wieder als Standardmerkmal hervorgehoben, zB. Lucian. philops. 24; dial. mort. 6, 4; Athen. dipnos. 11, 507CD; Synes. calv. 6, 68B), weitere Philosophen (Diogenes der Kyniker: Lucian. dial. mort. 1, 2; Synes. calv. 6, 68B; Menipp: Lucian. dial. mort. 1, 2; Ariston v. Chios: Diog. L. 7, 164), der karthagische Feldherr Hasdrubal (Liv. 23, 34, 16), eine ganze Reihe römischer Imperatoren (Caesar: Suet. vit. Iul. 45, 2; 51; Tiberius: Tac. ann. 4, 57, 2; Dio Cass. 58, 19, 1f; Galba: Suet. vit. Galb. 21; Plut. vit. Galb. 13, 6; Otho: Suet. vit. Oth. 12; Vespasian: Dio Cass. 66, 17, 3; Domitian: Iuvenal. 4, 37f; Suet. vit. Dom. 18, 1f; Dio Cass. 67, 4, 2/4; Macrinus: Hist. Aug. vit. Opil. 14, 2 [FrgPoetLat[3] 372 (frg. 9)]; Carinus, aber wahrscheinlich mit Probus verwechselt: Synes. regn. 17). Bis zu einem gewissen Grad ist die K. auch Gegenstand der Fabel (zB. Aesop. fab. 31 [übers.: Phaedr. 2, 2; vgl. Diod. Sic. 33, 7, 6]. 248. 375. 560 Perry; Phaedr. 5, 3. 6) u. sprichwörtlicher Redewendungen geworden: Als Gipfel von Absurdität gilt es, Kahlköpfige mit einem Kamm in Berührung zu bringen (ebd. 5, 6; Plut. quaest. conv. 1, 4, 3, 621E; Lucian. ind. 19; ParoemGr 1, 346, 26. 459, 12 mit Anm.; vgl. Martial. 14, 25); ein Kahlkopf sollte nicht frontal einen Widder angehen (Greg. Naz. ep. 191, 1 [GCS Greg. Naz. 138]); ‚kahler als ein blauer Himmel' stammt als rhetorische Hyperbole offenbar aus der Komödie (Demetr. eloc. 127. 162 [Sophr. frg. *108 Kaibel; Com. adesp. frg. *545 K. / A.]). Professionelle Spaßmacher ließen sich ihren Schädel rasieren, um als Glatzenträger komischer zu wirken (Plin. ep. 9, 17; Lucian. symp. 18; Artemid. 1, 22; Alciphr. 3, 7, 1). Bei dem Philosophen Eubulides v. Milet ist der Kahlkopf sogar zum Gegenstand einer logischen Paradoxie geworden (Diog. L. 2, 108): Wieviele bzw. wie wenige Haare machen ihn aus?

II. In der Literatur. a. In Satire, Diatribe u. Epigramm. Vergleichbar den Äußerungen über die K. in der Fabel sind die in der *Diatribe, die ein breites Publikum ansprechen will; hier ist die K. weniger selbst Zielscheibe des Spottes, sondern dient der Illustrierung allgemeiner menschlicher Torheit (zB. Bion Borysth. frg. 44. 69 Kindstrand). Vereinzelt wird in der röm. Satire die Lächerlichkeit eines Angegriffenen u. a. dadurch erhöht, daß auf seine K. hingewiesen wird (Pers. sat. 1, 56f; Iuvenal. 5, 171/3; Claud. in Eutr. 1, 113/8). Auf skurrile u. durch K. ausgezeichnete Figuren im röm. Schelmenroman wurde bereits hingewiesen (s. o. Sp. 930). Den stärksten Anteil am Spott gegen K. stellt innerhalb der nichtdramatisch-komischen antiken Literatur jedoch das Epigramm vor allem der Kaiserzeit, dabei weniger im griech. (Nicarch. II: Anth. Pal. 11, 398; Lucill.: ebd. 11, 68. 310; PsLucian.: ebd. 11, 434) als im lat. Bereich u. hier namentlich bei Martial (zB. 1, 72, 7f; 2, 41, 10; 5, 49; 6, 57; 10, 83; 12, 45).

b. Auf der Theaterbühne. 1. Im griech. Theater. Daß K. als etwas Lächerliches u. Komisches aufgefaßt wurde, bezeugt sozusagen e contrario auch die griech. Tragödie: In den erhaltenen Stücken gibt es keinen Hinweis auf kahlköpfige Rollen, u. auch auf tragische Szenen darstellenden Vasenbildern sowie unter den bislang aufgefundenen tragischen Schauspielermasken (L. B. Brea, Menandro e il teatro greco nelle terracotte liparesi [Genova 1981] 31/44. 119/25) ist K. nicht festzustellen. Anders im komischen Annex der Tragödie, dem Satyrspiel: Sowohl die Satyrn als auch ihr Anführer Silen sind ja ‚von Hause aus' (s. u. Sp. 934) kahlköpfig, u. vor allem die Glatze des alten Silen hat auf der Bühne Anlaß zu manchen Späßen gegeben (Aeschyl. frg. 47a, 786/8 Radt; Sophocl. frg. 171. 314, 368 R.; Eur. Cycl. 226f). In der Komödie sind es natürlich auch vor allem Alte u. Sklaven, bei denen die Glatze anzutreffen ist: Im Maskenkatalog des Pollux (4, 143/50), der etwa den Rollenbestand der Zeit Menanders wiedergibt u. inzwischen durch Masken- u. Statuettenfunde auch archäologisch bestätigt werden konnte (Brea aO. 133/234), sind mehrere Altenrollen (der Ἑρμώνιος u. der σφηνοπώγων; vgl. zu diesem auch Lucian. Sat. 24) mit dem Prädikat ἀναφαλαντίας (d. h. mit kahlem Vorderschädel) versehen, darunter auch der Hurenwirt / Zuhälter (vgl. die Beschreibung des Labrax: Plaut. Rud. 317), der sogar ganz kahl (φαλακρός) sein kann; unter den Sklavenmasken gibt es ebenfalls zwei (der κάτω τριχίας u. der οὖλος θεράπων), die ἀναφαλαντίας, u. zwei (der Μαίσων θεράπων u. der θεράπων Τέττιξ), die φαλακρός sind. Seit hellenistischer Zeit hat zunehmend der griech. Mimus

das Erbe der Komödie angetreten; er kennt die stehende Figur des glatzköpfigen Dümmlings (H. Wiemken, Der Mimus: G. A. Seeck [Hrsg.], Das griech. Drama [1979] 408; aus dem 2. Jh. nC. ist inzwischen der kahlköpfige Mime Eucharistos bekannt; H. Yilmaz / S. Şahin, Ein Kahlkopf aus Patara: EpigrAnatol 21 [1993] 77/90 Taf. 9/11).

2. Im röm. Theater. Die röm. Komödie ist wesentlich durch die adaptierende Übernahme der griech. entstanden u. hat daher auch deren Kahlköpfe übernommen (vgl. den schon erwähnten Labrax in Plautus' Rudens). Darüber hinaus kannte aber auch bereits das altitalische Possenspiel den Kahlköpfigen als komische Figur, die in späterer Bezeugung noch zu fassen ist: In der Atellane war der kahlköpfige Hanswurst Bucco eine von vier festen Rollen (R. Rieks, Mimus u. Atellane: E. Lefèvre [Hrsg.], Das röm. Drama [1978] 352), u. in den Frg. des Atellanendichters L. Pomponius sind noch mehrere Auftritte von Glatzköpfen bezeugt (119. 135 Ribbeck), die dabei Verwünschungen (137 R.) u. sogar Ohrfeigendrohungen (178 R.) ausgesetzt sind. Auch in den vor allem in der Kaiserzeit populären Mimen waren die Tölpel, die ihren Kopf immer wieder für Prügel hinhalten mußten u. die eigentlichen Opfer des komischen Spiels darstellten, mit Glatzen dargestellt (Iuvenal. 5, 171/3; Arnob. nat. 7, 33; Rieks aO. 371). Nonius bringt das Verb calvi (,täuschen') auch etymologisch mit den Kahlköpfigen der Mimen in Verbindung (a calvis mimicis, quod sint omnibus frustratui: 6, 21f Merc. [10 Lindsay]); CorpGlossLat 4, 471, 17; 5, 264, 6 wird alapiciosus (von alapa, ,Ohrfeige') mehrmals direkt mit calvus gleichgesetzt (dazu vorsichtig Courtney zu Iuvenal. 5, 171).

c. Als eigenes literarisches Sujet. In den aus der Antike noch erhaltenen oder wenigstens bezeugten literarischen Spielereien der ἐγκώμια ἄδοξα u. παράδοξα hat auch das Haar bzw. sein Fehlen eine Rolle gespielt: Das capillorum elegidarion, mit dem sich Petron. sat. 109, 8 der Poetaster Eumolpus über die kahlgeschorenen Schädel seiner Gefährten Encolpius u. Giton lustig macht, bietet, jedenfalls in seinen zwei noch erhaltenen Bruchstücken (ebd. 109, 9f), mehr Glatzenspott als Haarlob. Einige Jahrzehnte nach Petron schrieb Dion v. Prusa sein ,Lob des Haares', aus dem nur noch ein umfangreicher Auszug wohl als Zitat bei Synesios (s. unten) bewahrt ist. Dions Haarlob hat seinerseits vielleicht Apuleius zu dem Abschnitt met. 2, 8f inspiriert, wo Lucius' Schilderung, wie ihm die Magd Fotis vor allem wegen ihres Haarschmucks gefiel, in ein regelrechtes Haarlob (mit kontrastierender Ablehnung der K.) ausufert. Gegen Ende des 4. Jh. hat dann aber Synesios v. Kyrene mit seinem ,Lob der K.' eine literarische Lanze für die Glatzenträger gebrochen: Er nimmt dabei seinen eigenen Haarausfall u. das Haarlob des Dion (aus dem er calv. 3 einen längeren Auszug bietet) zum Anlaß, dieses Thema zu behandeln, wobei er nicht nur Dions Ausführungen Punkt für Punkt widerlegt (ebd. 14/20), sondern auch die neuplatonische Kosmologie zu dem Nachweis heranzieht, daß von allen Menschen die Kahlköpfigen die weisesten u. gottähnlichsten sind (ebd. 7/11); die landläufig den Kahlköpfigen zugeschriebenen Laster (s. u. Sp. 936f) werden dabei natürlich ignoriert. Nach den über 1000 Jahren des Glatzenspotts in der griech.-röm. Literatur stellt Synesios' Schrift gewissermaßen eine paradoxe Wiedergutmachung dar. Ob im 9. Jh. Hucbald v. St. Amand sich seines griech. Vorgängers bewußt war, als er eine lat. Ecloga de calvis schrieb, ist zumindest fraglich (B. Baldwin, Rez. G. H. Kendal, Synesius. In praise of baldness [Vancouver 1985]: Classical Views 31 [1987] 393).

III. In der bildenden Kunst. Von den Masken u. Statuetten kahlköpfiger Bühnenrollen war bereits o. Sp. 932 die Rede; unter den Grotesken, die in hellenistischer Zeit einen nicht geringen Teil der bildenden Kunst ausmachen, finden sich auch zahlreiche Darstellungen von alten Menschen u. skurrilen Zwergen mit Glatzen (B. Bäbler, Der Zwerg am Pranger: Heft. Arch. Sem. Bern 13 [1990] 17f). Zu erwähnen sind noch einige bemerkenswerte Einzelstücke: Die allegorische Darstellung des καιρός durch Lysipp war (entgegen allen Phänomenen natürlicher K.) auf dem Schädel vorne behaart u. hinten kahl (weil er eben, wenn einmal vorüber, nicht mehr gepackt werden könne; vgl. Posidipp.: Anth. Pal. 16, 275; Phaedr. 5, 8; Auson. epigr. 12, 7f Green; P. Moreno, Art. Kairos: LexIconMythClass 5 [1990] 920/6). Die Lucian. Herc. 1 beschriebene (vielleicht aber auch nur fiktive) Darstellung des Ogmios, eines gallischen Herakles, zeigt einen alten Mann mit Stirnglatze.

IV. In Götterwelt u. Religion. Zu den kahlköpfigen Satyrn u. ihrem Anführer Silen im

Gefolge des Dionysos s. o. Sp. 932; nicht selten wird auch Priap kahlköpfig dargestellt (H. Herter, De Priapo = RGVV 23 [1932] 184); in dem anonymen Gedicht Anth. Pal. 9, 317 ist der Gott mit der Stirnglatze, der im Gespräch mit *Hermaphrodit u. einem *Hirten dargestellt wird, vielleicht Pan (dagegen A. S. F. Gow / D. L. Page, The Greek Anthology. Hellenistic epigrams 2 [Cambridge 1965] 586, die eher für Priap plädieren). Daneben gibt es einzelne Nachrichten über besondere lokale Erscheinungsformen olympischer Götter als Kahlköpfige: über einen Zeus φαλακρός in Argos (Clem. Alex. protr. 39, 2; A. B. Cook, Zeus 2, 2 [Cambridge 1925] 875_2. 1226; vgl. aber auch J. Schmidt / W. Brandenstein, Art. Phalakros 1f: PW 19, 2 [1938] 1615f; H. Schwabl, Art. Zeus 1. Epiklesen: PW 10A [1972] 370); über eine Venus calva im frühen republikanischen Rom (Serv. Verg. Aen. 1, 720; Aug. ep. 17, 2 [CSEL 34, 1, 42]; R. Schilling, La religion romaine de Vénus [Paris 1982] 65f); über einen inschriftlich (IG $2/3^2$, 4855; J. Schmidt / W. Brandenstein, Art. Phalantheus: PW 19, 2 [1938] 1622) belegten Hermes Φαλανθεύς (d. h. mit Stirnglatze?), auf den vielleicht Tert. nat. 1, 10, 47: Mercurius in calvitio pennatulus, Bezug nimmt. Solche Erscheinungen müssen jedoch, wenn sie überhaupt eine Rolle gespielt haben, Ausnahmen gewesen sein; normalerweise sind die ernstzunehmenden griech. u. röm. Götter stets wohlbehaart dargestellt, u. auch ihre menschlichen Vertreter auf Erden waren um ein ähnliches Erscheinungsbild bemüht: Alexandros v. Abonuteichos versuchte das, was ihm in dieser Hinsicht fehlte, durch ein Toupet wettzumachen (Lucian. Alex. 3. 53. 59). Die große Ausnahme stellten die Isispriester dar, die sich (wie die ägypt. Priester zu Herodots Zeiten [Herodt. 2, 36, 1. 37, 2]) ihre Schädel regelmäßig kahlschoren (ehrfürchtig kommentiert von Lucius: Apul. met. 11, 10, der sich dann ebd. 11, 30 nach seiner *Initiation derselben Schur unterzieht; R. Turcan: o. Bd. 18, 113/6) u. deshalb von Spöttern auch gern mit den ‚natürlichen' Kahlköpfen in einen Topf geworfen wurden (Martial. 12, 28, 19; Iuvenal. 6, 533; Prud. c. Symm. 1, 629f).

V. In Geographie u. Ethnologie. Zwar wird die K. in naturkundlicher Literatur als ein Phänomen beschrieben, das generell den Menschen vor den meisten Tieren auszeichnet (zB. Aristot. gen. an. 5, 3, 782a 7/16; Plin. n. h. 11, 130), dennoch scheinen bestimmte Gegenden bzw. Völker besonders stark bzw. besonders wenig von ihr betroffen: So hat man als Einwohner von Mykonos eine Glatze offenbar von Geburt an (Apollod. Car. frg. 12 K. / A.; Lucil. 1211 Marx; Strab. 10, 5, 9; Plin. n. h. 11, 130; Steph. Byz. s. v. Μύκονος; Herodian. Gramm. cath. pros. 7 [GrammGr 3, 1, 185, 4f]), während die Ägypter laut Herodt. 3, 12, 2f das am wenigsten von der K. heimgesuchte Volk sind, weil sie von Kindheit an ihre Schädel kahlscheren. Herodot wußte ebenfalls von dem geheimnisvollen kahlköpfigen Volk der Argippäer im hohen Norden jenseits der Skythen zu berichten (4, 23), die als pazifistische Friedensrichter ihren Nachbarn Streitigkeiten schlichteten u. deshalb geradezu als heilig galten. Vielleicht ist es zum Teil eine Parodie auf dieses utopische Randvolk, wenn Lukian den Mondbewohnern in seinen ‚Wahren Geschichten' eine ausgesprochene Vorliebe für K. (u. Verabscheuung von Haaren) zuschreibt (ver. hist. 1, 23).

VI. In Medizin u. Naturkunde. Folgende Besonderheiten der K. wurden bereits früh beobachtet u. festgehalten: daß sie in der Stirngegend ansetzt u. dann über den Schädel nach hinten fortschreitet u. daß im wesentlichen die männliche Bevölkerung betroffen ist, während sie gar nicht oder kaum bei Frauen, Kindern u. ebensowenig bei Kastrierten (Eunuchen) auftritt (Hippocr. aph. 6, 28 [4, 570 Littré]; Aristot. hist. an. 3, 11, 518a 24/31); die Schlußfolgerung, daß K. u. vermehrte sexuelle Aktivität des Mannes offenbar zusammenhängen, hat ihren volkstümlichen Niederschlag vielleicht auch im Soldatenlied vom moechus calvus Caesar gefunden (FrgPoetLat[3] 192 [frg. 3]). Zu solchen Beobachtungen hat die medizinisch-naturkundliche Literatur der Griechen seit den Tagen des Hippokrates Erklärungen zu geben versucht: Daß von der K. nur bestimmte Menschen- bzw. Männertypen betroffen zu sein scheinen, wird bereits im Corpus Hippocraticum erörtert (epid. 2, 5, 1. 6, 1 [5, 128. 132 L.]) u. findet sich bei Galen in einem fein differenzierten System der κράσεις bzw. δυσκρασίαι von Kälte u. Wärme, Trockenheit u. Feuchtigkeit dargestellt (ars med. 7f [1, 324/9 Kühn]; temp. 2, 5f [64/85 Helmreich]). Zur Entstehung der K. sind insgesamt vier verschiedene Begründungen entwickelt worden, von denen drei einen Zu-

sammenhang mit männlicher sexueller Aktivität (u. ihrem Fehlen bei Frauen, Kindern u. Eunuchen) herzustellen suchen: 1) Das Phlegma im Kopf wird erhitzt, dringt in die Kopfhaut vor u. verbrennt dort die Wurzeln der Haare (Hippocr. nat. puer. 20 [7, 510, 1f L.]). 2) K. entsteht durch ein ‚Aufbrauchen', d. h. eine Verringerung, der Gehirnsubstanz (ebd. epid. 6, 3, 1 [50/2 Manetti/Roselli]); PsAristot. probl. 10, 57, 897b 23/6 ist dieses Schwinden dadurch erläutert, daß der beim Geschlechtsakt ausgestoßene männliche Same ursprünglich ein Teil dieser Hirnsubstanz ist. 3) Die am häufigsten anzutreffende Theorie ist diejenige, daß den betroffenen Partien der Kopfhaut (wiederum durch den Geschlechtsakt) warme Feuchtigkeit entzogen wird, die dort für die Ernährung der Haare gebraucht würde. Diese Vorstellung ist zuerst bei Aristoteles belegt (gen. an. 5, 3, 783b 18f. 25/36) u. wird von Galen bestätigt (aO.; ferner meth. med. 14, 18 [10, 1015 K.]; comp. med. 1, 2 [12, 381 K.]), der sich übrigens in seiner Kommentierung von Hippocr. epid. 6, 3, 1 um eine Verbindung dieser dritten mit der zweiten Theorie bemüht: Durch Verlust an Feuchtigkeit ziehe sich die Hirnsubstanz zusammen u. von der Schädeldecke zurück, wodurch auch die umliegende Kopfhaut austrockne u. die Haare nicht mehr nähren könne. 4) Nur aus der Kaiserzeit belegt ist die Erklärung, daß übermäßiger Weingenuß ebenfalls vorzeitig zu K. führen könne (Plut. quaest. conv. 3, 5, 2, 652E; quaest. nat. 31, 919C; PsAlex. Aphrod. probl. 3, 17). Eine solche Begründung hatte den Vorteil, nicht mehr auf Männer eingeschränkt zu sein; denn die lange Zeit kanonisch verkündete Behauptung, weder Frauen noch Eunuchen verlören ihre Haare, sah sich inzwischen durch verschiedentliche Beobachtungen des Gegenteils in ihrer Gültigkeit zumindest eingeschränkt: Seneca beklagte, daß neuerdings auch Frauen von K. betroffen würden, weil sie männliche Laster übernommen hätten (ep. 95, 20f); Martial weist eine calva Philaenis zurück (2, 33, 1). Spätere Problemata-Sammlungen versuchten auch für diese Beobachtungen eine Erklärung zu finden (PsAlex. Aphrod. probl. 1, 6), u. man machte nun beides, übermäßige Trockenheit u. übermäßige Feuchtigkeit in der Kopfhaut, für das Entstehen von K. verantwortlich (ebd.; PsGalen. def. med. 92 [19, 370 K.]).

VII. Mittel gegen die Kahlheit; die Perücke. Da K. den Betreffenden nur zu leicht zum Gegenstand von Spott u. Hohn machen konnte, ist es verständlich, daß man sich immer wieder um Mittel (zum Teil auch magischer Art) gegen sie bemühte (Orph. lith. 252/5 [R. Halleux / J. Schamp, Les lapidaires grecs (Paris 1985) 95]; vgl. Orph. lith. kerygm. 4, 3 [ebd. 149]; PsHippocr. ἑρμηνεία περὶ ἐνεργῶν λίθων 30 [188 Mély / Ruelle]; Aët. Med. 6, 55 [CMG 8, 2, 203, 8/21]; Paul. Aegin. 3, 1, 4 [CMG 9, 1, 130]; Marquardt[2] 786_8; Blümner, Priv.[3] 275_{10}; gegen kahle Stellen im Haar sollte das Auftragen von mit verschiedenen Zutaten vermischter Seepferdchen-Asche helfen: Plin. n. h. 32, 67; Galen. simpl. medic. temp. fac. 11, 41 [12, 362 K.]; Diosc. Med. mat. med. 2, 3 [1, 122 Wellm.]; Paul. Aegin. 7, 3, 9 [CMG 9, 2, 217]). Allerdings stellte Galen auch schon fest, daß K., sofern sie im Rahmen eines natürlichen Prozesses u. nicht infolge von Krankheit eintritt, ‚unheilbar' ist (in Hippocr. aph. 6, 34 [18, 1, 55 K.]). Im röm. Volksglauben war Haareschneiden bei zunehmendem Mond zu vermeiden, wenn man nicht kahlköpfig werden wollte (Varro rust. 1, 37, 2; vgl. Plin. n. h. 16, 194). Allerdings konnte auch übermäßige oder falsche Haarpflege zur K. führen (Nicarch. II: Anth. Pal. 11, 398; Ovid. am. 1, 14; Macrob. Sat. 2, 5, 7). Letztes Mittel, die K. wenigstens zu verbergen (wenn schon nicht rückgängig zu machen), war, wenn weder entsprechendes Kämmen der verbliebenen Haare (Sen. dial. 10, 12, 3; Martial. 2, 41, 10; 10, 83, 1/3) noch gar eine vortäuschende Schädelbemalung (ebd. 6, 57. 74, 2; F. Grewing, Martial. Buch VI [1997] 369/71; Blümner, Priv.[3] 277_5) mehr helfen wollten, die Beschaffung einer Perücke (Martial. 1, 72, 7f; 12, 45; Lucian. Alex. 3. 59). Perücken sind schon in Ägypten u. im alten Orient anzutreffen (Marquardt[2] 603; Blümner, Priv.[3] 276; Herzog-Hauser 1958f); sie wurden (vor allem von Frauen [Ovid. ars 3, 165f. 243/6; am. 1, 14, 45/50; Martial. 6, 12, 1f; 12, 23; Iuvenal. 6, 120; Lucill.: Anth. Pal. 11, 68. 310; Rufin. Epigr.: Anth. Pal. 5, 76, 5]) nicht nur zum Verdecken von K. (Suet. vit. Oth. 12), sondern auch von unansehnlichen u. grau gewordenen Haaren gekauft (J. P. V. D. Balsdon, Roman women [London 1962] 258) u. zu diesem Zweck von *Dirnen (Leonid.: Anth. Pal. 6, 211; Lucian. dial. meretr. 5, 3; 11, 3f; 12, 5), aber auch von Kinaeden (Myrin.: Anth. Pal.

6, 254) zur Verbesserung ihres Geschäfts eingesetzt; dies ist vielleicht der Hauptgrund, weshalb Perücken von christlichen Autoren so scharf abgelehnt wurden (s. u. Sp. 940). Sogar Porträtbüsten vornehmer römischer Damen wurden mit auswechselbaren ‚Perükken' ausgestattet, um jeweils der neuesten Mode zu entsprechen (Reinach 1453; Herzog-Hauser 1960f).

B. Jüdisch. I. Allgemein. Wahrscheinlich galt K. schon in Mesopotamien wie dann auch bei den *Juden als etwas Schimpfliches (A. Finet, Les symboles du cheveu, du bord du vêtement et de l'ongle en Mesopotamie: Eschatologie et Cosmologie = AnnCentrÉtRel 3 [Bruxelles 1969] 104); aber verglichen mit der Vielfalt von Zeugnissen, die das Phänomen der K. in der griech.-röm. Literatur hervorgebracht hat, muß man seinen Niederschlag in der jüd. u. dann auch der christl. Literatur als vergleichsweise spärlich bezeichnen. Einmal wird auch in der Bibel ein Kahlköpfiger verspottet (s. u. Sp. 940); im übrigen reden fast nur noch die Propheten des AT von K., u. zwar in Zusammenhängen, wo sie nicht als Zeichen menschlicher Skurrilität, sondern göttlicher Strafe erscheint. Im Talmud ist ‚Glatzkopf' ein Schimpfwort (bMegillah 12b); in jüdischer Magie haben Geister keine Haare (Ruth Rabbah 6, 1 zu Ruth 3, 8; Wünsche, BR 3, 3, 47), u. gegen Zauberinnen flucht man: ‚Eure Glatze möge noch kahler werden!' (bPesaḥim 110ab); was den Tempeldienst angeht, werden Kahlköpfige für entweder ganz untauglich (bBekorot 43ab) oder doch nur eingeschränkt tauglich (jJoma 2, 5, 40a) gehalten (Tos. Nega'im 4, 9/12 werden Hauterkrankungen u. Reinheitsgrade am behaarten u. kahlen Kopf kommentiert). Doch taucht die Glatze auch in positiveren Zusammenhängen auf: Gen. Rabbah 65, 15 (zu Gen. 27, 11; Wünsche, BR 1, 2, 313) heißt es, wie bei einem Kahlköpfigen Spreu nicht im Haar hängenbleiben könne, so könnten beim ‚glatten' Jakob (anders als beim behaarten Esau) Sünden am Versöhnungstag gesühnt werden. Rabbi Joshua ben Qorḥa, der bŠabbat 152a als ‚Glatzkopf' verspottet wird, versteht man später als ‚Sohn des Kahlen' (bSanhedrin 55b u. ö.; vgl. allerdings M. D. Herr, Art. Joshua ben Korḥa: EncJud^2 10 [Jerus. 1972] 281f). Deutlich an die Aesop-Fabel nr. 31 Perry (o. Sp. 931) erinnert das Gleichnis bBaba Qamma 60b, daß ein mittelalter Mann, dem eine junge Frau die weißen u. eine alte Frau die schwarzen Haare auszupft, schließlich als Kahlkopf endet (M. Lattke: o. Bd. 13, 342).

II. Im AT. In den Reinheitsvorschriften Lev. 13, 40/4 wird K. als ein natürliches u. nicht weiter auffälliges Phänomen betrachtet. 2 Reg. 2, 23f findet sich das einzige biblische Beispiel für Spott gegen K.: Als der Prophet *Elisa von Kindern wegen seines kahlen Schädels verspottet wird, verflucht er sie im Namen des Herrn, u. 42 von ihnen werden von zwei aus dem Wald kommenden Bären zerrissen (W. Speyer, Art. Fluch: o. Bd. 7, 1232). Die Geschichte wurde dann in der christl. Spätantike oft u. ausführlich kommentiert (ebd. 1282; s. u. Sp. 942f). In den Prophetenbüchern ist Haarlosigkeit öfters Zeichen für eine von Gott gesandte Bestrafung u. für die allgemeine Trauer ob einer solchen Katastrophe; aber nur an vergleichsweise wenigen Stellen handelt es sich dabei um eine direkt von Gott herbeigeführte K. (Amos 8, 10; Jes. 3, 17. 24); viel öfter sind es die Menschen selbst, die aus Trauer (Jes. 15, 2; Jer. 16, 6; 47, 5; 48, 37; Hes. 27, 31; 29, 18?; Mich. 1, 16), Reue u. Buße (Jes. 22, 12) oder Scham (Hes. 7, 18) ihre Köpfe kahlscheren bzw. kahlscheren sollen. In den spätantiken christl. Kommentaren zu diesen Stellen wird zwischen natürlicher K. u. Haarschur oft kaum ein Unterschied gemacht.

C. Christlich. I. Allgemein. Wie bereits angedeutet, scheinen die christl. Autoren kaum etwas von der schillernden Vielfalt des Spotts gegen K. in der griech.-röm. Welt aufgegriffen zu haben; daß Hieronymus die Glatze des Diakons Sabinianus einmal fast wie Martial kommentiert (ep. 147, 8, 2 [CSEL 56, 324]), bleibt ein Einzelfall. Gelegentlich werden Nachrichten über kahlköpfige Götter dazu benutzt, um sich über die heidn. Götterwelt insgesamt lustig zu machen (s. o. Sp. 935); Perücken, die von heidnischen Autoren oft im Zusammenhang mit der K. verspottet werden, gelten christlichen Autoren als ausgesprochener Greuel, gerade bei Frauen, die damit nicht nur ihre Männer täuschen, sondern auch den Herrn beschämen, indem sie sich wie Hetären ausstaffieren (Clem. Alex. paed. 3, 63, 1f; Tert. cult. fem. 2, 7, 2). Hieronymus hebt das Skandalöse speziell bei Witwen hervor (ep. 38, 3, 2 [CSEL 54, 291]); in der Tat gibt es Belege für Perücken auch bei Christinnen (Reinach

1453; Herzog-Hauser 1961). Allerdings gilt auch Kahlscheren bei Frauen als schändlich u. natürliche K. als noch schändlicher (Basil. in Jes. comm. 131 [PG 30, 332AB]). Im übrigen haben sich die christl. Autoren der Spätantike fast nur dann zur K. überhaupt geäußert, wenn sie die oben genannten Stellen des AT kommentierten. Warum sie die antikheidn. Aussagen zur K. so weitgehend ignorierten, kann nur gemutmaßt werden (s. u. Sp. 943). Immerhin wird der Apostel Paulus öfters mit schütterem Haar bzw. vollständiger Glatze dargestellt (Kötting aO. [o. Sp. 930] 202), u. Longinos, dem Apostel Nubiens, verhalf 569 eine Perücke zur Flucht aus Kpel (Joh. Eph. h. e. 3, 4, 8 [CSCO 106/Syr. 55, 140, 11f]; G. Honigmann, Évêques et évêchés monophysites = CSCO 127/Subs. 2 [Louvain 1951] 226).

II. In kommentierender Literatur. In den Kommentaren zu den oben genannten Prophetenstellen wird beim Haarverlust oft nicht unterschieden, ob er natürlich oder künstlich zustandekam (Joh. Chrys. in Jes. comm. 3, 9 [SC 304, 192]; Iulian. Aecl. in Amos tract. 2, 8, 10 [CCL 88, 315, 151]), u. daran vor allem Symbolisches (Zeichen für Trauer: Hieron. in Amos comm. 3, 8, 9f [CCL 76, 331, 177/9]; in Jes. comm. 5, 15, 2 [CCL 73, 176, 9/14]; in Jer. comm. 3, 61, 4 [CCL 74, 156]; in Hes. comm. 2, 7, 18b [CCL 75, 82f]; Reue für Verfehlungen: Orig. sel. in Hes. 7 [PG 13, 793AB]) u. gelegentlich geradezu Allegorisches hervorgehoben: Haare sind ein Zeichen verhüllender Unwissenheit, u. K. deckt den Zustand menschlicher Unzulänglichkeit schonungslos auf (Hieron. in Jes. comm. 2, 3, 17 [CCL 73, 55]; die ,Haare der Unwissenheit', die bei der Reue verschwinden müssen, auch Clem. Alex. paed. 1, 5, 1); Haare symbolisieren das Tote am Menschen, das durch die reumütige Schur verschwindet (Hieron. in Jes. comm. 7, 22, 12/4 [CCL 73, 303f]), u. diese Schur kann auch die Befreiung von Lehren (u. Lehrern) dieser Welt bedeuten (Basil. in Jes. comm. 295 [PG 30, 636BC]). Hinzu kommt eine Deutung dieser Stellen als Vorausweisung auf die Vernichtung des jüd. *Jerusalem durch Vespasian u. Titus (Hieron. in Amos comm. 3, 8, 9f [CCL 76, 331, 185/90]; in Mich. comm. 1, 1, 16 [CCL 76, 438, 532/48]; Iulian. Aecl. in Amos tract. 2, 8, 11f [CCL 88, 317f, 231/6]; Greg. M. in Hes. hom. 2, 6, 23 [CCL 142, 312, 588/94]). – Bei den spätantiken Kirchenschriftstellern der westl. Reichshälfte hat die K. aufgrund eines etymologischen ,Zufalls' der lat. Sprache schließlich noch eine besondere Ausdeutung erfahren: Eine Reihe von Psalmen (41. 43/8. 83f. 86f) erwähnt in der Überschrift die ,Söhne von Kore / Korah', u. ins Lat. übersetzt wurde dieser Name teils mit Calvaria oder Calvariae locus (Hieron. tract. in Ps. 80, 1; 83, 1; 84, 1; 86, 1 [CCL 78, 78, 78. 95, 11. 102, 7. 109, 7f]; Cassiod. expos. in Ps. 41, 1, 9f [CCL 97, 379]), teils aber auch mit calvitium / calvities / calvus (Hieron. nom. hebr.: CCL 72, 63, 7f. 80, 7. 115, 8. 151, 16; beide Deutungen nebeneinander Aug. en. in Ps. 43, 1 [CCL 38, 481]). War mithin ,Söhne von Kore' gleichbedeutend mit ,Söhne des Kalvarienbergs', so war die Vorausweisung auf das Leiden u. Sterben Christi klar, u. mit diesen ,Söhnen von Kore' waren dann auch schon die Christen mitgemeint (zB. Hieron. tract. in Ps. 80, 1 [CCL 78, 78]; in Ps. 41 ad neoph.: CCL 78, 542, 5/11; später auch Cassiod. expos. in Ps. 83, 1, 18/22 [CCL 98, 767]); aber auch bei der anderen (wohl genaueren, denn nur sie erscheint Hieron. nom. hebr. aO.) Übersetzung konnte man noch zum Ergebnis der ersten gelangen: Die Assonanz calvus - Calvariae lud dazu ein u. ließ sich dadurch stützen, daß man die o. Sp. 940 erwähnte einzige Bibelstelle, in der ein Kahlkopf, Elisa, verspottet wird, hinzunahm. Dies tut bereits Hieronymus (tract. in Ps. 80, 1 [CCL 78, 78, 79/82]), der in Elisas Verspottung die Verspottung des ans Kreuz geschlagenen Christus präfiguriert sieht u. in der Bestrafung der spottenden Knaben auch schon das Strafgericht, das für die Kreuzigung Jesu über die Juden kommen wird; die Zahl der 42 von den Bären Getöteten steht für die 42 Jahre, die zwischen Christi Auffahrt in den Himmel u. der Zerstörung *Jerusalems durch Vespasian u. Titus lagen (ebd. 84, 1 [CCL 78, 102f]; vgl. ep. 120, 8, 10 [CSEL 55, 492]). Noch öfter u. weiter ausgeführt taucht diese Deutung, in der der kahlköpfige Elisa zum Vor-Bild des in seinem Leiden entblößten Christus wird, bei Augustinus auf, der explizit Kore, also den ,Kahlen', mit Christus gleichsetzt (en. in Ps. 41, 2; 46, 2 [CCL 38, 460. 530]) u. nicht nur die historische Interpretation des Hieronymus übernimmt (ebd. 46, 2; 84, 2 [CCL 38, 529f; 39, 1162]), sondern auch eine allgemeiner gültige entwickelt, in der jeder vor unverständigem Spott gegenüber dem Christentum gewarnt wird (ebd.

44, 1; 46, 2; 83, 2 [CCL 38, 493f. 530; 39, 1147]). Die historische Interpretation des Hieronymus findet sich auch bei Caesarius v. Arles (serm. 40, 3; 127, 2 [CCL 103, 179. 525f]). Die Elisa-Episode in dieser Weise auszudeuten bot auch eine Argumentationsmöglichkeit gegen Manichäer, die in dieser Episode den Zorn des verspotteten Kahlkopfes, der 42 Kinder dem Untergang preisgibt, als völlig überzogene Grausamkeit anprangerten (ebd. 127, 1 [524]). Auf einer ähnlichen Linie liegt es, den kahlgeschorenen Samson als Präfiguration des leidenden Christus zu deuten (zB. Quodv. prom. 2, 46 [CCL 60, 115]; Caes. Arel. serm. 118, 6 [CCL 103, 495f]). – K. als Zeichen göttlicher Strafe u. ein Kahlkopf sogar als Präfiguration des leidenden Christus: unter solchen Vorzeichen wird verständlicher, warum weder die reichen skoptischen noch die medizinischen Traditionen der Griechen u. Römer zur K. im christl.-spätantiken Schrifttum nennenswerte Spuren hinterlassen haben; sie waren zu unernst u. zu innerweltlich.

G. A. Gerhard, Phoinix v. Kolophon (1909) 154f. – G. Herzog-Hauser, Art. φενάκη: PW 19, 2 (1938) 1957/61. – S. Reinach, Art. galerus: DarS 2, 2 (1896) 1452f. – J. Woodforde, The strange story of false hair (London 1971).

Heinz-Günther Nesselrath.

Kahn s. Arche: o. Bd. 1, 597/602; Holz: o. Bd. 16, 90. 101. 104. 107. 109. 114; Schiff.

Kain und Abel.

A. Jüdisch.
I. Altes Testament. a. Gen. 4, 1/16. 1. Erzählung 944. 2. Probleme 944. 3. Namen der Brüder 945. 4. Übersetzungen 945. b. Gen. 4, 17/24 946.
II. Auslegungsschwerpunkte. a. Frühjüdische Literatur 947. 1. Weisheitsschriften 947. 2. Erzählende Schriften. α. Jubiläenbuch 947. β. Vita Adae u. Evae u. Moses-Apokalypse 948. γ. Liber antiquitatum biblicarum 949. 3. Apokalypsen 950. b. Hellenistisches Judentum. 1. Philo 950. 2. Josephus 951. c. Rabbinische Literatur 952.

B. Christlich.
I. Neues Testament 953.
II. Auslegungsschwerpunkte 954. a. Apokryphen 955. b. Gnosis; Kainiten 955. c. Apostolische Väter u. Apologeten 955. d. Drittes Jh. 957. e. Viertes bis sechstes Jh. 1. Osten 958. 2. Westen 960. f. Gebetsliteratur 963.
III. Bildende Kunst 963. a. Sarkophagplastik 964. b. Relief 966. c. Textilkunst 967. d. Wandmalerei u. Mosaik 968. e. Buchmalerei 969. f. Abel ohne Kain 970.

A. Jüdisch. I. Altes Testament. a. Gen. 4, 1/16. 1. Erzählung. Gen. 4, 1/16 berichtet von den beiden ersten Söhnen des ersten Menschenpaares, K. u. Abel (A.). Nur ein Ereignis aus ihrem Leben wird herausgegriffen: Die beiden Brüder (der ältere K. ist Bauer, der jüngere A. Viehhirt) bringen Gott jeweils ein Opfer dar. Als K. erkennt, daß Gott sein Opfer im Gegensatz zu dem seines Bruders nicht annimmt, erschlägt er A. im Zorn. Zur Strafe verbannt Gott K. ‚vom Ackerboden', schützt ihn jedoch gleichzeitig vor Rächern durch ein Zeichen.

2. Probleme. Die Erzählung wird als Einschub in die Genealogie der Urgeschichte verstanden, die ursprünglich nur von K. berichtete (Westermann, Genesis 388; vgl. ebd. 401: die Grenzen zwischen Genealogie u. Erzählung sind nicht eindeutig zu ziehen; auch die unvermittelte u. ungenaue Überleitungsformel ‚nach einiger Zeit' [4, 3] könnte den Beginn der eingeschobenen Erzählung angeben). Selbst Gen. 4, 2/16 erfährt man kaum etwas über A. – Unterschiedliche Meinungen gibt es zur Gesamtdeutung der Erzählung: Ist sie stammesgeschichtlich zu verstehen, zB. als Reflex eines Konfliktes zwischen Nomaden u. Seßhaften, oder eher individuell als Erzählung, die grundsätzliche Wesensarten des Menschen u. des Zusammenlebens behandelt (daß die Menschen Brüder sind; den Mord an einem Menschen bzw. Bruder etc.; Westermann, Genesis 385/8)? So ist auch die Interpretation des ‚Kainszeichens' (Gen. 4, 15) umstritten. Zum T. wird es als Stammeszeichen gesehen, zT. als rein individuelles Zeichen, das dem Schutz K.s galt (Westermann, Genesis 386. 424/7). – Vor allem folgende Stellen im hebr. Text (TM) bereiten Verständnisschwierigkeiten u. gelten als verderbt oder eingeschoben: et-YHWH (‚mit Jahwe': Gen. 4, 1; Westermann, Genesis 396f; Alexandre 346f), der Opferbegriff (4, 3f; C. Westermann, K. u. A., die biblische Erzählung: ders., Erträge der Forschungen am AT 3 [1984] 42f; K. Hoheisel, Die Auslegung atl. Opferzeugnisse im NT u. in der frühen Kirche: FrühmittelalterlStud 18 [1984] 423), die

Warnung K.s durch Jahwe (4, 6f; Westermann, Genesis 406/10 u. a. zum speziellen hebr. Vokabelgebrauch, etwa bzgl. nasā, ‚erheben' [scil. das Gesicht]), die Formulierung ‚an der Tür ein Lagernder, die Sünde' (4, 7; K. Fruhstorfer, Der ersten Menschen erste Nachkommen [Linz 1932] 31/42; Westermann, Genesis 409), der unvermittelt wiedergegebene Totschlag (4, 8; Westermann, Genesis 411; hierzu finden sich schon früh, auch in den Übersetzungen, Erklärungen in Form von Hinzufügungen, s. u. Sp. 952), die spezielle Bedeutung der Pluralform dāmîm, ‚Blut' (4, 10; K. Koch, Der Spruch ‚Sein Blut komme auf sein Haupt' u. die israelit. Auffassung vom vergossenen Blut: VetTest 12 [1962] 396/416; J. A. Soggin, Das Buch Genesis [1997] 101f; Westermann, Genesis 415).

3. Namen der Brüder. Qayīn, ‚K.' wird volksetymologisch von qānā, ‚erwerben', ‚schaffen', abgeleitet, die genaue Bedeutung an dieser Stelle ist jedoch problematisch (E. Lipiński, Art. qānāh: ThWbAT 7 [1983] 64: ‚zeugen'; s. aber W. H. Schmidt, Art. qnh: TheolHdWbAT 2 [1976] 652). Gen. 4, 1 liefert Eva die Deutung: ‚Ich habe einen Mann gewonnen mit YHWH', was wohl die Freude über die Geburt (speziell eines Jungen?) u. über die Fähigkeit, Kinder zu bekommen, wiedergibt. Westermann, Genesis 394 interpretiert daher Evas Satz als ‚Jubelruf oder Lobruf' (zur Formulierung ‚mit Jahwe' s. o. Sp. 944). Ebenfalls problematisch ist die Deutung von ‚K.' als ‚Schmied' (L. Köhler / W. Baumgartner / J. J. Stamm, Hebr. u. aram. Lex. zum AT³ 3 [1983] 1025). – A.s Name (hevel: ‚Hauch', ‚Nichtigkeit') ist weniger Eigenname als metaphorischer Ausdruck (K. Seybold, Art. hevel: ThWbAT 2 [1977] 334/43; Westermann, Genesis 398 bietet als Erklärung: ‚daß die Vergänglichkeit oder Nichtigkeit des Menschen auch eine Möglichkeit seines Menschseins im Miteinander ist'). Von jüdischen u. christlichen Exegeten werden beide Namen zT. anders interpretiert (s. u. Sp. 950f. 961f).

4. Übersetzungen. Die Varianten der verschiedenen Bibelübersetzungen zeugen von Versuchen, die schwer verständlichen Verse zu erklären u. ‚Nullstellen in der psychologischen Begründung' (H.-J. Klauck, Der 1. Joh.-Brief = EvKathKomm 23, 1 [1991] 204) zu füllen. Gen. 4, 3f LXX unterscheidet zwischen dem Opfer K.s (θυσία) u. dem des A. (δῶρον), obwohl TM nur einen Begriff (minḥā) verwendet. In den lat. Übersetzungen wird wieder jeweils derselbe Begriff benutzt (Vet. Lat.: sacrificium, Vulg.: munera); Peschitta u. Targumim übersetzen einheitlich ‚Gabe' (Glenthøj 52). – TM erklärt weder, warum Gott K.s Opfer nicht annahm, noch sagt er, woran K. die Ablehnung erkannte. Das ‚Anblicken' (šā'ā), der übliche Ausdruck (Westermann, Genesis 403), mit dem TM das Annehmen des Opfers bezeichnet, übersetzt Theodotion mit ἐπύρισεν u. Vulg. mit inflammavit (J. W. Wevers, Genesis = Septuaginta 1 [1974] 96 zu v. 4f; vgl. Hieron. quaest. Hebr. in Gen. 4, 4f [CCL 72, 6f]). Diese Deutung, die sich nach Didym. Caec. in Gen. 4, 3/5 (SC 233, 284) auch im frühjüd. ‚Buch der Testamente' fand, hat die christl. Exegese vom 4. Jh. an u. die bildende Kunst stark beeinflußt (s. u. Sp. 959. 962. 969). – LXX u. Vet. Lat. sagen Gen. 4, 6, K. sei nach Gottes Ablehnung seines Opfers traurig gewesen (περίλυπος bzw. tristis), während Peschitta, Targumim, Aquila, Symmachus (Glenthøj 53) u. Vulg. (4, 5) ihn wie TM als ‚zornig' beschreiben. – Die Frage Gottes Gen. 4, 7 wird von LXX (par. Vet. Lat.) u. Vulg. völlig verschieden übersetzt, wobei vor allem letztere deutlich von TM abweicht (Alexandre 352/4). LXX heißt es, es sei Sünde, zwar die richtige Opfergabe zu bringen, aber falsch zu teilen: οὐκ, ἐὰν ὀρθῶς προσενέγκῃς, ὀρθῶς δὲ μὴ διέλῃς, ἥμαρτες; u. Vet. Lat.: Nonne, si recte quidem offeras, non recte autem dividas, peccasti? (vgl. Aug. civ. D. 15, 7, 1). Hingegen übersetzt Vulg.: Nonne, si bene egeris, recipies, sin autem male, statim in foribus peccatum aderit? (vgl. Hieron. quaest. hebr. in Gen. 4, 6f [aO. 7]). Auch hier wird der Versuch deutlich, Antworten auf die Frage zu finden, warum Gott K.s Opfer nicht annahm (Westermann, Genesis 385. 406). Diese Andeutungen in den Übersetzungen sind von den Exegeten vielfach aufgegriffen worden, u. in ihren Auslegungen läßt sich gut die Benutzung der jeweiligen Übersetzung erkennen (s. u. Sp. 956. 961 u. ö.). – Im Gegensatz zu TM überliefern alle Übersetzungen u. der samaritanische Pentateuch die Gen. 4, 8 TM wohl ausgefallenen Worte K.s mit ‚Laß uns aufs Feld gehen' (Soggin aO. 101).

b. Gen. 4, 17/26. Innerhalb der Genealogie der Urgeschichte werden in diesem Abschnitt a) K.s Stammbaum bis zur Familie Lamechs u. seiner beiden Frauen (vv. 17/22;

*Bigamie) u. b) eine neue Linie von Nachkommen Adams ab *Seth, der an A.s Stelle tritt (v. 25f), vorgestellt u. zugleich, je nach Deutung, die Erfindungen oder Kunstfertigkeiten der Nachkommen K.s benannt, so Zeltleben, Musik u. Schmiedekunst. Dabei erscheint K. als Erbauer einer Stadt (vgl. u. Sp. 949. 953. 956. 962. 980), benannt nach K.s Sohn *Henoch (v. 4). In dem mit Gen. 4, 1. 17/22 fest verbundenen Lamech-Lied (v. 23f) erscheint der Kainite als ‚gewaltiger, stolzer Kämpe' (H. Gundel, Genesis[6] [1964] 51), der mit der Tötung seines Feindes (später mit K. gleichgesetzt; s. u. Sp. 948f. 957f. 963) die Gen. 4, 15 angedrohte siebenfache Vergeltung für K.s Ermordung um ein Vielfaches übertrifft. Die mehrdeutige LXX-Übersetzung von v. 24 (aktive oder passive Vergeltung; 77mal oder 70 x 7mal) hat unterschiedliche Übertragungen u. Deutungen veranlaßt (Alexandre 373 mit Belegen). – Westermann, Genesis 436/67; H. Sebass, Genesis 1 (1996) 165/76; H.-G. v. Mutius, Der Kainiterstammbaum Gen. 4, 17/24 in der jüd. u. christl. Exegese (1978); Delaney.

II. Auslegungsschwerpunkte. a. Frühjüdische Literatur. In verschiedenen frühjüd. Schriften ist die Erzählung von K. u. A. reichhaltiger ausgestaltet als im kanonisierten Text; auch wird versucht, Antworten auf die Gen. 4 offenbleibenden Fragen zu finden. Trotz konstant negativer Beurteilung K.s läßt sich anfangs noch keine so breitgefächerte Negativzeichnung K.s nachweisen, wie sie dann zB. bei Philo auftritt.

1. Weisheitsschriften. Sap. 10, 3 gibt eine knappe negative Charakterisierung K.s: ‚Da aber der Ungerechte von ihr (scil. der Weisheit) abfiel durch seinen Zorn, verdarb er wegen des wütigen Brudermordes'.

2. Erzählende Schriften. α. Jubiläenbuch. Im *Jubiläenbuch (2. Jh. vC.: K. Berger: o. Bd. 19, 33) klagt A.s Blut K. an u. führt zu dessen Verfluchung (Jub. 4, 4; ein heimlicher Totschlag, der Gott nicht verborgen ist u. sich in der blutgetränkten Erde manifestiert [Dtn. 27, 24], bzw. ein Totschlag in der Familie zieht die schlimmere Strafe der Verfluchung u. nicht die Todesstrafe nach sich: W. Speyer, Art. Fluch: o. Bd. 7, 1167f, speziell zu Gen. 4, 12 ebd. 1234; Zuurmond 112). Weitere Darlegungen zu K.s Charakter erscheinen nicht. Jub. 4, 1 u. 9 berichten von der Schwester der Brüder, die K. nach seiner Verfluchung geheiratet habe (**Blutschande). Ob die Beziehung zu der Schwester zu Eifersucht u. Streit zwischen den Brüdern führte, wird nicht ausgeführt (Glenthøj 147_{255}; zur rabbin. Auslegung s. u. Sp. 952f). Ebensowenig wird über einen möglichen Grund für Gottes Ablehnung des Opfers K.s nachgedacht. Jub. 4, 31f berichtet, daß K. durch die Steine seines einstürzenden Hauses getötet worden sei, u. gibt als Regel an, ein Mörder solle durch seine Mordwaffe zu Tode kommen (ius talionis). Nach dem parallelen ‚Buch der Testamente' hat den Einsturz der Mauer versehentlich Lamech verursacht (Didym. Caec. aO. 4, 23f [328]).

β. Vita Adae et Evae u. Moses-Apokalypse. Beispiele einer verzweigten haggadischen Tradition liegen in der Vita Adae et Evae bzw. der Moses-Apokalypse vor (1. Jh. nC.: O. Merk / M. Meiser: JüdSchrHRZ 2 [1998] 764/9; Beschreibung der Mss. L. S. A. Wells: R. H. Charles [Hrsg.], The Apocrypha and Pseudepigrapha of the OT 2 [Oxford 1913] 124/8; zum Verhältnis beider Schriften Merk / Meiser aO. 757f). In beiden spielen die Opfer der zwei Brüder u. ihre Folgen nur eine untergeordnete Rolle. Reflexionen über Gottes Ablehnung des einen, über die Erkennbarkeit der Ablehnung oder über Gründe für den Totschlag finden sich nicht. Nur eine generelle Verurteilung K.s klingt an. – Die Vita Adae handelt 19/23 von den Brüdern. Vor allem zwei Gesichtspunkte sind hier zum ersten Mal zu fassen: 1) Der neugeborene K. wird 21, 3 als ‚licht' bzw. ‚lichtvoll' (lat.: lucidus) bezeichnet (Merk / Meiser aO. 801; Rießler 673). Diese Wortwahl hat wegen der fast ausschließlich negativen Charakterisierung K.s bei den Exegeten (Ausnahmen: u. Sp. 955; Glenthøj 13) zu vielen Spekulationen Anlaß gegeben, zumal die Apc. Moys. die gegenteilige Bezeichnung überliefert (s. unten). Meist wird bezweifelt, daß die Stelle intakt wiedergegeben bzw. die Bezeichnung wirklich auf K. u. nicht auf A. zu beziehen sei (zB. Westermann, Genesis 405; C. Scholten: u. Sp. 977 weist auf diese Stelle als mögliche Vorstufe zur positiven Deutung K.s bei den *Kainiten hin). 2) Eva sieht Vit. Adae 22, 4 im Traum den frühen Tod A.s, verursacht durch K., voraus. Um dieses Unglück zu verhindern, trennt Adam die Brüder, indem er ihnen unterschiedliche Berufe gibt. Ebd. 48, 4. 6 wird betont, daß Adam u. A. gemeinsam im Paradies von Engeln Gottes bestattet wurden (daß auch der Sünder Adam im Pa-

radies bestattet werden darf, erklärt sich aus einer speziellen Erlaubnis Gottes; C. Böttrich, ,Die Vögel des Himmels haben ihn begraben'. Überlieferungen zu A.s Bestattung u. zur Ätiologie des Grabes [1995]). – In der sog. Moses-Apokalypse wird K. ἀδιάφωτος, ,der Lichtlose', genannt (1, 3; zur Lesart der verschiedenen Codices Merk / Meiser aO. 801 ad 1, 3 Anm. a), was die Übersetzer in Verbindung mit dem Sündenfall bringen, da durch ihn das Lichtvolle des Menschen, die ,Lichtnatur', zerstört sei (vgl. u. Sp. 960). Auch die Benennung A.s als ἀμύλαβες bereitet Schwierigkeiten, da das Wort im Griechischen sonst nicht nachzuweisen ist (Merk / Meiser aO. 802 ad 1, 3 Anm. c). S. T. Lachs, Some textual observations on the Apc. Moys. and the Vit. Adae: JournStudJud 13 (1982) 173 übersetzt es mit ,he who dons the (bzw. my) garment' u. setzt die Bezeichnung mit Licht in Zusammenhang, wodurch der Name ἀδιάφωτος ein sinnvolles Gegengewicht erhält. Apc. Moys. 3, 2 wird K. ,Sohn des Zorns' genannt, womit diese Schrift in der Negativzeichnung K.s deutlich weiter geht als die Vita Adae (vgl. Apc. Moys. 40, 4: ,K., sein Bruder, der Böse'). Ebd. 2, 2 ist wiederum vom Traum Evas bzgl. des frühen Todes A.s die Rede. Nach ebd. 40, 4/7 wollte K. nach dem Mord A. bestatten (eigentlich: verbergen), was ihm aber nicht gelang, da nach Gottes Willen der Leichnam immer wieder aus der Erde hervorkam. A.s Leichnam wird wie in Vit. Adae später zusammen mit Adam beerdigt (Apc. Moys. 40, 4). – D. A. Bertrand, La Vie grecque d'Adam et Ève (Paris 1987) 111/3. 142f.

γ. Liber antiquitatum biblicarum. Im psphilonischen Liber antiquitatum biblicarum (nach 70 nC. entstanden: Ch. Dietzfelbinger: JüdSchrHRZ 2 [1975] 91; vgl. aber Schürer, History² 3, 1, 328f) wird nur kurz auf K. u. A. eingegangen: Der Brudermord wird mit dem Satz abgehandelt: ,K. aber wohnte auf der Erde unter Zittern ..., nachdem er seinen Bruder A. getötet hatte' (ant. bibl. 2, 1 [SC 229, 64]; Übers. Dietzfelbinger 104). Nach 2, 3f (64) gründete K. sieben Städte u. wurde 730 Jahre alt. 16, 1f (144) führt K. in Verbindung mit der Rotte Korah an u. läßt eine Paradigmenreihe verderbter Menschen mit ihm beginnen (vgl. 4 Macc. 18, 9/19). In dem Psalm ant. bibl. 59, 4 (364) dankt David Gott, daß dieser über ihn, den die eigenen Brüder beneideten, wachte u. ihm deshalb nichts geschah, während es K. gelang, den begünstigten A. aus Neid zu erschlagen.

3. Apokalypsen. Im ersten Teil des äthiop. Henochbuchs (überwiegend 2. Jh. vC.; S. Uhlig: JüdSchrHRZ 5, 6 [1984] 494) hört Henoch, Sohn K.s, A.s Geist aus der Totenwelt gegen K. klagen u. die Vernichtung seiner Nachkommen verlangen (Hen. aeth. 22, 5/7). A.s Seele wird mit zu den gerechten gezählt. Hen. aeth. 85, 3/10 erzählt die Geschichte von K. u. A. in Parabel- bzw. Tierfabel-Form: Ein schwarzer Bulle (K.) verfolgt einen roten (A.) u. vertreibt ihn von der Erde. Eine Kuh gebiert dem schwarzen Bullen viele Jungtiere; eine andere sucht erfolglos den roten Bullen u. beklagt laut sein Schicksal. Das Rot symbolisiert hier wohl A.s Tod. – In der Abraham-Apokalypse (1. Jh. nC.; B. Philonenko-Sayar / M. Philonenko: JüdSchrHRZ 5, 5 [1982] 419) sieht Abraham Adam u. Eva ,u. mit ihnen den hinterlistigen Feind (nach Deutung der Übersetzer Satan) u. den durch den Feind gesetzlos gewordenen K. (u.) den getöteten A.' (Apc. Abr. 24, 4).

b. Hellenistisches Judentum. 1. Philo. Vor allem mit De sacrificiis Abelis et Caini ist eine ausführliche allegorische Exegese Philos der K.-u.-A.-Geschichte erhalten. Die beiden Brüder werden klar als unterschiedlich, K. als Sünder u. A. als Gerechter, charakterisiert (quaest. in Gen. 1, 59; Aptowitzer 22/6). Sie sind Ausdruck für zwei ,einander bekämpfende Anschauungen ...: Die eine schreibt dem (menschlichen) Geiste alles zu als dem Leiter der Vorgänge im Denken u. Empfinden, im Bewegen u. Innehalten; die andere hält sich an Gott. Die Ausprägung der ersten ist K., genannt ,Besitz', weil er alles zu besitzen meint, die der anderen A., ,denn er wird erklärt als 'der (alles) auf Gott Beziehende'' (sacr. Abel. et Cain. 2; Übers. H. Leisegang). An anderer Stelle wird der Name A. mit ,Trauer' erklärt (migr. Abr. 74; I. Opelt, Art. Etymologie: o. Bd. 6, 824). Beide etymologischen Deutungen werden von christlichen Exegeten aufgegriffen (s. u. Sp. 961f). – K. ist von Anfang an böse, in Taten u. Gesinnung schlecht (quod det. pot. insid. 78. 96). Nach migr. Abr. 74f ist er geradezu der Prototyp des Ungläubigen u. Rebellen gegen Gott. Philo sieht auch den Beruf K.s (agr. 21f: ,[Be-] Arbeiter des Bodens', nicht ,Bauer') als minderwertiger als den A.s an (sacr. Abel. et Cain. 51). – Die Wertung der Opfergaben läßt Philos Urteil über die

beiden Brüder ebenfalls deutlich erkennen: K. habe nicht die ersten Früchte des Ackers genommen (ebd. 52. 72) bzw. habe das Beste für sich behalten (quaest. in Gen. 1, 60), auch habe er nicht sofort geopfert, sondern erst ‚nach einiger Zeit' (ebd.; sacr. Abel et Cain. 52). Ebd. 88 führt die Allegorie weiter aus: A. gab ‚statt Unbelebtem Belebtes, statt Jüngerem u. Zweitem Älteres u. Erstes, statt Schwachem Starkes u. Fettes'. Mit dem Fett habe er Gott ‚von der Seele alles Fröhliche, Strotzende, Schützende u. Angenehme' gegeben (ebd. 136; Übers. Leisegang). Philo wertet auch die beiden Worte für Opfer Gen. 4, 3f LXX (s. o. Sp. 945) aus: Wer ein Opfer (θυσία) darbringe, behalte das Fleisch für sich, wer etwas als Gabe (ὡς δῶρον) anbiete, übereigne alles ungeteilt (quaest. in Gen. 1, 62). Damit gab Philo wohl Anstoß zu den späteren Differenzierungen (s. u. Sp. 959 u. ö.). Er vergleicht das Erstlingsopfer A.s mit der Seele, die gegenüber dem Körper das edlere Opfer darstelle (sacr. Abel. et Cain. 72). Nach quod det. pot. insid. 83 ist A.s Seele ‚Abdruck' u. ‚Ausprägung der göttlichen Kraft'. – Auf Grund von Gen. 4, 8 LXX (s. o. Sp. 946) nimmt Philo ein nicht überliefertes Streitgespräch über grundsätzliche Glaubensfragen vor dem Mord an (migr. Abr. 74f; quod det. pot. insid. 1, 32/7. 47f; Glenthøj 7). Philo zufolge verstand K. seine Trauer nach dem Opfern als Zeichen dafür, daß Gott seine Gabe nicht annahm (quaest. in Gen. 1, 63). Daß bei Philo nirgends von himmlischem oder göttlichem Feuer die Rede ist, das das Opfer A.s als Zeichen der Annahme verzehrt, deutet auch darauf hin, daß dieser Gedanke erst später durch die Übersetzung des Theodotion aufgekommen ist (s. o. Sp. 946). Gottes Langmut zeigt sich darin, daß er K. nicht sofort mit dem Tode bestraft (quaest. in Gen. 1, 76). – J. R. Royse, Cain's expulsion from the paradise. The text of Philo's congr. 171: JewQuartRev 79 (1988) 214/25.

2. Josephus. Wie Philo deutet *Josephus den Namen K. als ‚Besitz', u. leitet A. von ēvel, ‚Trauer', ab (ant. Iud. 1, 52 var. lect.). Nach ihm fand Gott mehr Gefallen am ‚Opfer der freigebigen Natur', Milch u. Erstgeburt der Herde A.s, als an dem, ‚was der habgierige Mensch mit seiner Kraft hervorgebracht', K.s Früchten des Feldes u. der Bäume (ant. Iud. 1, 53f; vgl. K. S. Frank, Art. Habsucht: o. Bd. 13, 237; dazu, daß A. nach ant. Iud. 1, 54 auch Milch opferte, Glenthøj 6. 90_{127}; Alexandre 350). – Ant. Iud. 1, 57f beschäftigt sich damit, daß Gott K. nicht mit dem Tod bestrafte, sondern ihn, mit einem Zeichen zum Schutz vor wilden Tieren versehen, vertrieb u. ihn sowie die sieben folgenden Generationen mit einem Fluch belegte. Der Langmut Jahwes seien eine Gnadenbitte u. ein Opfer K.s vorausgegangen (Zuurmond 113; Glenthøj 8). – Die schon von Philo (s. o. Sp. 950) vorgenommene Bewertung A.s als eines Gerechten findet sich ant. Iud. 1, 52. Das zeigt, daß diese Beurteilung A.s, die im Christentum den Grundstock für seine enge Verbindung mit Christus bildet, zuvor bereits im jüd. Gedankengut verwurzelt war.

c. Rabbinische Literatur. Aus sprachlichen Gründen (Gen. 4, 1f empfängt Eva ein- u. gebiert zweimal) wird häufig angenommen, daß Eva mit K. u. / oder A. eine Zwillingsschwester zur Welt brachte (Targ. PsJonat. Gen. 4, 2; Aptowitzer 1/8. 94/119_9; A. Marmorstein, Die Namen der Schwestern K.s u. A.s in der midraschischen u. in der apokryphen Lit.: ZAW 25 [1905] 141/4; S. Poznański, Zu den Namen der Frauen K.s u. A.s: ebd. 340/2). Die Targumim fügen Gen. 4, 7f vor dem Totschlag einen Streit zwischen den Brüdern ein (Targ. PsJonat. Gen. 4, 8 u. ebd. Neof. zSt.) u. versuchen so, das im TM so wenig erklärte Geschehen zu begreifen. A. wird als Typos des Gerechten, K. als der des Gottlosen gezeichnet (E. Grässer, An die Hebräer = EvKathKomm 17, 3 [1997] 111_{12}; Ch. Rose, Die Wolke der Zeugen [1994] 175f). Für Targ. PsJonat. Gen. 4, 1; 5, 3 ist K. von Geburt an schlecht, sein Vater der Engel Sammael (o. Bd. 5, 91), nicht Adam (M. Maher, Targ. PsJonat. Gen. = Aramaic Bible 1B [Edinburgh 1992] 31_2); doch kann er den bösen Trieb beherrschen (Targ. PsJonat. Gen. 4,7; Glenthøj 6). Targ. PsJonat. Gen. 3, 23; 8, 20 erklärt den Opferplatz der Söhne auf einem Berg als den Ort, an dem die Eltern nach der Vertreibung aus dem Paradies wohnten (Glenthøj 55. 232). Nach Targ. PsJonat. Gen. 4, 13. 24 bereute K. seinen Totschlag vollständig. Möglicherweise liegt hier eine neue Tendenz in der jüd. Interpretation vor, die auf die christl. Exegese Bezug nimmt: ‚Did the Jews become more sympathetic towards Cain influenced by the Christian typology, where A. symbolised the Church?' (Glenthøj 8_{49}; vgl. ebd. 32). Targ. PsJonat. Gen. 4, 3 nennt K.s (Frucht-) Gaben Erstlingsgaben, was allerdings wohl ironisch gemeint ist

(Glenthøj 6_{28}). – In den Midraschim bietet Gen. Rabbah 22 die ausführlichste Interpretation. Sie wiederholt zT. die schon genannten Schriften. Nach ebd. 22, 5 zu Gen. 4, 3 (dt. Wünsche, BR 1, 100) hat K. 50 Tage zu spät geopfert u. das Beste der Früchte für sich behalten (Glenthøj 87f). Gen. Rabbah 22, 7 zu Gen. 4, 8 (102f W.) nennt unterschiedliche Gründe für den Streit zwischen K. u. A. (Zwillingsschwester, Opferstätte, Besitz u. a.). Ebd. 22, 8 zu Gen. 4, 7 (102 W.) überliefert die Vorstellung von der Aufteilung der Welt unter die Brüder: den Boden für K., ‚alles Bewegliche' für A. (v. Erffa 356; Glenthøj 7). Gen. R. 22, 6 zu Gen. 4, 6 (101 W.) wird K. als neidisch u. voller Haß dargestellt, unfähig, das Schlechte zu kontrollieren. Ebd. wird berichtet, daß die Tiere A. begruben. Da K. seine Tat bereut, sei er von Gott geschützt worden; dagegen gelte seit Gen. 4, 15 für alle Mörder die Todesstrafe. Scharf kritisiert wird K.s Städtegründung nach seiner Verfluchung, zumal er die neue Stadt nach dem eigenen Sohn benannte (Gen. Rabbah 23, 1 [106 W.]; vgl. o. Sp. 947). Weitere Erklärungen bietet Ex. Rabbah 31, 17 (dt. Wünsche, BR 3, 1, 247), wiederum zur Teilung der Welt, u. der Tanchuma B, etwa, daß K. seine Tat bereute (1, 25 [dt. H. Bietenhard, Midrasch Tanḥuma B (1980) 29]) u. daß er zwar in dieser Welt zu einem unsteten Leben verurteilt, in der kommenden aber durch das Schwert sterben werde (ebd. 3, 7 [69f]; vgl. Ps. 37, 14f).

B. Christlich. I. Neues Testament. Die ntl. Aussagen, die auf die K.-A.-Geschichte Bezug nehmen, greifen den Tenor der jüd. Interpretation auf: K. gilt als von Grund auf schlecht (Hebr. 11, 4; 1 Joh. 3, 12; Jud. 11), A. als ein Gerechter (Mt. 23, 35; Hebr. 11, 4). – Das Mt.-Evangelium stellt im Rahmen von Droh- u. Gerichtsworten Jesu (23, 32/9) die Verfolgung christlicher Missionare durch jüdische Autoritäten in die Tradition der Ermordung von Propheten u. Gerechten durch eigene Landsleute u. Religionsgenossen u. nennt dabei v. 35 par. Lc. 11, 51 ausdrücklich den ersten der im AT berichteten Morde, den am ‚gerechten A.', u. den letzten an Sacharja (ben Jojada: 2 Chron. 24, 20/2). Unausgesprochen ist das Martyrium Jesu mit dieser Linie verknüpft, damit die typologische Verbindung von A. u. Christus vorbereitet (J. Gnilka, Das Matthäusev. 2 = HerderKomm 1, 2 [1988] 300/2; U. Luz, Das Ev. nach Mt. 3 = EvKathKomm 1, 3 [1997] 372/4). – Die Charakterisierung K.s 1 Joh. 3, 12 als ‚der aus dem Bösen (πονηρός, als Person verstanden) war u. seinen Bruder ermordete' geht vielleicht auf jüdische Erzählungen zurück, in denen K. als vom Satan gezeugt gilt (s. o. Sp. 952; vgl. u. Sp. 980). K.s Brudermord an A. wird als σφάζειν, ‚schlachten', beschrieben, ein drastisches Gegenbild zur v. 11 geforderten Bruderliebe (Klauck aO. [o. Sp. 945] 202/7 mit Lit.; *Liebe; eine Anspielung auf die Opferung *Isaaks erwägt v. Erffa 370). – Wenn Jud. 11 Häretikern vorhält, sie gingen den ‚Weg des K.', werden sie damit als *Gottesfeinde charakterisiert, die Gottes Gericht u. Strafe verfallen (H. Paulsen, Der Zweite Petrusbrief u. der Judasbrief = MeyersKomm 12, 1 [1992] 69f). – Im Hebräerbrief erscheint 11, 4 A. als der erste einer langen Reihe von Glaubenszeugen seit der Urzeit (11, 1/40). Er brachte ‚ein besseres Opfer als K. Gott dar, wodurch ihm bezeugt ward, gerecht zu sein, indem Gott für seine Opfergaben Zeugnis ablegte'. Gen. 4, 6f LXX scheint benutzt, bietet jedoch nicht die Grundlage für die vorgetragene Deutung (Grässer aO. [o. Sp. 952] 110f). Die Bewertung A.s als ‚Gerechter' ist in der jüd. Exegese spätestens seit dem 1. Jh. vC. belegt (s. o. Sp. 950. 952), doch wird sie hier neu begründet: Nicht Art, Qualität oder Zeitpunkt des Opfers gelten als ausschlaggebend für seine Annahme, sondern allein die Darbringung aufgrund von *Glauben (definiert Hebr. 11, 1). Weil A. Zeuge für den Glauben ist, bezeugt ihm Gott, ein ‚Gerechter' zu sein. An die ‚Stimme des Blutes' von Gen. 4, 10 LXX (vgl. o. Sp. 947. 950) knüpft die Aussage an, daß A. durch den Glauben über seinen Tod hinaus ‚noch redet' (Hebr. 11, 4). Damit wird die todüberwindende Kraft des Glaubens verdeutlicht u. A. als Typos Christi bewertet, dessen ‚Blut der Besprengung ... mächtiger ruft als das Blut A.s' (ebd. 12, 24; Grässer aO. 110/2; H. J. Weiß, Der Brief an die Hebräer = MeyersKomm 13^{15} [1991] 572/7).

II. Auslegungsschwerpunkte. Die im NT grundgelegte typologische Gegenüberstellung von A. u. Christus, die sich schnell zur typologischen Auslegung eines jeden Details von Gen. 4, 1/16 ausweitet, bildet den Ausgangspunkt für die Behandlung A.s unabhängig von direkter Auslegung des Gen.-Berichts; so wird A. zB. im Zusammenhang mit Gebeten (s. u. Sp. 963) zu einem der meist

zitierten atl. Vorbilder u. Typoi. Im folgenden werden die Quellen nach Autoren (chronologisch u. geographisch) gegliedert; die gebotene Kürze erlaubt nur eine exemplarische Auswahl. Je nach Zielsetzung einer Schrift wird in der christl. Auslegung entweder mehr die Vorabbildung durch A. oder die Steigerung durch Christus in den Vordergrund gestellt.

a. Apokryphen. In der ,Himmelfahrt des *Jesaja' (E. Dassmann: o. Bd. 17, 792f) sitzt der ,hl. A.' mit allen Gerechten, aber noch ohne Thron u. Krone, im Himmel u. wartet auf die Menschwerdung u. Auferstehung des ,Geliebten' (Asc. Jes. 9, 8). – Die christl. Einleitung der Apokalypse des Sedrach (S. Aqourides, Apocalypse of S.: J. H. Charlesworth [Hrsg.], The OT Pseudepigrapha 1 [New York 1983] 605f) nennt 1, 16/8 die Liebe im Herzen A.s, der Patriarchen, Moses u. Davids die größte Kraft der Welt.

b. Gnosis; Kainiten. Die Deutung K.s im Gnostizismus bewegt sich teils in neutestamentlichen Bahnen, teils widerspricht sie dem traditionellen Bild. Das Apokryphon des Johannes spiegelt zB. das von den späteren Theologen stark angegriffene positive Bild von K. wider (Glenthøj 13/5). Es führt zwölf Engel mit Namen an, von denen einer als K. identifiziert wird, ,den die Generationen Sonne nennen' (verschiedene Textformen: M. Waldstein / F. Wisse, The Apocryphon of Johannes [Köln 1995] 66f; Scopello 42 zur gnostischen Auslegung der Brüdergeschichte). Ebenso setzt das Ägypterev. K. mit der Sonne in Verbindung; Eva u. die Schlange hätten ihn vor dem Sündenfall gezeugt (Ev. Aegypt.: Epiph. haer. 78, 18f). – Auch den *Kainiten wird eine positive Beurteilung K.s zugeschrieben, entsprechend ihrem Namen, der allerdings eine nachträgliche Prägung, keine ,Selbstbezeichnung' ist (C. Scholten: u. Sp. 972). Epiph. haer. 38, 1, 2f. 2, 6. 3, 1 etwa heißt es, die Kainiten glaubten, K. stamme von einer höheren Macht ab als A. (Scopello 44f). Hippol. ref. 5, 16, 9 überliefert, die unblutige Opfergabe K.s sei ihrer Ansicht nach vom ,Herren dieser Welt' zu Unrecht verworfen worden. Zur Parallelisierung von *Judas u. K. bei den Kainiten (Epiph. haer. 4, 12; Scopello 46) vgl. den Kommentar von Scholten u. Sp. 974f.

c. Apostolische Väter u. Apologeten. 1 Clem. 4, 1/6 ist ein Beispiel für moralische Auslegung: Eifersucht u. Neid führen zum Brudermord. Aus solchen Warnungen wird die Frage deutlich, warum Gott K.s Opfer abgelehnt hat. Die Antwort, die Auswahl bzw. Teilung sei falsch gewesen, läßt als Textvorlage Gen. 4, 6 LXX erkennen (H. E. Lona, Der erste Clemensbrief = KommApVät [1998] 148f). – Auch für Theophil. Ant. ad Autol. 2, 28/30 gibt es keinen Zweifel an K.s schlechtem Charakter. Durch K. kam der Tod in die Welt. Der Satan habe sich seiner bemächtigt, was ihm beim gottesfürchtigen A. nicht gelingen konnte. Durch Gen. 4, 17 über K. als Städtebauer (s. o. Sp. 947) sieht Theophilus *Homer (Il. 20, 217) widerlegt (ad Autol. 2, 30; vgl. G. J. M. Bartelink: o. Bd. 16, 128f). – Iustin. dial. 19 ist ein früher Beleg für die Meinung, A. sei ein Beweis dafür, daß die jüd. Beschneidungsregel nicht allgemein verpflichte, da Gott die Gabe A.s, der unbeschnitten war, angenommen habe. Diese Interpretation taucht in der Folgezeit immer wieder auf (s. u. Sp. 957. 962). – Nach dem NT liefert Melito v. Sardes einen der ersten Belege für die typologische Verknüpfung A.s mit Christus. Pasch. 59 (32 Hall) wird das Leiden A.s u. Christi typologisch miteinander verglichen (προτυπωθέν, διὰ δὲ τύπον ὁραθέν: ebd. 58 [30]; O. Perler, Typologie der Leiden des Herrn in Melitons Peri Pascha: Kyriakon, Festschr. J. Quasten 1 [1970] 256/65). – Irenaeus führt an, daß K. trotz Gottes Mahnung unbelehrbar gewesen sei u. so seine Sünde noch vergrößert habe. Gott habe dies zugelassen, damit offensichtlich werde, wer der Leidende, in Irenaeus' Augen damit gleichzeitig der Gerechte, u. wer der Ungerechte sei. Da diese Charakterisierung A.s auf die Parallelisierung mit Christus abzielt, liegt auch hier indirekt eine typologische Auslegung der Geschichte vor, wie Irenaeus sie häufig vornimmt (haer. 3, 23, 4 [SC 211, 454/6]; zum ,Leiden des Gerechten' ebd. 4, 25, 2 [SC 100, 708]). Demonstr. 17 (TU 31, 1, 10f) betont er: Wie es A. erging, sei es später noch oft geschehen: Die Gerechten würden verfolgt. Haer. 5, 14, 1 (SC 153, 182/6) vergleicht Irenaeus A.s Blut mit allem Blut, das Menschen in der Verfolgung verloren haben, schließt also an Mt. 23, 35 par. an. Dieses in Christus zusammengefaßte Blut (*Apokatastasis) werde, wie das des A., von Gott zurückgefordert. Die christl. Religion mit der jüd. vergleichend führt er an, A.s Blut rufe nach Rache (vgl. o. Sp. 950), Christi Blut aber nach Buße u. Versöhnung. Haer. 4, 18,

3 (SC 100, 598/606) wird vor dem Hintergrund der Gegner Christi Pilatus mit K. verglichen. In der Frage, warum K.s Opfer nicht angenommen wurde, gelangt Irenaeus zu dem Schluß, es habe vor allem an der falschen (Opfer-) Gesinnung gelegen, da K. eifersüchtig u. boshaft gewesen sei.

d. Drittes Jh. Für Clemens v. Alex. hat Gott K. vergeben (strom. 2, 70, 3), eine Ansicht, die Parallelen in der jüd. Auslegung besitzt (Glenthøj 290; vgl. o. Sp. 952f). – Origenes' in der christl. Exegese einflußreicher Kommentar zu Gen. 1, 1/5, 1, der allein Gen. 4, 15. 24 zwei Bücher widmete (Hieron. ep. 36, 9 [CSEL 54, 275]), ist fast vollständig verloren. Vor allem Didym. Caec. in Gen. 4, 1/17 (SC 233, 274/320) dürfte seine Deutung von K. u. A. widerspiegeln. Origenes bezieht die Geschichte der Brüder auf Märtyrer u. läßt deren Reihe mit A. beginnen. K. nennt er einen ‚Menschenmörder u. Frevler' (mart. 50 [GCS Orig. 1, 46]) u. führt ihn als abschreckendes Beispiel für einen schlechten, von Zorn u. Neid besessenen Menschen an (in Gen. hom. 1, 17 [SC 7bis, 73]). In seinem u. A.s Schicksal sieht er ein Zeichen dafür, daß Gott an den Guten Gefallen hat u. die Schlechten bestraft (ebd. 15, 5 [366]). Daß K.s Opfer nicht anerkannt wurde, lag für Origenes an seiner falschen Auffassung des Opferns (vgl. in Ex. hom. 13, 4 [SC 321, 390/2]) u. seiner zögerlichen u. ängstlichen Haltung, die dem Bewußtsein eigener Schuld entspringt (in Lev. hom. 5, 3 [SC 286, 214]). Orig. in Rom. comm. 5, 1 (2, 372 Hammond Bammel) bemerkt, selbst A., der ‚Gerechte', habe gesündigt, indem er erst ‚nach einiger Zeit' (Gen. 4, 3) opferte. – Hippolytus berichtet vom versehentlichen Tod K.s: Lamech habe ihn für ein Tier gehalten u. getötet (frg. in Gen. 4, 23 [ed. M. Richard: Serta Turyniana, Festschr. A. Turyn (Chicago 1974) 396f]; Glenthøj 31). – Nach Tert. pat. 5, 15/7 ist K.s Brudermord seiner Ungeduld zuzuschreiben, die zu Zorn u. Mord geführt habe. An den Anfang aller Vergehen wird K.s Mord Tert. monog. 4, 3 gestellt; ihm folgt Lamechs *Bigamie (vgl. o. Sp. 946f). Tertullian wiederholt die bei Iustin angeführte Ansicht, der unbeschnittene u. ‚dennoch' von Gott akzeptierte A. sei ein Argument gegen das Judentum (adv. Iud. 2, 12). Ebd. 5, 50 differenziert er zwischen irdischen u. geistigen Opfergaben u. setzt sie gleichzeitig in Parallele mit der älteren bzw. jüngeren Religion: K., der ältere u. so für Tertullian der Vertreter des Judentums, sei mit seinen Gaben der Erde von Gott nicht angenommen worden, während der jüngere Sohn, dessen Blut vergossen wurde u. der damit Christus assoziieren läßt, Gottes Bevorzugung der jüngeren christl. Religion zeige. Die beiden letztgenannten Stellen lassen die antijüd. Zielrichtung erkennen, die der Exegese von Gen. 4, 1/16 oft anhaftet (H. Schreckenberg, Die christl. adv.-Iud.-Texte u. ihr literarisches u. historisches Umfeld[3] [1995] 62. 218). Auch zur Ermahnung des einzelnen wird die Geschichte herangezogen, wenn zB. die unzureichende innere Haltung K.s als Grund für die Ablehnung seiner Gaben genannt wird, wie es schon die jüd. Exegese tat (s. o. Sp. 951). – Cyprian erklärt zB. or. dom. 24 die unterschiedliche Reaktion Gottes auf die beiden Opfer mit der unterschiedlichen Gesinnung der Opfernden. Die Tatsache, daß A.s Opfer angenommen wurde, bedeute, daß dieser ein ‚reines Herz' (simplici corde) hatte. Cypr. pat. 10 führt A. die Reihe der Märtyrer an, wie es bereits Mt. 23, 35 par. vorgezeichnet ist (s. o. Sp. 953; vgl. Cypr. ep. 58, 5 [CSEL 3, 2, 660]). A. steht als Beispiel für Geduld, Demut u. auch Gerechtigkeit (A. iustus; zur Einordnung dieser Paradigmenreihe E. Dassmann, Sündenvergebung durch Taufe, Buße u. Martyrerfürbitte in den Zeugnissen frühchristlicher Frömmigkeit u. Kunst [1973] 194).

e. Viertes bis sechstes Jh. 1. Osten. Auch für Eusebius v. Caes. ist A.s Opfer eine Präfiguration des Opfers Christi. Mit Gen. 4, 3/5 verteidigt er gegen *Porphyrius die Priorität u. Gottgefälligkeit blutiger Opfer. Die atl. Opfer zur Vergebung der Sünden verweisen auf Christus, der mit seinem Blut die Welt erlöst (dem. ev. 1, 10 [GCS Eus. 6, 43/7]; Alexandre 342. 349). – Während K. als Prototyp des Falsch-Gläubigen angesehen wurde, führte man A. als Beispiel für Rechtgläubigkeit an: Athanasius sagt decr. Nicaen. 5, 1 (2, 1, 4 Opitz), A. habe für die wahre Lehre gelitten. Apol. Const. 7 (SC 56bis, 102) setzt er das bekannte ‚Feindbild' K. in einer aktuellen Auseinandersetzung ein. – Basilius d. Gr. erkennt in K.s Handeln sieben Sünden, denen sieben göttliche Strafen entsprechen, u. bestreitet, daß Lamech K. getötet habe (vgl. o. Sp. 947f). Er habe nach Gen. 4, 23 zwei andere Menschen getötet, u. daß ihm eine schlimmere Strafe als K. zuteil

wurde, liege daran, daß er ganz bewußt gegen Gottes Gebot gehandelt habe (ep. 260, 2/5 [3, 105/12 Courtonne]; anders Hippolyt: s. o. Sp. 957). Nach Basil. hom. 11, 3 (PG 31, 376AB) war K. der erste Schüler des Teufels, aber zu schwach, um den Kampf gegen Gott aufzunehmen, daher habe er seinen Bruder ermordet. C. Eunom. 2, 20 (SC 305, 84) benutzt Basilius Gen. 4, 1 LXX als Argument gegen die eunomianische Annahme, der Logos sei geschaffen; dabei schreibt er die Gen. 4, 1 von Eva gesprochenen Worte Adam zu (ebenso spir. 5, 12 [SC 17bis, 282]). – Joh. Chrysostomus behandelt K. u. A. ausführlich in Gen. hom. 18, 4/20, 5 (PG 55, 154/74). Er bezeichnet K. als bemitleidenswert, da Unrecht auf den zurückfalle, der es begangen habe, u. nutzt die Gelegenheit zu einer ausführlichen Ermahnung (laed. 5 [SC 103, 80]; vgl. ad Olymp. 11, 2b [SC 13bis, 312/4]). In seinen Reden gegen die Juden betont auch er die Gesinnung des Opfernden. K. ist der Widerspenstige, kaum Belehrbare, der erst nach schwerem Verbrechen u. dank Gottes Geduld zur Vernunft kommt u. bereut (adv. Iud. 1, 7; 8, 2f [PG 48, 853. 929f]). A. steht ebd. 8, 8 (939f) am Anfang einer Reihe von Märtyrern. Doch nicht der ihm erwachsene Schaden ist der Grund für die Strafe K.s, sondern dessen eigene Schlechtigkeit (laed. 4 [aO. 76/8]). – Cyrill. v. Alex. führt die bei Tertullian (o. Sp. 957f) schon erwähnte typologische Verknüpfung an: Die ‚irdischen Gaben‘ setzt er mit den ‚Gaben Israels‘ gleich u. stellt sie den ‚geistigen Opfern‘, d. h. den ‚Gaben der Kirche‘, gegenüber (glaph. Gen. 1 De Cain et Abel [PG 69, 32/49]; Glenthøj 35. 85). – Ephraem Syrus betont ebenfalls die Wichtigkeit der Opfergesinnung: Im Gegensatz zu A. habe K. nicht bereitwillig geopfert, u. deswegen seien seine Gaben nicht angenommen worden. Zwar habe Gott Feuer vom Himmel auf das Opfer geschickt, dieses sei davon aber nicht verzehrt worden (in Gen. comm. 3, 3 [CSCO 152/Syr. 72, 37]). Ephraem kannte also die Übersetzung Theodotions oder eine sie verwendende Quelle; vom verzehrenden Feuer u. der richtigen Opfergesinnung hatte schon Aphrahat geschrieben (demonstr. 4, 2 [PSyr 1, 1, 139]; S. P. Brock, Fire from heaven. From A.’s sacrifice to the eucharist: StudPatr 25 [Leuven 1993] 229/43). Nach Ephraem ist K. wegen Gottes Zurückweisung ‚zornig‘ geworden u. ‚traurig‘, weil er sich deswegen vor seiner Familie geschämt habe (in Gen. comm. 3, 3 [37]; vgl. o. Sp. 946). Die Möglichkeit zu Reue u. Sündenbekenntnis, die Gott ihm durch die Befragung bot, habe er zu spät ergriffen (in Gen. comm. 3, 6/8 [38f]). Ephraem kennt die jüd. Erzählung (s. o. Sp. 948), Lamech habe K. unabsichtlich getötet (in Gen. comm. 4, 3 [42]; Glenthøj 43; S. Hidal, Interpretatio Syriaca. Die Komm. des hl. Ephräm des Syrers zu Gen. u. Ex. [Lund 1974] 103/11; zu weiteren Übernahmen Ephraems aus jüdischen Quellen S. P. Brock, Jewish tradition in Syriac sources: JournJewStud 30 [1979] 225). Mit antimanichäischer Zielsetzung behandelt Ephraem K. u. A. in seinen Hymnen: K. u. A., vorgebildet durch Dunkelheit u. Licht der Schöpfung, gezeugt von Satan bzw. dem Licht der Welt (dem präexistenten Christus), sind die Prototypen der Kinder der Finsternis u. der Kinder des Lichts in der Menschheitsgeschichte. K., der erste historische Mörder, ist der Schüler des Meisters aller Mörder, Satan, u. damit Meister aller weiteren Mörder bis hin zu den jüd. Kreuzigern Christi. A. ist als erster Opferer u. erstes Opfer Typos des Erstgeborenen Gottes (Christus); sein Priesterdienst u. das Vergießen seines Blutes präfigurieren allen rechten Gottesdienst u. alles menschliche Blutvergießen. Seine rufende Stimme (vgl. o. Sp. 954) bietet Gewähr für die allgemeine Auferstehung u. das neue Leben (T. Kronholm, Motifs from Gen. 1–11 in the genuine hymns of Ephrem the Syrian [Lund 1978] 135/49 mit allen Belegen). – In der syr. Schatzhöhle 5 (CSCO 487/Syr. 208, 13; Glenthøj 42) findet sich u. a. eine jüd. Legende, die von Adam berichtet, der seinen Söhnen vor ihrer Heirat zu opfern befahl (nach Ulrich 46/9 auf frühchristlichen Sarkophagen dargestellt; s. u. Sp. 965). – Das angenommene Streitgespräch zwischen K. u. A. (vgl. o. Sp. 951f) war im 4./5. Jh. Gegenstand einer rhetorischen Schulübung in christlichem Umfeld (J.-L. Fournet, Une éthopée de Caïn dans le codex des Visions de la Fondation Bodmer: ZsPapEpigr 92 [1992] 253/66). – Die Aussagen der ostkirchlichen Exegese zu Gen. 4 sammelt Anfang 6. Jh. Procop. Gaz. in Gen. 4 (PG 87, 1, 233/61).

2. Westen. Hilarius v. Poitiers setzt wie die Liturgie (s. u. Sp. 963) das Opfer A.s in Beziehung zum Opfer der Kirche (tract. myst. 1, 6f [SC 19bis, 84/91]). Um seine antijüd. Sicht zu untermauern, verwendet auch er die

typologische Exegese. In einer komplizierten gedanklichen Wendung assoziiert er mit dem Ackerbau die Werke des Fleisches, weshalb die Früchte ein inadäquates Opfer seien, u. mit Erstlingen der Lämmer die Gott wohlgefällige Selbsthingabe. Christus als Erstgeborener u. ‚Opferlamm' werde vorabgebildet durch A., der mit einem Lamm das Vor-Bild der kirchlichen Eucharistie darbringe. Auch in der Gleichsetzung des älteren Bruders mit der älteren jüd. u. des jüngeren mit der jüngeren christl. Religion sieht Hilarius seine Wertungen bestätigt. K.s Namen übersetzt bzw. interpretiert er ebd. 1, 6 (88) als ‚Gelächter', ‚Spott' (risus), den A.s als ‚Weinen', ‚Wehklagen' (fletus). – Prudentius widmet die Vorrede seiner Hamartigenia der Deutung der beiden Brüder (2, 41/3 Lavarenne): Er sieht im ‚Teilen' (Gen. 4, 7 LXX / Vet. Lat.; o. Sp. 946) den Fehler K.s. Sein Brudermord aus Neid führt den Tod in die Welt ein, den schließlich Christi Blut besiege. K. verweist auf den Ketzer *Markion, der den Ewigen in zwei Götter aufteilt. Auch in Prudentius' Dittochaeum werden die Brüder wertend genannt (5/8 [4, 204 L.]; R. Pillinger, Die Tituli Historiarum [Wien 1980] 22/4; da diese Verse wohl ursprünglich keine echten Bildunterschriften waren, werden sie hier aufgeführt). – Ambrosius hat der Geschichte der Brüder wie Philo u. Cyrill v. Alex. eine eigene Abhandlung gewidmet (Cain et Ab. [CSEL 32, 1, 339/409]). Sie läßt erkennen, wie viel er von jüdischen Autoren, besonders aus Philos Abhandlung (s. o. Sp. 950f), übernommen hat (ausgewiesen im Apparat der CSEL-Ausgabe). Von ihm ist der Vorwurf übernommen, K. habe 1) zu spät u. 2) nicht das Beste geopfert (s. o. Sp. 951; Cain et Ab. 1, 40/2 [372/4]). Ebd. 2, 18 (394) u. incarn. 1, 3f (CSEL 79, 225f) betont Ambrosius am Beispiel der Brüder die Wichtigkeit der richtigen Opfergesinnung, die sich auch in der Auswahl der Gaben zeige: So habe A. gewußt, daß Gott die Gaben der Erde nicht erfreuten. Aussagen mit antijüd. Zielsetzung finden sich zB. Cain et Ab. 1, 5; 2, 27 (341. 401f). Wichtig an in Ps. 39, 12 (CSEL 64^2, 219) ist vor allem die Bezeichnung des Opfers A.s als hostia, was auf die typologische Verknüpfung mit Christi Opfertod bzw. der Eucharistie anspielt. – Bei Augustinus findet sich eine reiche Auslegung der K.-u.-A.-Geschichte. Viele Gedanken entsprechen denen seiner Vorgänger. So deutet zB. auch er A. typologisch auf Christus u. die Kirche (en. in Ps. 128, 2 [CCL 40, 1882]; civ. D. 18, 51, 2; pecc. mer. 1, 15, 19 [CSEL 60, 18f]; serm. 19 [CCL 41, 252/8]; Zusammenstellung zB. v. Erffa 348), u. greift mit antimanichäischer Zielsetzung die Erklärung auf, Gott wollte mit seiner Warnung an K. Gen. 4, 7 erreichen, daß dieser sein Vergehen selbst erkennt u. er ihm so vergeben kann (civ. D. 15, 7; c. Faust. 12, 9 [CSEL 25, 1, 337]), ebenso die Zusammenstellung K.s mit Juden u. Häretikern (ebd. 12, 13 [342f]; civ. D. 15, 7, 2). Zwei Gedanken bei ihm sind offenbar neu: 1) Während das Opfer der Brüder in der frühchristl. Literatur sonst praktisch immer erwähnt wird, um die Schlechtigkeit K.s u. die Unschuld A.s herauszustreichen oder um A. mit Christus zu vergleichen, führt Augustinus die Geschichte auch an, um auf das Alter der Gottesverehrung durch Opfer hinzuweisen (civ. D. 10, 4; s. u. Sp. 966). 2) Civ. D. 15, 5 zieht er eine Parallele zwischen K. u. Romulus, einem anderen Städtegründer u. Brudermörder. Sein Mord an Remus zeigt die innere Zerrissenheit der civitas terrena, der K.s an A. erwächst aus dem Streit zwischen civitas Dei (*Gottesstaat) u. civitas hominum (Ulrich 194; N. Strosetzki, K. u. Romulus als Stadtgründer: ForschFortschr 29 [1955] 184/8 mit weiteren Belegen für die Verknüpfung von K.s Brudermord u. Städtegründungen u. dem Versuch, die Tötung A.s als Bauopfer zu interpretieren; Alexandre 342). – Hieronymus, der Gen. Vulg. verantwortet, äußerte sich zu Übersetzungsproblemen der K.-u.-A.-Perikope (quaest. hebr. in Gen. 4, 1/26 [CCL 72, 6/8]; vgl. o. Sp. 946) u. korrespondierte mit Damasus v. Rom über die Auslegung von Gen. 4, 15 (ep. 36, 2/9 [CSEL 54, 269/75]). A., unbeschnitten, doch gerecht (ep. 22, 39, 4; 73, 2 [54, 206; 55, 15]), gehört nach Hieronymus zu den Arbeitern der ersten Stunde im Weinberg des Herrn (ep. 21, 40, 4 [54, 206]). Der Brudermörder K. (Namensdeutung: κτῆσις, adquisitio sive possesio: quaest. hebr. in Gen. 4, 1 [6]; vgl. o. Sp. 950), erfährt hingegen Gottes Ablehnung seines Opfers durch das Feuer vom Himmel (quaest. hebr. in Gen. 4, 4f [6]; vgl. o. Sp. 946), erkennt aufgrund des Naturgesetzes seine Schuld (ep. 121, 8 [CSEL 56, 33]) u. flieht vor dem *Angesicht Gottes wie später *Jonas nach Tarschisch (comm. in Jon. 1, 3a [SC 323, 174]). Das K.mal schützt ihn vor Tötung durch fremde Hand

wie *Judas dessen Kuß Christi (in Mt. comm. 4, 26, 49 [CCL 77, 257]). Gleich anderen kennt Hieronymus die jüd. Erzählung von der versehentlichen Tötung K.s durch den Bigamisten Lamech (ep. 36, 4; 79, 10 [CSEL 54, 272; 55, 99]; vgl. o. Sp. 948. 957). – Gregor d. Gr. hat A. ebenfalls häufig als Vorbild, Rettungsexempel oder Typos Christi herangezogen. Moral. 29, 15 (CCL 143B, 1443) greift er den Gedanken auf, daß A. die Passion Christi präfiguriere, wenn er sagt, daß K. für den *Antichrist steht (Ulrich 162). Das frühmittelalterl. Gebet ‚Oret pro me sanctus A., qui primus coronatus est martyrio' wird ihm zu Unrecht zugeschrieben (Libellus precum: PL 101, 1400D [A.-G. Martimort, La documentation liturgique de E. Martène (Città del Vat. 1978) nr. 1131]; unrichtig v. Erffa 369).

f. Gebetsliteratur. Die Verbindung des Opfers A.s mit dem der Christen läßt sich spätestens seit dem 4. Jh. im röm. *Canon missae nachweisen, wo der munera darbringende A. eine Paradigmenreihe mit Abraham u. Melchisedek anführt (L. Eizenhöfer [Hrsg.], Canon Missae Romanae [Romae 1954] 36). Im Osten nennt etwa gleichzeitig das Hochgebet der Apostol. Konstitutionen den ‚hl. A.' u. den Brudermörder K. im Dank für die Heilsgeschichte (8, 12, 21 [SC 336, 188]), die Markus-Anaphora den ‚gerechten A.' in der Bitte für die Opfernden (G. J. Cuming, The Liturgy of St Marc [Roma 1990] 31). Das Bischofsweihegebet der Apostol. Konstitutionen führt A. als ersten der von Gott eingesetzten Priester an (8, 5, 3 [146]). – Diese weite Verbreitung verdeutlicht die Bedeutung, die A. auch losgelöst vom Gen.-Bericht im Christentum erlangte.

III. Bildende Kunst. Sieben Episoden aus Gen. 4, 1/16 lassen sich bis jetzt in der frühchristl. Kunst nachweisen: Zeugung u. Geburt der Brüder; die Brüder als Bauer bzw. Schafhirt; Befragung K.s vor dem Mord; das Erstlingsopfer; der Brudermord u. die Befragung K.s nach dem Mord bzw. seine Verfluchung. Die ältesten Darstellungen stammen von Sarkophagen des frühen 4. Jh., gehören also der Sepulkralkunst an u. zeigen das Erstlingsopfer. Diese Szene ist mit Abstand am häufigsten dargestellt; von den übrigen sechs existieren jeweils nur ein oder zwei Belege. Anhand dieser Denkmäler u. neuerer Untersuchungen zu mittelalterlichen Gen.-Zyklen, die sich zumindest zT. auf spätantike Vorgänger zurückführen lassen, ist jedoch nachzuweisen, daß es bereits im 4. Jh. mindestens einen Gen.-Zyklus, also eine ausführliche Wiedergabe der Geschichte der beiden Brüder, gab (U. Koenen, Das ‚Konstantinskreuz' im Lateran [1995] 277. 294; L. Kötzsche-Breitenbruch, Die neue Katakombe an der Via Latina in Rom[2] = JbAC ErgBd. 4 [1979]).

a. Sarkophagplastik. Von insgesamt 33 bekannten, zT. nicht mehr erhaltenen Denkmälern mit K.-u.-A.-Szenen gehören 24 der Sarkophagplastik an. Zu den bisherigen Aufstellungen (Ulrich 12/50; D. Korol, Die frühchristl. Wandmalereien aus den Grabbauten in Cimitile / Nola = JbAC ErgBd. 13 [1987] 55_{116}; Schrenk 47f) kommen ein Frg. in dänischem Privatbesitz (J. Fleischer u. a. [Hrsg.], Byzantium. Late antique and Byzantine art in Scandinavian collections [Copenhague 1996] 52 nr. 14) u. ein weiteres im Museum von Burgos (G. Ripoll Lopez, Sarcófagos de la antiguëdad tardia hispanica: AntTard 1 [1993] 156 Abb. 2). Die Mehrheit der Zeugnisse stammen aus dem 4. Jh. Im Vergleich mit anderen Opferdarstellungen wird das Erstlingsopfer in ungewöhnlicher Weise wiedergegeben: Die beiden Brüder stehen hinter- bzw. nebeneinander vor Gott, der als sitzender bärtiger Mann gezeigt ist, u. geben diesem ihre Gaben direkt in die Hand (Ausnahmen: Sarkophag in Burgos; Sarkophag in der Kathedrale von Fermo: Ulrich 12/6 Abb. 27). Identifizierbar sind die Szenen mit Hilfe der genau erkennbaren Gaben der Brüder: ein Lamm bei A., ein Ährenbündel, ein Brot oder Früchtekorb bei K. (eines der frühesten Exemplare: rechte Hälfte eines Sarkophagdeckels, Arles, Musée chrétien, aus Trinquetaille; Engemann Taf. 11). Ohne diese wären die Reliefs nicht als Opferszenen zu bestimmen. Verglichen mit paganen Opferdarstellungen fehlt der Altar, u. es befremdet, daß keinerlei Distanz zwischen Gottheit u. Opfernden besteht, wie sie auf griechischen u. römischen Darstellungen meist durch den Altar zwischen der Gottheit u. den opfernden Menschen angedeutet wird (zB. trajan. Censusrelief der sog. Domitius-Ahenobarbus-Ara, Paris, Musée du Louvre MA 975; F. Fless, Opferdiener u. Kultmusiker auf stadtrömischen historischen Reliefs [1995] 103 nr. 2 Taf. 12, 2; sog. Opfer an Mars auf der Decennalien-Basis: A. Effenberger, Frühchristl. Kunst u. Kultur [1986] 146 Abb. 47) oder dadurch, daß die Gottheit im Hintergrund oder

Rücken der Opfernden bzw. gar nicht dargestellt ist (Verg. Vat. fol. 33v: D. H. Wright, Der Vergilius Vaticanus [Graz 1993] 36). Auch bei Darstellungen anderer biblischer Opfer (Dankopfer des Noah, Abrahamsopfer) ist meist ein Altar wiedergegeben u. nie eine direkte Gabenüberreichung gezeigt. Selten ist Gottvater anthropomorph dargestellt, sondern in der Regel als *Hand, die aus den Wolken kommt (auf vielen Sarkophagen zB. beim Abrahamsopfer [RepertChristlAntSark 1 nr. 677]), doch kommen anthropomorphe Gottesdarstellungen in der Spätantike durchaus vor u. stehen der genannten Deutung nicht im Wege (Engemann; Korol aO. gegen Ulrich 41/50, die in den Sarkophagbildern die Szene ‚Adam lehrt seine Söhne opfern', übernommen aus jüdischen Erzählungen [s. o. Sp. 960], sehen will). Am nächsten verwandt sind den Sarkophagreliefs christliche u. pagane Huldigungsszenen (Magierdarstellung auf dem Sarkophag aus Trinquetaille; Engemann Taf. 11), speziell die huldigende Variante von Jahreszeiten- u. Monatspersonifikationen (zB. Fußbodenmosaik in Theben: G. Åkerström-Hougen, The calendar and hunting mosaics of the Villa of the Falconer in Argos [Stockholm 1974] 121. 140 Abb. 77, 2, 5, u. Mosaik des Dominus Iulius aus Karthago: Splendeurs des mosaïques de Tunisie [oO. 1995] 215/25 Abb. 112; vgl. S. Schrenk, Das sog. Erstlingsopfer der spätantiken Sarkophage: G. Koch [Hrsg.], Akten des Symposiums ‚Frühchristliche Sarkophage' = Sarkophag-Studien 2 [im Druck]). Letztere waren vermutlich in den entscheidenden Elementen prägend für Sarkophagreliefs, denn mit ihnen lagen Bilder der Darreichung von Ähren, Früchten u. einem Lamm vor, u. über sie kann dann auch das Huldigungsschema, mit direkter Gabendarreichung u. Sitzfigur, in die Ikonographie des Erstlingsopfers gelangt sein. – Die Sarkophagreliefs des 4. Jh. zeigen noch eine zweite Eigenart: Auf sechs von ihnen ist K. besonders ins Blickfeld gerückt (Schrenk 49/51): Die beiden Brüder stehen entweder eindeutig hintereinander (nicht in perspektivischer Sicht nebeneinander), u. K. erscheint als erster vor der Gottvatergestalt (Säulensarkophag in Arles, St-Trophime, mit der entsprechenden Szene auf der linken Nebenseite; Ulrich 12 Abb. 31, hier 1. H. 4. Jh. datiert; aE. des 4. Jh.: D. Stutzinger, Die frühchristl. Sarkophagreliefs aus Rom [1982] 163). Oder es wird gezeigt, wie Gottvater die Gabe K.s empfängt oder bereits in den Händen hält, sie auf jeden Fall eindeutig annimmt. Während die bevorzugte Stellung K.s noch damit begründet werden könnte, daß er im Bibeltext als erster erwähnt wird u. der Ältere, Höherrangige war, weicht die Darstellung der Annahme seines Opfers kraß von dem in Gen. erzählten Hergang ab u. hat auch in der exegetischen Literatur keinen Rückhalt. Da die beiden Kompositionsvarianten (K. bzw. A. betont) unter den genau bestimmbaren Reliefs etwa gleich häufig auftreten, muß insgesamt geschlossen werden, daß hier die beiden Brüder neutral aufgefaßt werden. Die Sarkophagreliefs illustrieren lediglich Gen. 4, 3. 4a, ohne weitere Belehrungs- u. Deutungsabsichten bzgl. Schicksal u. Charakter der beiden Brüder u. ohne die ganze Opfergeschichte mit ihrem Ausgang in einem Bild zusammenzufassen, wie dies später die Regel wurde. Möglicherweise galt das Opfer als wichtig, da es das erste in der Bibel erwähnte Opfer ist (zu ähnlichen Gedanken bei Augustinus o. Sp. 962). Nach jetzigem Denkmälerbestand ist das Schema mit anthropomorpher Gottesdarstellung, also mit direkter Gabendarreichung, bis auf eine sichere Ausnahme (S. Costanza [s. u. Sp. 968]; evtl. gehörte auch das Fresko in der Katakombe an der via Latina [ebd.] dazu), auf die Sarkophage beschränkt. Ein bemalter Behang in der Abegg-Stiftung (s. u. Sp. 967) belegt aber, daß es bereits in der Mitte des 4. Jh. andere Kompositionsmöglichkeiten für das Erstlingsopfer gab (wahrscheinlich auch ohne Bewertung der Brüder), doch lief das Schema der Sarkophage noch bis ins frühe 5. Jh. weiter. – Spezielle Deutungen des Erstlingsopfers auf Sarkophagen, etwa die typologische Verknüpfung mit der Passion Christi oder mit der Eucharistie, sind den Darstellungen für sich genommen nicht zu entnehmen. Nur im Zusammenhang des ganzen Denkmals läßt sich typologische Auslegung auf den sog. Passionssarkophagen feststellen (RepertChristlAntSark 1 nr. 61. 215).

b. Relief. Außerhalb der Sarkophagplastik läßt sich in Relief bis jetzt nur ein Denkmal mit K.-u.-A.-Darstellungen nachweisen: J. Dresken-Weiland erkannte in zwei Frg. in St. Petersburg u. Istanbul die reliefierten Ränder derselben marmornen Tischplatte u. konnte damit neben dem Erstlingsopfer die älteste Darstellung des Brudermordes nach-

weisen (Reliefierte Tischplatten aus theodosianischer Zeit [Città del Vat. 1991] 114/9. 297/9 Taf. 38/40). Auf dem Petersburger Frg. blieben die Figur A.s mit dem Lamm u. am oberen linken Rand eine große Hand erhalten, die als Stimme Gottes zu interpretieren ist. Damit zeigt dieses Denkmal in der Szene des Erstlingsopfers nicht (mehr) die ungewöhnliche Nähe zwischen den Opfernden u. Gott, die auf den Sarkophagen wiedergegeben ist. Ob ehemals unter der Hand ein Altar dargestellt war, ist nicht mehr zu erkennen. K. ist auf dem weggebrochenen Teil des Randes, gegenüber A., zu vermuten, so daß hier höchstwahrscheinlich ein weiteres Beispiel für eine frühe symmetrische Darstellung des Erstlingsopfers ohne anthropomorphe Gottesgestalt vorliegt. Der Brudermord ist als vollzogen wiedergegeben. A. liegt ausgestreckt unter einem Baum am Boden (Frg. in Istanbul), während neben dem Baum K. mit noch erhobenem rechten Arm steht.

c. Textilkunst. Ein mit Eitempera bemalter Leinenstoff in der Abegg-Stiftung, Riggisberg (Inv. nr. 4185: L. Kötzsche, Der neuerworbene Wandbehang mit bemalten atl. Szenen in der Abegg-Stiftung [Bern]: Byzantine East, Latin West, Festschr. K. Weitzmann [Princeton 1995] 65/73; Datierung hier aE. des 4. Jh.) enthält auf ca. 450 cm Breite u. 165 cm Höhe in drei Querzonen Szenen aus Gen., Ex. u. Num. Die dritte Szene links oben zeigt das Erstlingsopfer: K. u. A. in symmetrischer Anordnung den großen Altar auf Stufen flankierend, mit nach vorn gestreckten Händen ihre Gaben offerierend, beide nimbiert. Ob Unterschiede in der Kleidung zwischen den Brüdern vorgenommen waren, läßt sich nicht mehr erkennen, u. für eine genaue Interpretation der Szene muß die Analyse der Darstellungen insgesamt abgewartet werden (dies., Der bemalte Wandbehang der Abegg-Stiftung [in Vorb.]). Daß beide Brüder nimbiert sind, läßt aber vermuten, daß es auch in dieser Schilderung vor allem allgemein um die Darstellung des (ersten) Opfers u. weniger um die Verbildlichung von speziellen Auffassungen der Perikope geht. Mit dieser verallgemeinernden u. im Vergleich mit NT u. patristischer Exegese eher befremdlichen neutralen Beurteilung K.s schlösse sich die Malerei an die Sarkophagreliefs an (vgl. die ,neutrale' Darstellung des Herodes mit Nimbus auf den Mosaiken des Apsisbogens in S. Maria Maggiore: H. Karp, Die Mosaiken von S. Maria Maggiore zu Rom [1966] Abb. 26; D. Korol: o. Bd. 14, 844).

d. Wandmalerei u. Mosaik. Im Cubiculum B der Katakombe an der via Latina in Rom (Mitte 4. Jh.) ist ebenfalls eine Wiedergabe des Erstlingsopfers erhalten. Sie zeigt (wie viele Sarkophage) die Brüder nebeneinander stehend, mit Lamm bzw. großem Ährenbündel im Arm (Kötzsche-Breitenbruch, Katakombe aO. [o. Sp. 964] 49/51 Taf. 3a; Farbabb.: A. Grabar, Frühes Christentum [1968] Abb. 37). A. steht vor seinem Bruder u. trägt eine lange Tunika mit Pallium, K. eine gegürtete Exomis u. hat einen Mantel über den linken Arm gelegt. Beide sind nicht ganz frontal wiedergegeben, sondern leicht nach links (vom Betrachter aus) gewendet. Das Ziel ihrer Ausrichtung blieb jedoch nicht erhalten; damit ist auch nicht zu bestimmen, ob sie sich einer anthropomorphen Gottesgestalt oder einem Altar zuwenden. Wegen der Voranstellung A.s u. seiner würdevolleren Kleidung ist eine Bewertung der Brüder mit Bevorzugung A.s anzunehmen. – In der Monumentalkunst lassen sich Darstellungen vom Opfer der Brüder bisher nur über barocke Kopien zweier nicht erhaltener Denkmäler entschlüsseln (A. ohne K. beim Opfer s. u. Sp. 970). Eine Aquarellkopie des Kuppelmosaiks in S. Costanza, Rom (H. Stern: DumbOPap 12 [1958] 172f Abb. 1; Ulrich 43 Abb. 42) zeigt, daß hier in einem Bildfeld das Erstlingsopfer dargestellt war. Gottvater oder Christus-Logos sitzt zwischen den beiden Brüdern, die sich ihm jeweils mit ihren Gaben nähern (daß der Kopist die Darstellung nicht völlig verstanden hat, gibt die Geige in K.s Händen zu erkennen; am Inhalt der Szene an sich ist jedoch nicht zu zweifeln). Die Komposition erinnert an die direkte Gabenüberreichung auf Sarkophagen (o. Sp. 964), die, wenn das Aquarell in diesem Punkt verläßlich ist, damit auch für die Monumentalkunst des 4. Jh. belegt wäre. – Für die Ausstattung des Obergadens von S. Paolo fuori le mura in Rom mit einem atl. Bilderzyklus, der unter Leo d. Gr. (440/61) angebracht wurde, belegen zwei Zeichnungen des 17. Jh. drei K.-u.-A.-Szenen (S. Waetzoldt, Die Kopien des 17. Jh. nach Mosaiken u. Wandmalereien in Rom [Wien 1964] 56f nr. 598f Abb. 336f; Koenen aO. [o. Sp. 964] 223). Das Opfer fand hier zu seiten eines Altares statt; nach der Kopie befand sich über die-

sem die Halbfigur Gottvaters, dichte Rauchwolken lagen zwischen ihr u. dem Altar. Hier ist zum ersten Mal in der Kunst ein Niederschlag der Übersetzung Theodotions zu fassen, der Gen. 4, 4f vom Verbrennen der Opfergabe A.s spricht (s. o. Sp. 946). Das Blatt mit dem Brudermord überliefert außerdem in seiner rechten Hälfte eine Darstellung der Verfluchung K.s, die hier ebenfalls zum ersten Mal faßbar ist.

e. Buchmalerei. Unter den fragmentarisch erhaltenen Bibel-Hss. mit Illustrationen zum AT sind nur in der sog. Cotton-Genesis Szenen aus Gen. 4, 1/16 erhalten (London, Brit. Libr. Otho B VI; H. Kessler / K. Weitzmann, The Cotton Genesis [Princeton 1986] 58f Abb. 67f; Ulrich 51/9). Fol. 14r zeigt die Zeugung u. Geburt K.s sowie die Geburt A.s, 14v das Opfern der beiden Brüder. Die Blätter sind fast völlig verkohlt, doch dank ihrer engen Verbindung mit den Mosaiken in S. Marco, Venedig, lassen sich die Szenen erschließen (B. Zimmermann, Art. Illustration: o. Bd. 17, 985f). Kötzsche-Breitenbruch, Katakombe aO. (o. Sp. 964) 33f. 50f vermutet, daß die Opferszene die beiden Brüder zu seiten des Altars zeigte. – Den ausführlichsten erhaltenen Zyklus zeigt der sog. Ashburnham-Pentateuch auf fol. 6r (Paris, B. n. F. nouv. acq. lat. 2334; O. v. Gebhardt, The miniatures of the Ashburnham Pentateuch [London 1883]; F. Rickert, Studien zum Ashburnham Pentateuch, Diss. Bonn [1986] 206f Abb. 194). Das Blatt ist mit elf Bildern in einer Reihenfolge, die nicht dem Bibeltext entspricht, dicht gefüllt. Den Szenen sind erläuternde Inschriften beigegeben (Beischriften: v. Gebhardt aO. 12; Ulrich 71/3; zur Anordnung der Szenen H. J. van Ginhoven, Le miniaturiste du Pentateuque de Tours ou Pentateuque d'Ashburnham et sa méthode de travail: CahArch 42 [1994] 65/73). In Illustrationsfolge sind zu sehen: Eva stillt K. bzw. A.; die beiden Brüder unmittelbar nach der Annahme von A.s Opfer; die Darreichung der Gaben; Befragung K.s nach dem Mord; A. als Hirt; K. als Bauer; der Brudermord. Wie bei den meisten Szenen dieser Hs. galt auch bei den K.-u.-A.-Bildern das Interesse der Maler u. Schreiber vor allem dem Hergang der jeweiligen Episode. Zu den wenigen Ausnahmen, denen zusätzlich eine spezielle Interpretation zu entnehmen ist, gehört die Szene des Erstlingsopfers (K. Weitzmann, Spätantike u. frühchristl. Buchmalerei [1977] 118f; Schrenk 97/107 Taf. 25). Hier besteht die Gabe A.s nicht nur aus einem Lamm, sondern zusätzlich aus einem (nur noch schwer erkennbaren) Krater oder Kelch. Damit ist nicht nur allgemein A. als Typos Christi verbildlicht, sondern sind konkret die eucharistischen Gaben als im Opfer A.s vorabgebildet wiedergegeben. – Bei einigen Szenen dieser Hs. (u. a. der Darstellungen der Brüder als Bauer bzw. Hirt fol. 6r) wurde Einfluß jüdischer Erzählungen vermutet (K. Schubert, Die Miniaturen des Ashburnham Pentateuch im Lichte der rabbin. Tradition: Kairos 18 [1976] 191/212; U. Schubert, Spätantikes Judentum u. frühchristl. Kunst [Wien 1974] 16/8). Dagegen äußerte Bedenken U. Koenen, Art. Joseph: o. Bd. 18, 742.

f. Abel ohne Kain. Auf zwei Denkmälern der Monumentalkunst ist A. bei seinem Opfer ohne K. dargestellt. Das südl. Lünettenmosaik im Presbyterium von S. Vitale in Ravenna (F. W. Deichmann, Ravenna 1 [1969] 226/56; ders., Bauten u. Mosaiken von Ravenna [1958] Abb. 314. 322/5; Datierung: Mitte 6. Jh.) u. das südl. Gewändemosaik in der Apsis von S. Apollinare in Classe (ebd. Abb. 407/9; ders., Ravenna aO. 1, 257/77, 7. Jh.) zeigen beide den jüngeren Bruder an einem Altar zusammen mit Melchisedek opfernd, in Classe auch mit Abraham u. Isaak. Die unhistorische Zusammenstellung dieser biblischen Gestalten, die eine spezielle Deutungsabsicht ersichtlich macht, ist seit langem erkannt (Schrenk 58/74). Weitere ikonographische Abweichungen von den sonst üblichen Darstellungen (christlicher Altar, Innenraum als Ort des Opfers) u. der Kontext der Bilder lassen die typologische Interpretation sicher erschließen. A. sowie seine Opfergabe sind als Typos Christi u. der eucharistischen Gaben gedeutet. Im Mosaik von S. Apollinare spielt die Zusammenstellung mit Melchisedek u. Abraham außerdem auf die Gebete an, in denen diese Gestalten als Paradigmen für die Annahme der kirchlichen ‚Opfergaben' genannt werden (s. o. Sp. 963).

Herrn M. Perkams von der Redaktion des RAC danke ich für seine besondere Hilfe.

M. Alexandre, Le commencement du livre Genèse 1/5. La version grecque de la Septante et sa réception = Christianisme antique 3 (Paris 1988). – V. Aptowitzer, K. u. A. In der Agada,

den Apokryphen, der hellenist., christl. u. muhammedan. Literatur = Veröff. der A. Kohut Memorial Found. 1 (Wien 1922). – W. BELTZ, Religionsgeschichtliche Anmerkungen zu Gen. 4: ZAW 86 (1974) 83/6. – C. BIRMAN / CH. MOPSIK / J. ZACKLAD, Caïn et A. (Paris 1980). – E. BÖKLEN, Adam u. Qain im Lichte der vergleichenden Mythenforschung (1907). – J. DANIÉLOU, Les saints ‚païens' de l'AT (Paris 1955) 39/55. – D. K. DELANEY, The sevenfold vengeance of Cain. Gen. 4 in early Jewish and Christian interpretation, Diss. Charlottesville, Va. (1996), blieb unzugänglich. – K. A. DEURLOO, K. en A. Onderzoek naar exegetische methode inzake een ‚kleine literaire eenheid' in de Tenakh = Carillon-Paperbackreeks 13 (Amsterdam 1967). – A. EHRMAN, What did Cain say to A.?: JewQuartRev NS 53 (1962/63) 164/7. – J. ENGEMANN, Zu den Dreifaltigkeitsdarstellungen der frühchristl. Kunst. Gab es im 4. Jh. anthropomorphe Trinitätsbilder?: JbAC 19 (1976) 157/72. – M. S. ENSLIN, Cain and Prometheus: JournBiblLit 86 (1967) 88/90. – H. M. v. ERFFA, Ikonologie der Genesis. Die christl. Bildthemen aus dem AT u. ihre Quellen 1 (1989). – J. B. GLENTHØJ, Cain and A. in Syriac and Greek writers (4th/6th cent.) = CSCO 567/Subs. 95 (Lovanii 1997). – J. HENNIG, A.'s place in the liturgy: TheolStud 7 (1946) 126/41. – R. KAMPLING, Das Blut Christi u. die Juden. Mt. 27, 25 bei den lat.-sprachigen christl. Autoren bis zu Gregor d. Gr. = NtlAbh NF 16 (1984). – É. LEVINE, The Syriac version of Gen. 4, 1/6: VetTest 26 (1976) 70/8. – D. J. MCCARTHY, The symbolism of blood and sacrifice: JournBiblLit 88 (1969) 166/76. – R. MELLINKOFF, Cain and the Jews: JournJewArt 6 (1979) 16/38; The mark of Cain (Berkeley 1981). – P.-H. MICHEL, L'iconographie de Caïn et A.: Cah. de Civil. Médiév. 1 (1958) 194/9. – G. v. RAD, Das erste Buch Mose. Gen.[11] = ATDeutsch 2/4 (1981) 74/80. – R. RENDTORFF, Studien zur Geschichte des Opfers im alten Israel = WissMonogrATNT 24 (1967). – H. ROUILLARD, Et si Caïn voulait que l'œil le regardât? Étude des transformations de Gen. 4, 14 à travers la LXX et Philon d'Alex.: Hellenica et Judaica, Festschr. V. Nikiprowetzky (Leuven 1986) 79/83. – S. SCHRENK, Typos u. Antitypos in der frühchristl. Kunst = JbAC ErgBd. 21 (1995). – M. SCOPELLO, Les interprétations gnostiques: D. Cerbelaud / G. Dahan (Hrsg.), Caïn et A. Genèse 4 = Suppl. aux Cahiers Évangile 105 (Paris 1998) 39/52 – H. SPAEMANN, K. u. A., ein biblischer Typos. Variationen u. Perspektiven: J. Illies (Hrsg.), Brudermord. Zum Mythos von K. u. A. (1975) 113/22. – A. ULRICH, K. u. A. in der Kunst. Untersuchungen zur Ikonograpie u. Auslegungsgeschichte (1981). – R. DE VAUX, Les sacrifices de l'AT = Cah. RevBibl 1 (Paris 1964). – C. WESTERMANN, Genesis = BiblKommAT 1, 1 (1974) 381/453. – R. ZUURMOND, Het oordeel over K. in de oud-joodse traditie: Amsterdamse Cahiers voor Exegese en Bijbelse Theologie 3 (1982) 107/17.

Sabine Schrenk.

Kainiten.

A. Nachrichten.
I. Quellen, Namensformen, Christlichkeit 972.
II. Abgrenzung zur Gaiana haeresis 973.
III. Lehre 973.
IV. Schriften 974.
V. Ethik 975.

B. Historische Einordnung.
I. Vorstufen 977.
II. Anknüpfungspunkte u. Parallelen. a. Heilsgeschichte 977. b. Deutungen Kains 979. c. Das System 980.

C. Zusammenfassung 981.

A. Nachrichten. I. Quellen, Namensformen, Christlichkeit. Als erster erwähnt *Irenäus (haer. 1, 31, 1f) in einem Nachtrag seines Referats über die ‚Gnostiker' (ebd. 1, 29, 1) Personen, die Cain a superiore principalitate dicunt, nachdem er unmittelbar zuvor (ebd. 1, 30, 1/14) als eine Untergruppe der ‚Gnostiker' die später Ophiten genannten Häretiker sowie ebd. 1, 30, 15 eine weitere Variante dieses Typs vorgestellt hat. ‚K.' ist also keine Selbstbezeichnung, sondern der aus dem Irenäusbericht nachträglich von den Vätern abgeleitete Name, die auch zunächst den Konnex zu den Ophiten aufrechterhalten. Clemens v. Alex. (strom. 7, 108, 1f) sagt, Καϊανισταί (Didym. Caec. in Jud. frg. [PG 39, 1813C]: Καϊανῖται) würden sie nach ihrer Grundlehre benannt, wie die Ophianer nach dem, was sie verehren. Hippolyt hält Καϊνοί (ref. 8, 20, 3f; so auch Theodrt. haer. 1, 15 [PG 83, 368A/C]), Ophiten u. Noachiten für nicht der Untersuchung wert. Für Origenes hat sich die Lehre (γνώμη) der ‚sog. Ophiten u. Καϊανοί' (c. Cels. 3, 13; so auch Epiph. haer. 38, 1, 1/3, 5; Joh. Damasc. haer. 38 [PTS 22, 30f]) von Jesus losgesagt. Im lat. Bereich heißen sie Cainaei (PsTert. haer. 2, 5f [CCL 2, 1404]), Caiani (Filastr. haer. 2 [CCL 9, 218], trotz der Kürze stark wertend; vgl. ebd. 34 [232]; Aug. haer. 18 [CCL 46, 298]; PsHieron. indic. de haer. 21 [PL 81, 640A]), Cainiani (Praedest. 18 [PL 53, 592D/3B]) oder Cainani (Isid. orig. 8, 5, 15). Zur Zusammenstellung mit den Ophiten gesellt sich ebenfalls aufgrund der Irenäusnachricht diejenige mit

*Karpokrates: Hieron. c. Lucif. 23; Marcell. Anc. eccl. 6f (G. Mercati: StudTest 5 [1901] 87/98; ClavisPG 2802). Das für alle späteren Berichte maßgebliche Irenäusreferat ergänzen PsTertullian u. Epiphanius (der seinerseits die Angaben PsTertullians nennt) um einige nicht unwahrscheinliche Nachrichten; Quelle für die beiden letzteren ist neben Irenäus wenigstens partiell vermutlich das verlorene Syntagma Hippolyts. Nicht ermitteln läßt sich, woher der sog. Praedestinatus seine historisch kaum glaubhafte Angabe gewonnen hat, 32 syr. Bischöfe hätten brieflich wegen der K. Verbindung aufgenommen u. sie auf einer antiochen. Synode des 2. Jh. unter Vorsitz des dortigen Bischofs Theodor verurteilt. Allein aus den Angaben der frühesten Berichterstatter zur Lehre der K. ist noch kein fester Zirkel mit religiösem Bekenntnis oder regelmäßigen Treffen zu belegen; dafür könnte aber die Existenz eines eigenen Schrifttums sprechen, wenn nicht die von Irenäus laut haer. 1, 31, 2 angestellte Sammlung von Texten erst ein solches Corpus geschaffen hat. Daß die K. sich als Christen verstehen, zeigt ihre Integration der Zeit des NT u. der Person Jesu in ihre heilsgeschichtliche Konzeption. Wahrscheinlich haben sie sich, so kann man aus Iren. aO. schließen, wie viele ihrer Zeitgenossen als Christen mit höherer Einsicht verstanden u. sich daher als ‚Gnostiker' bezeichnet. Genauere Datierungen ihres Auftretens als ‚Mitte 2. Jh.' sind nicht möglich.

II. Abgrenzung zur Gaiana haeresis. Tertullian nennt eine von ihm als Nachfolgerin der Nikolaiten abqualifizierte Gaiana (andere Hss.: Cainana bzw. Canina) haeresis (praescr. 33, 10; bapt. 1, 2; Harnack konjiziert Caina haeresis, vgl. Hieron. ep. 69, 1, 2; c. Vigil. 8 [PL 23^2, 362C]). Daß es sich um die K. handelt (Krüger 702), ist unwahrscheinlich. Denn die für sie charakteristische Verwerfung der Taufe ist für die K. nirgendwo anders bezeugt, u. ihre Wertschätzung Abrahams (Tert. bapt. 13) steht der Grundannahme der K. entgegen. Vermutlich handelt es sich bei der Gaiana haeresis um die Anhänger eines nicht identifizierbaren Gaius (oder Cainus); daß die montanistische Quintilla zu ihm Verbindung hat (Bareille 1307), beruht lediglich auf einem falschen Verständnis von Tert. bapt. 1, 3.

III. Lehre. Das Referat des Irenäus ist wie andere seiner Häretikerberichte grob nach den Gesichtspunkten Gotteslehre, Soteriologie u. Ethik gegliedert. Hauptmerkmal der K. ist eine die Wertvorstellungen der Bibel, besonders des AT, umstürzende Exegese: Der Gott des AT u. seine Gefolgsleute werden verworfen, die Gestalten hingegen, die sich gegen ihn aufgelehnt u. nicht seine Gunst besessen haben, gehören, wie zB. Esau, Kore (Gen. 36, 5; vgl. Num. 16f) oder die Sodomiten, zum Bereich einer höheren Macht u. sind Vorgänger der späteren K. Es ist vorstellbar, daß K. ebenfalls die Gestalt der Norea (die biblische Naamah; Gen. 4, 22) bzw. ein sie betreffendes Schrifttum (etwa Hypost. arch. [NHC II, 4]; Norea [ebd. IX, 2]) wegen der genealogischen Verbindung mit Kain für sich reklamiert haben. Stammvater dieser Reihe ist *Kain, der erste Sohn Adams. Alle diese Personen sind in ihrem Wesen gegen die Anfeindungen des AT-Gottes durch die höhere Macht geschützt worden u. haben nichts Schlimmes erlitten. Als Repräsentant der höheren Macht handelt die Sophia, die das Ihrige in Gefahrensituationen zu sich genommen, also in einen höheren Äon geführt hat. Als einziger (Theodrt. aO. fügt hinzu: unter den Aposteln) erkannte *Judas, der Nachfolger Kains, dieses Geheimnis der atl. Geschichte; daß er Jesus den Juden auslieferte, habe die Auflösung des Irdischen u. Himmlischen, also des Bereichs des Demiurgen, den die K. mit Hystera (Mutterschoß) bezeichnen, erst ermöglicht. PsTertullian u. Epiphanius ergänzen, daß die K. zwei Positionen einnehmen, weshalb der Verrat des Judas eine Heilstat war: Entweder befürchtete Judas, Jesus könne die Wahrheit verraten, oder er erkannte, daß die Mächte den Erlösertod Jesu u. damit das Heil der Menschen verhindern wollten (Brox 65/7). Sollte es sich bei dieser Alternative nicht um eine gelehrte Folgerung des Hippolyt im Syntagma handeln, ist dahinter eine christologische Diskussion um den Heilswert der Passion Jesu zu vermuten, wie sie in vielen Texten des 2. Jh. reflektiert wird (D. Voorgang, Die Passion Jesu u. Christi in der Gnosis [1991]). Filastr. haer. 34 trennt eine Sekte der Judasanhänger von den K. Eine häresiologische Schlußfolgerung ist auch die Aussage Aug. haer. 18, die K. lehnten die fleischliche Auferstehung ab.

IV. Schriften. Aufgrund von Iren. haer. 1, 31, 1 (et confinctionem adferunt huiusmodi [d. h. die von Judas erkannte kainitische

Sicht der atl. Heilsgeschichte] Iudae evangelium illud vocantes), Epiph. haer. 38, 1, 5 u. Theodrt. haer. 1, 15 nimmt die Forschung an, daß die K. ein apokryphes Judasevangelium ihr eigen nennen, in dem Judas u. seine höhere Erkenntnis zur Sprache kommen (B. Blatz: Hennecke / Schneem.[5] 1, 309f). Aber aus dem zitierten Irenäussatz (Epiphanius u. Theodoret sind, weil von Irenäus abhängig, nicht beweiskräftig) wird man die Existenz eines solchen Werks nicht folgern können. Er besagt lediglich, die K. würden die im Tun des Judas sich artikulierende Erkenntnis als ‚sein Evangelium' bezeichnen. Daß die K. das Judasevangelium an die Stelle der ntl. Evangelien setzen (so Bareille 1308), darf man daraus zumindest nicht schließen. Anders als Theodoret zählt Irenäus das Iudae evangelium in jedem Fall nicht zu den von den K. selbst verfaßten Schriften, die er gesammelt hat. In ihnen hat Irenäus, wie er angibt, die Aufforderung gefunden, die Werke der Hystera aufzulösen; anders könne man nicht gerettet werden, als wenn man durch alles hindurchgehe. Ferner zitiert er eine Formel, mit welcher die K. den Engel beschwören, der bei ihren (für Irenäus unmoralischen) Handlungen anwesend ist: o tu, Angele, abutor opere tuo; o tu, illa Potestas, perficio tuam operationem (haer. 1, 31, 2). Epiph. haer. 38, 2, 4f zitiert noch aus einem anderen Buch; darin wird auf den K. hilfreiche Engel verwiesen (ein Engel blendete Moses, andere verbargen Kore, Dathan u. Abiram). Für die Existenz solcher Schriften spricht vielleicht Orig. mund. (NHC II, 5) 106, 26/107, 17; dort wird auf Bücher mit Engelnamen (allerdings solche aus dem Bereich des Demiurgen) verwiesen (‚Buch des Salomon', ‚σχήματα der Heimarmene des Himmels'). Epiphanius gibt ferner an, andere K. hätten eine Paulus-Apokalypse (ἀναβατικὸν Παύλου) verfaßt, die auch von den ‚Gnostikern' benutzt werde; nähere Anhaltspunkte, ob sie mit einer der bekannten Paulus-Apokalypsen (Apc. Paul. [NHC V, 2]; Vis. Paul.) identifiziert werden darf, gibt es nicht.

V. Ethik. Irenäus versteht seine Notiz, die Menschen müßten die Werke der Hystera auflösen u. durch alles hindurchgehen, als Aufforderung der K. zu unmoralischem Verhalten u. zieht die Parallele zu *Karpokrates. Ob er korrekt referiert oder nur die Schlüsse seiner Lektüre anbietet u. dem Leser den Vergleich mit den vorher in Adv. haereses dargestellten Häresien aufdrängen will, läßt sich schwer entscheiden. Denkbar ist beides; für letzteres spricht, daß das ‚Hindurchgehen' zu einer Seelenwanderungs- u. -aufstiegsvorstellung wie bei *Karpokrates passen würde, sollte nicht auch dies bereits vox Irenaei sein. In Verbindung damit könnte man die von Irenäus zitierte Formel so verstehen, daß die Seelen der K. aktiv durch Werke im Sinne des Weltschöpfers u. seiner Engel ihre Schulden beim Aufstieg durch die Sphären unter Benutzung bestimmter Paßformeln abzahlen würden, eine Idee ähnlich der, daß die Seelen beim Aufstieg ihre Laster u. Affekte in der jeweiligen Planetensphäre ablegen (vgl. zB. Corp. Herm. 1, 25 [1, 15f Nock / Festug.]; A. F. Segal, Heavenly ascent: ANRW 2, 23, 2 [1980] 1333/94). Diese Deutung der Formel ist aber nicht die nächstliegende. Unabhängig davon, ob es berechtigt ist, bei den K. eine Seelenwanderungsidee anzunehmen, wird man sie eher mit einer Verhaltensweise in Verbindung bringen, wie sie in philosophischen Kreisen propagiert wird, daß man sich vor einer Handlung die Maxime seines Tuns zuspricht u. vorsagt (P. Hadot, Philosophie als Lebensform[2] [1991] 18/22). Hier wäre sie als eine ins Religiöse verschobene Vorstellung greifbar; die K. würden bei ihren Handlungen das Motto bzw. den Effekt einer Tat bewußt artikulieren, nämlich die Zerstörung (abutor; καταχρῶμαι) des Werks des demiurgischen Engels sowie den Vollzug des Werks der höheren Macht (oder bei Übersetzung von καταχρῶμαι mit ‚in vollem Maße ausüben' nur das letztere, da dann Angelus u. Potestas gleichsinnig wären). Sogar im Sinne magischer Beschwörung wäre die Formel vorstellbar. Es ist aber nicht auszuschließen, daß die K. praktische Konsequenzen welcher Art auch immer aus ihrer Feindschaft gegen das AT u. seine Gesetze gezogen haben (zum Wort ‚auflösen' [dissolvere; καταλύειν] als Begriff des Beherrschens der Schöpfung vgl. K. Beyschlag, Simon Magus u. die christl. Gnosis [1974] 207/10). Aus späterer Zeit sind amoralische Verhaltensweisen anderer Gruppierungen relativ zuverlässig bezeugt, will man nicht die Berichte über Zeitgenossen der K. (zB. *Antitakten) bemühen, die zumeist mit ähnlichen Vorbehalten wie die Aussagen über die K. belastet sind (S. Gero, With Walter Bauer on the Tigris: Ch. W. Hedrick / R. Hodgson [Hrsg.], Nag Hammadi,

Gnosticism, and Early Christianity [Peabody 1986] 287/307). Der Effekt, daß die K., wenn sie erst einmal als solche bezeichnet sind, im Urteil der Väter Libertinisten sein müssen, stellt sich bereits für Philo (post. Cain. 52; quod det. pot. insid. 33f) sowie Jud. 11 ein: Die Nachkommen Kains sind dem Laster ergebene gesetzlose Weltmenschen.

B. Historische Einordnung. I. Vorstufen. Eine vorchristl. Herkunft der K. ist auszuschließen. Die für sie charakteristische positive Wertung Kains bieten aber schon Texte an, die den K. zeitlich vorausgehen. Gleichwohl ist nicht beweisbar, daß die K. ihr Bild von Kain aus ihnen entwickelt haben oder sich auf sie beziehen. – In der Vita Adae et Evae (meist 1. Jh. vC. / 1. Jh. nC. datiert) gilt Kain als Lichtgestalt; ebd. 21 heißt es: ‚Und da gebar sie (scil. Eva) einen Sohn, der lichtvoll war. Und alsbald stand der Knabe auf, lief weg u. brachte einen Halm in seiner Hand u. gab ihn seiner Mutter' (vgl. L. Troje, ΑΔΑΜ u. ΖΩΗ = SbHeidelberg 1916 nr. 17, 78. 94_2). Auch Philo post. Cain. 33/8 stellt eine von ihm freilich für sophistisch gehaltene Berufung auf Kain vor. Am Ende seiner Auslegung von Gen. 4, 17, in der er die Frau Kains auf den gottlosen Verstand des Menschen deutet, heißt es: ‚Sollte jemand die Anklage der Gottlosigkeit gegen euch (scil. vermutlich die Gottlosen) erheben, dann verteidigt ihr euch getrost u. sagt, ihr seiet von dem Ratgeber u. ganz trefflichen Lehrer Kain unterwiesen worden, der empfahl, die nähere Ursache eher als die fernere zu ehren; auf ihn müsse man überhaupt u. ganz besonders deshalb hören, weil er durch weise Taten die Gültigkeit der Lehre bewies, dadurch daß er den Vertreter der gegensätzlichen Ansicht, den Abel, u. mit ihm zugleich auch dessen Ansicht aus dem Weg räumte' (vgl. Simon 361f). Ein solcher Text weist auf die Bedeutung der wahrscheinlich in Schuldiskussionen erprobten Vielfalt der Bibelauslegung für die Entwicklung der Ideen der K. hin.

II. Anknüpfungspunkte u. Parallelen. a. Heilsgeschichte. Gemessen an den unterschiedlichen Urteilen über Kain, Abel u. Seth u. den verschiedenen Einordnungen dieser Personen in heilsgeschichtliche Konzepte im 2. Jh. erscheint das Hauptmerkmal der K., die Erwählung Kains zum Stammvater der irdischen Heilsgeschichte der Gnostiker, die sich mit der Feindschaft zum atl. Schöpfergott u. seinen Anhängern verbindet, nur als radikalste Variante eines breiten Spektrums, Gen. 4f zu deuten. Anders als für die Sethianer / Ophiten, die den an Stelle Abels nachgeborenen Seth zu ihrem Vorgänger u. Heilsbringer erküren, ist für die K. der erstgeborene Sohn Adams selbst ihr Ahnherr. Nicht belegen läßt sich, daß sie Jesus oder Judas für eine Erscheinung Kains halten. Sieht man von der weiterverbreiteten Ab- u. Umwertung des AT im allgemeinen ab (Jonas 214/51; K.-W. Tröger [Hrsg.], AT - Frühjudentum - Gnosis [1980]; C. Gianotto / G. Filoramo, L'interpretazione gnostica dell'AT: Augustinianum 22 [1982] 53/74; K. Rudolph, Bibel u. Gnosis: Bibel in jüdischer u. christlicher Tradition, Festschr. J. Maier [1993] 137/56), in welche sich die Position der K. nahtlos einfügt, können die K. speziell bei Markion finden, daß Christus beim Abstieg in die Unterwelt alle Menschen erlöst, die sich in ihrem Leben nicht dem Judengott verschrieben haben: Kain, die Sodomiter u. die Ägypter, während die Gerechten des AT wie Abraham seinem Ruf nicht gefolgt sind, weil sie eine Versuchung ihres Gottes vermuteten, von dem sie zu Lebzeiten nur Versuchungen kennengelernt hatten (Iren. haer. 1, 27, 3; Epiph. haer. 42, 4, 3 nennt als Gerettete Kain, Kore, Dathan u. Abiram, Esau; vgl. auch Orig. c. Cels. 6, 53). Die Rettung ihrer atl. Heroen vor den Anschlägen des AT-Gottes durch die Sophia kommt für die K. so zustande, wie es im Bericht über die Ophiten Iren. haer. 1, 30, 9/12 u. im Prinzip in Schriften des modern so genannten sethianischen Gnostizismus gelöst wird: Dort retten die Engel der höheren Macht ihre Erwählten aus dem Feuer Sodoms oder der Sintflut, indem sie sie an einen Ruheort führen oder in Lichtwolken verbergen: vgl. Apc. Adae (NHC V, 5) 69, 19/72, 15; 75, 9/76, 7; Paraphr. Seem (ebd. VII, 1) 25, 15/35; 28, 34/29, 33; Apocr. Joh. (ebd. III, 1) 38, 1/10; Ev. Aegypt. (ebd. III, 2) 62, 13/24 par.; Hypost. arch. (ebd. II, 4) 92, 4/93, 13; Iren. haer. 1, 30, 10 u. Epiph. haer. 39, 3 ist die Rettung in der Arche ein Werk der Sophia; vgl. Scholten 151f. Bei den K. betreffen die Aktionen der Sophia nach Irenäus das Selbst (proprium) ihrer Gefolgsleute; so wurde es schon bei den Ophiten haer. 1, 30, 9 dargestellt: cum … Mater … proprium salvaret, hoc est humectationem luminis. Man kann daher schließen, daß die K. die Ge-

schichte ebenfalls als Drama des Falls und der Einholung des Lichtes verstanden haben; zumindest scheint Irenäus es durch seine Darstellung nahelegen zu wollen.

b. Deutungen Kains. Offensichtlich sehen die K. Kain uneingeschränkt positiv. Folgt man Epiph. haer. 38, 2, 6f in Verbindung mit PsTert. haer. 2, 5 (vgl. Epiph. haer. 38, 1, 2), akzeptieren sie auch den Mord an Abel als Ausdruck des Sieges höherer Mächte über niedere. Für die Wertschätzung Kains konnten die K. eine valentinianische Schriftdeutung, die Kain als Pneumatiker sieht, während Abel u. Seth für Hylisches u. Psychisches stehen (Iren. haer. 1, 7, 5), u. eine Exegese wie die der Peraten aufgreifen, die das Zeichen Kains sowie Kain selbst mit seinem unblutigen Opfer als Repräsentanten des pneumatischen Prinzips, der Schlange, verstehen (Hippol. ref. 5, 16, 9; es folgt eine ähnlich gelagerte Esau-Allegorese). Angesichts der unklaren Datierungen wird man jedoch vorsichtiger nur von Parallelphänomenen sprechen. Ob nach den beiden genannten Auslegungen Kain später durch widrige Mächte verführt wird, was zum Mord an Abel führt, ist nicht zu erkennen. Diese Variante vertreten jedenfalls die sog. Ophiten nach Iren. haer. 1, 30, 9: Kain wurde unter Leitung der Sophia gezeugt, später aber vom Demiurgen bzw. der Schlange verwirrt. Der Mord an Abel wird also anders als bei den K. verurteilt: Seth wird der Nachfolger Abels u. positiv bewertet. Ähnlich urteilen Expos. Valent. (NHC XI, 2) 38, 24/33, die Sethianer des Epiph. haer. 39, 2 u. Hypost. arch. (NHC II, 4) 91, 11/92, 5 (hier ist Norea als Schwester Abels die nachgeborene Heilsgestalt). Noch entfernter zur Sicht der K. steht eine weitere valentinianische Deutung (Exc. Theodt. 54. 56, 3; vgl. Ev. Philipp. [NHC II, 3] 61, 5/12): Kain wird von vorneherein als Repräsentant der φύσις ἄλογος oder des γένος χοϊκόν eingestuft; diese Position teilen Orig. mund. (NHC II, 5) 165, 28/166, 2; 170, 6/9 u. die Naassener bei Hippol. ref. 5, 6, 7 (M. Tardieu, Trois mythes gnostique [Paris 1974] 220/2). Für Apocr. Joh. (BG 8502) 62, 19/63, 1 par. (TU 60, 165/7) sind Kain u. Abel Typos von ungerecht u. gerecht, befinden sich aber beide im Bereich des Demiurgen. So sehen es auch die Archontiker nach Epiph. haer. 40, 6, 1/7, 3: Erst Seth wird durch das Eingreifen der oberen Mächte aus dem Bereich des Demiurgen gerettet. Apocr. Joh. (NHC II, 1) 10, 34f u. Ev. Aegypt. (NHC III, 2) 58, 15 (ergänzt) heißt ein Archon des Demiurgen ‚Kain'. Die Vorstellung, daß Kain aus dem Wort des Teufels durch die Schlange u. Eva gezeugt wird, findet man gelegentlich sowohl auf orthodoxer (Tert. carn. 17, 5) als auch häretischer (abgewiesen Vit. Pachom. S^{3c}, C 4 [CSCO 99f/Copt. 9f, 334a 5/b 17; Übers. L. Th. Lefort, Les vies coptes de s. Pachôme (Louvain 1943) 370f]) u. manichäischer Seite (an-Nadîm Fihrist: 91f Flügel). Für die jüd.-christl. Position sind Iren. haer. 4, 18, 3; Epiph. haer. 38, 4/8 u. Aug. civ. 15, 1. 17 (Kain u. Abel [bzw. Seth] als Stammväter der beiden civitates) zu nennen. – Daß ausgehend von Joh. 6, 70 u. 8, 44 Spekulationen über die Judasgestalt (im Valentinianismus durch Iren. haer. 1, 3, 3; 2, 20, 2. 4f bezeugt) dazu beigetragen haben, Judas als Nachfolger Kains u. Retter der Menschen zu preisen, ist vorstellbar.

c. Das System. Die K. scheinen ihre anhand der Schrift entwickelten Überlegungen in ein kosmologisches System umgesetzt bzw. auf dem Hintergrund eines solchen verstanden zu haben. Der Umfang der Hypostasenbildung ist nicht mehr erkennbar. Einzige Anhaltspunkte sind die Erwähnung der Sophia, das Wort ἄνωθεν αὐθεντία für die höhere Macht (oder für Sophia selbst) bei Theodrt. haer. 1, 15 (Iren. haer. 1, 31, 1: superior principalitas) u. die Bezeichnung des Demiurgen mit ὑστέρα (Mutterschoß). Für Grant 150f. 154 (vgl. ders., Gnosticism and early Christianity[2] [New York 1966] 60) haben die K. diesen Namen durch eine Exegese von Ex. 34, 6 gefunden: Dort sagt Jahwe, sein Name sei ʾēl raḥûm (barmherziger Gott). Ohne Hebräisch zu verstehen, hätten die K. den unvokalisierten Text als rēḥem (Mutterschoß) gelesen, Stellen wie Gen. 20, 18; 29, 31; 30, 22 oder Jes. 42, 14; 49, 15 hätten möglicherweise dazu den Anstoß gegeben. Zweifel an den fehlenden Hebräischkenntnissen äußert bereits R. McL. Wilson (Addenda et postscripta: Bianchi 695), obwohl er der Herleitung aus Ex. 34, 6 zustimmt. Aber es gibt eine andere Lösung, die ohne Vermutungen über die Hebräischkenntnisse der K. auskommt. Zahlreiche Nag-Hammadi-Texte (Hippol. ref. 5, 19, 11/21 u. 5, 20, 5 stehen ferner) bezeichnen mit OOTE bzw. μήτρα die geistige oder physische Schöpfungspotenz eines generativen Prinzips oder dieses selbst: den obersten Gott (Prec. Herm. [NHC VI, 7]

64, 25/7 [hermetisch]), die Allgottheit (Protenn. trim. [ebd. XIII, 1] 45, 5/8), die Seele (Exeg. an. [ebd. II, 6] 127, 22; 131, 16/27), wohl eine Chaosmacht (Paraphr. Seem [VII, 1] 4, 19/32; 15, 34/16, 23; 25, 4/35 u. ö.) u. einmal auch den Demiurgen (Testim. Ver. [IX, 3] 31, 5): *Johannes d. T. ist der Archon des Mutterschoßes (E. Lupieri, L'arconte dell'utero: AnnalStorEseg 1 [1984] 165/99). Aus diesem Zusammenhang erklärt sich die Bezeichnung des Demiurgen am zwanglosesten. Daß die K. nicht μήτρα, sondern ὑστέρα benutzen, darf man als ein Ausweichen auf ein Synonym mit eher pejorativer Assoziation (ὑστερεῖν, ὑστέρημα) verstehen. Eher unwahrscheinlich ist, daß für die μήτρα / ὑστέρα-Bezeichnung der Gedanke vom doppelten Geschlecht der Gottheit (*Hermaphrodit) hineingespielt hat, da der Demiurg anders als die Hypostasen des Pleroma gewöhnlich nicht zweigeschlechtlich gedacht ist. Das wiederholte Eingreifen der Sophia aus der höheren Welt heraus gegen den Demiurgen gleicht ihren Auftritten, wie sie Zeugnisse aus dem Umkreis des modern so genannten Sethianismus schildern (zB. Iren. haer. 1, 30, 9/12; Apocr. Joh. [NHC II, 1] par.; Orig. mund. [ebd. II, 5] u. a.; Scholten 190/261). Das Wort αὐθεντία für den Herrscher der höchsten Machtsphäre ist zur Identifizierung des Systems zwar ungeeignet (Hippol. ref. 7, 28, 2 [Saturnin]. 33, 3 [Kerinth]; Corp. Herm. 1, 2. 30; 13, 15 [1, 7. 17; 2, 206f Nock / Festug.]; weitere Belege: J. Holzhausen, Der ‚Mythos vom Menschen' im hellenist. Ägypten = Theophaneia 33 [1994] 19f), steht aber dem ‚sethianischen' Charakter auch nicht entgegen (vgl. Apocr. Joh. [BG 8502] 60, 16/61, 2 [TU 60, 161/3]; Hypost. arch. [NHC II, 4] 94, 24). Man wird daher das vermutete System der K. als eine Parallelbildung zum Entwurf der modern so genannten Sethianer bezeichnen dürfen. Damit soll jedoch nicht, wie eingangs schon angedeutet, die Grundlage für eine sektengeschichtliche Identifizierung geschaffen werden.

C. Zusammenfassung. Die Basis kainitischer Lehre ist die antijüd.-antikosmische Einstellung, die viele Zeitgenossen im 2. Jh. teilen. Die heilsgeschichtliche Konzeption ist deren radikale Konsequenz, die über Markion hinausgeht u. auch vor der Relativierung der Person Christi nicht haltmacht. Sollten die K. tatsächlich ihren Grundgedanken bewußt als Konsequenz des Ansatzes Markions entwickelt u. Anleihen bei ihm gemacht haben (s. o. Sp. 978), würde dies die anhand der frühesten Belege vermutete Datierung in die Mitte des 2. Jh. unterstützen (s. o. Sp. 973). Die Wahl Kains zum Stammvater läuft der Wahl Seths oder Noreas in anderen Gruppen parallel. ‚Sethianische' u. kainitische Lehrpositionen zeigen sich in ihrem System verwandt. Exegetische Diskussionen sind für die Entwicklung solchen Gedankengutes von Bedeutung. Philosophisches im engeren Sinn scheint bei den K. eine eher untergeordnete Rolle zu spielen. Die Vertreter solcher Lehre verstehen sich als Christen mit höherer Einsicht. Eine anfängliche Beheimatung in Alexandrien, wo im 2. Jh. die Bibelexegese in Blüte steht, darf man mit aller Vorsicht in Erwägung ziehen.

G. Bareille, Art. Cainites: DThC 2, 2, 1307/9. – U. Bianchi (Hrsg.), Le origini dello gnosticismo = Numen Suppl. 12 (Leiden 1967). – N. Brox, Offenbarung, Gnosis u. gnostischer Mythos bei Irenäus v. Lyon = SalzbPatristStud 1 (Salzburg 1966) 50f. 65f. – E. de Faye, Gnostiques et gnosticisme[2] (Paris 1925) 371/3. – W. Forster, Einleitung: C. Andresen (Hrsg.), Die Gnosis 1[2] (1979) 49. – R. M. Grant, Les êtres intermédiaires dans le Judaïsme tardif: Bianchi 141/57. – J. M. Hausle, Art. Cainiten: Wetzer u. Welte's Kirchenlex.[2] 2 (1883) 1672f. – A. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums (1884). – H. Jonas, Gnosis u. spätantiker Geist 1[3] = ForschRelLitATNT 51 (1964). – G. Kruger, Art. K.: Herzog/H.[3] 9 (1901) 701f. – R. Lichtenhan, Art. Ophiten: ebd. 14 (1904) 404/13. – B. A. Pearson, Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity (Minneapolis 1990) 95/107. – C. Scholten, Martyrium u. Sophiamythos im Gnostizismus = JbAC ErgBd. 14 (1987). – M. Simon, Élements gnostiques chez Philon: Bianchi 359/76. – G. Zannoni, Art. Cainiti II: EncCatt 3 (1949) 302.

Clemens Scholten.

Kaiphas.

A. Jüdisch.
I. Name u. Person 983.
II. Familie 983.

B. Christlich.
I. Neues Testament 984.
II. Apokryphen 986.
III. Kirchenschriftsteller 988. a. Chronologisches, Geschichtliches 989. b. Kaiphas als Frevler 989. c. Zerreißen des hohenpriesterlichen Gewandes 990. d. Prophet wider Willen 991. e.

Das Haus des Kaiphas 991.
IV. Bildende Kunst 992.

C. Heidnische Reaktion 992.

A. Jüdisch. I. Name u. Person. Der Name K. ist aramäisch (qyp') u. gehört zu den wenigen Personennamen des AT u. NT, die auch inschriftlich bezeugt sind (dreimal auf zwei Ossuarien der 1. H. des 1. Jh. nC. aus Jerusalem; Reich 38. 40/2. 44; zur entdeckten Grabanlage der Familie des Hohenpriesters K. in Jerusalem Riesner 428 u. K. Bieberstein / H. Bloedhorn, Jerusalem = TübAtlVordOr Beih. B 100 [1994] 1, 129). Während das NT nur den Beinamen K. kennt (neunmal belegt: Mt. 26, 3. 57; Lc. 3, 2; Joh. 11, 49; 18, 13. 14. 24. 28; Act. 4, 6; vgl. Nestle), überliefert Flav. Josephus den vollständigen Namen: Ἰώσηπος ὁ καὶ Καϊάφας (ant. Iud. 18, 35. 95). Wahrscheinlich ist K. ein Spitzname (Reich 41f; zur möglichen Bedeutung ebd. 42; zur Etymologie des Hieronymus [u. Sp. 989] Nestle 268). – Von den Hohenpriestern des 1. Jh. nC. war K. am längsten im Amt, darunter die ganze Amtszeit des *Pilatus (26/36 nC.) u. bei der Kreuzigung Jesu. Der röm. Procurator Valerius Gratus (15/26 nC.) ernannte K. um 18 nC.; L. Vitellius, Legat von Syrien u. Vater des späteren Kaisers Vitellius, setzte ihn iJ. 36/37 nC. ab u. bestimmte zu K.' Nachfolger einen Sohn seines Schwiegervaters, des Hohenpriesters Hannas (6/15 nC.), Jonathan, der nur wenige Wochen im Amt blieb (Joseph. ant. Iud. 18, 34f. 95. 123; Jeremias $219f_8$; Schürer, History 2, 230). Als *Johannes d. T. auftrat, war K. der Hohepriester (Lc. 3, 2; Schürer, History 2, 216). Wahrscheinlich gehörte er zu den Sadduzäern (ebd. 213. 235) u. betrieb eine romfreundliche Politik, die den Interessen des jüd. Volkes nicht entsprach (Herzog/H.^{3} 9 [1901] 702). Nach Parah 3, 5 war der Hohepriester Elionaios ein Sohn des K. (vgl. aber Joseph. ant. Iud. 19, 342 mit der Anm. von L. H. Feldman [London 1965] 376).

II. Familie. K. gehörte infolge seiner Heirat mit einer Tochter des Hohenpriesters Hannas, der seinen Einfluß während der Amtsperiode des K. weiterhin ausübte, zu einer der mächtigsten u. reichsten jüd. Priesterfamilien des 1. Jh. (Joh. 18, 13; vgl. Blinzler 61f; Jeremias 111f; Schürer, History 2, 234). Diese stellte in der Zeit von 6 bis 66 nC. insgesamt acht Hohepriester (Theissen 184f). Die familiengebundene Macht dieses Priestergeschlechts geht auch aus Act. 4, 5f hervor (Jeremias 222f). Dazu kommt die Klage des Abbā Šāʾûl (vor 70 nC.), die den Egoismus dieser Familie beleuchtet: ‚Wehe mir wegen des Hauses Ḥānîn [d. i. Hannas], wehe mir wegen ihres Flüsterns [d. i. der üblen Nachrede] …, denn sie sind Hohepriester u. ihre Söhne Schatzmeister u. ihre Schwiegersöhne Tempelaufseher u. ihre Knechte schlagen das Volk … mit Stöcken' (bPesaḥim 57a; Jeremias 220f). Insofern war ein grundsätzlicher Gegensatz zu Jesus u. seiner Botschaft gegeben. – Die Familie des Hannas war aber nicht nur Jesus feindlich gesonnen, sondern auch den Christen einer späteren Generation. So ging der jüngste Sohn des Hannas, Ananos d. J., iJ. 62 als Hoherpriester rücksichtslos gegen die christl. Gemeinde von Jerusalem vor (Joseph. ant. Iud. 20, 200f; W. Pratscher, Art. Jakobus: o. Bd. 16, 1227/9; L. Roth, Art. Anan, Son of Anan: EncJud 2 [Jerus. 1972] 919). Dieser Umstand kann auf die negative Darstellung des K. u. der Priesteraristokratie im NT eingewirkt haben.

B. Christlich. I. Neues Testament. Die Selbstfindung der Christusgläubigen vollzog sich in Auseinandersetzung mit der jüd. Tradition, aus der Jesus selbst u. die größere Anzahl der ersten Christen kamen. Damit war eine schrittweise Annäherung an die zu bekehrenden Heiden als mögliche Christen u. auch an die bestehenden politischen Machtverhältnisse gegeben, die Rom bestimmte. In der Passionsgeschichte, der christl. Hauptquelle für K., die als relative literarische Einheit in frühe Zeit zurückgeht (Theissen 177/211: nach 40 nC.), vertritt K. das offizielle Judentum zZt. Jesu wie Pilatus die röm. Seite. Die Tendenz, die Führer der Juden, an ihrer Spitze K., für Jesu Tod verantwortlich zu machen u. Pilatus bis zu einem gewissen Grade zu entlasten, zeigen alle vier Evangelien, gesteigert Joh. Das Mc.-Evangelium vermeidet überhaupt den Namen K. u. spricht statt dessen nur vom Hohenpriester (im Sing. u. Plur.: 11, 18. 27; 14, 47. 53. 60 u. ö.). Es lastet das Vorgehen gegen Jesus dem jüd. Amt, der jüd. Priesteraristokratie, an u. entschuldigt Pilatus als Repräsentanten der Besatzungsmacht. Möglicherweise weist dies auf die Lage der Jerusalemer Christengemeinde in ihrem Überlebenskampf hin: Mc. bzw. dessen Quelle wollte die Gemeinde nicht unnötig

durch Namensnennung gefährden (Hinweis K. Thraede). Das Mt.-Evangelium ergänzt bei der ersten Erwähnung des Hohenpriesters den Namen K. (26, 3. 57), u. Lukas hat ihn für seine zeitliche Einordnung des Jesusgeschehens in die allgemeine Geschichte, seinen ‚Synchronismus', gleich zu Anfang seines Evangeliums benutzt, wobei er aber so tut, als ob in Jerusalem zwei Hohepriester regierten: Er nennt Hannas u. K. (Lc. 3, 2). Der Singular ἀρχιερεύς meint jedenfalls stets den amtierenden Hohenpriester; der Plural kann im Sinn von Priesteraristokratie oder Oberpriestern verstanden werden (B. Botte, Art. Archiereus: o. Bd. 1, 603; F.-L. Hossfeld, Art. Hoherpriester: o. Bd. 16, 23). Da der Einfluß des Hannas während der Amtszeit des K. anhielt, könnte der Plural auch in diesem Sinn gedeutet werden (vgl. Lc. 3, 2; G. Schrenk, Art. ἀρχιερεύς: ThWbNT 3 [1938] 270). Demnach ist nicht immer sicher zu entscheiden, ob dort, wo das NT von ‚Hohenpriestern' spricht, K. bzw. Hannas u. K. u. / oder die Oberpriester gemeint sind. – Im Zusammenhang mit K. können hier die Fragen des Prozesses Jesu nicht dargelegt werden, auch nicht die Stufen der Überlieferung der Passionsgeschichte (E. Haenchen, Der Weg Jesu [1966] 508_3 [Lit.]; Blinzler; Betz). Bei Mt. 26, 3f parr. erscheint K. als der zuständige Führer des offiziellen Judentums; er ist derjenige, der neben den Schriftgelehrten Jesus fangen u. töten lassen will. Nach den Passionsberichten wird der gefangene Jesus zunächst zum Palast des Hohenpriesters, also K.', gebracht, u. vor dem Synedrium einem Verhör unterzogen. Strittig ist, ob hier ein regelrechter Prozeß stattgefunden hat (Blinzler 16/38; Schürer, History 2, 225; Betz 613f. 640/3). In der Versammlung des Hohen Rates soll K. nach Joh. 11, 49/52 den prophetisch verstandenen Satz gesprochen haben: ‚Besser ist es für uns, daß ein Mensch für das Volk stirbt u. nicht das ganze Volk untergeht' (18, 14; vgl. Gen. R. 94, 9; Haenchen 428f; Betz 596/603). Joh. 11, 57 weiß auch von Befehlen ‚der Hohenpriester', ihnen sogleich den Aufenthalt Jesu zu verraten, damit sie ihn ergriffen (Haenchen 421/31). Joh. 18, 13. 24 wird unterschieden zwischen einer ersten Überstellung Jesu an Hannas u. einer zweiten an K. (zur Kritik Bauer 181/3; Blinzler 129/36; vgl. auch R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes = MeyersKomm 2^{21} [1986] 496/501). Von den Fragen des K. beantwortet Jesus nach Mc. u. Mt. nur jene, ob er der Messias sei, u. zwar bejahend (Mc. 14, 53/62; Mt. 26, 59/64; vgl. Joh. 18, 19/23). Daraufhin zerriß K. sein Gewand u. klagte Jesus der Gotteslästerung an (Mc. 14, 63f; Mt. 26, 65; H. Merkel, Art. Gotteslästerung: o. Bd. 11, 1191/3). Als K. u. das Synedrium das Todesurteil über Jesus ausgesprochen hatten, übergaben sie ihn an Pilatus (Mc. 14, 64. 15, 1; Mt. 26, 66. 27, 1f; vgl. Lc. 22, 66/23, 1; Joh. 18, 28. 35; Betz 625/40). Nach Mt. 27, 20 überredeten ‚die Hohenpriester' die Volksmenge, von Pilatus Barrabas freizubitten, Jesus aber zu vernichten (vgl. Mc. 15, 11, der v. 10 den Neid als Grund der Auslieferung Jesu durch die Hohenpriester nennt). Nach Joh. 19, 6 rufen ‚die Hohenpriester' das ‚Kreuzige!' (Haenchen 538) u. erklärten Pilatus, daß sie keinen König hätten außer dem Kaiser (Joh. 19, 15; Haenchen 541). Bei der Kreuzigung Jesu verhöhnten ihn ‚die Hohenpriester' (Mt. 27, 41/3; Mc. 15, 31f; vgl. Lc. 23, 35). Wie allein Mt. 27, 62/6; 28, 11/5 mitteilt, verlangten die ‚Hohenpriester u. Pharisäer' von Pilatus eine Grabwache, um einen Diebstahl des Leibes Jesu zu verhindern. Nach der Auferstehung bestachen sie die Soldaten, das Gerücht zu verbreiten, Jesus sei nicht auferstanden, sondern seine Jünger hätten nachts, während sie selbst schliefen, seinen Leichnam gestohlen (vgl. auch Mt. 28, 4). – Nach Act. 4, 1/22, bes. 6 gehörte K. zu jenen Personen aus hohenpriesterlichem Geschlecht, die Petrus u. Johannes nach einem Heilwunder u. Reden an das Volk zur Verantwortung zogen (J. Jervell, Die Apostelgeschichte = MeyersKomm 3^{17} [1998] 176/83). Die Apostelgeschichte nennt den Namen des Hohenpriesters nicht, der Paulus mit Briefen nach Damaskus sandte, um dort die Christen zu verfolgen (9, 1f; vgl. 22, 5; 26, 12; Jervell aO. 279. 543. 593); nach den PsKlementinen war es K. (recogn. 1, 71, 3f [GCS PsClem. Rom. 2, 48]).

II. Apokryphen. Die Apokryphen zeigen keine geschichtliche Kenntnis über K., die über das im NT Mitgeteilte hinausginge. Der ‚Synchronismus' von Lc. 3, 1f u. die hier genannte vermeintliche doppelte Amtsführung von Hannas u. K. wirken vor allem weiter. Viele Apokryphen führen die in den Passionsberichten angelegte Linie weiter aus, K. zu belasten u. Pilatus zu entschuldigen, wobei sie oft legendär ausschmücken u. bisweilen Unglaubliches behaupten. – Das nur undeutlich erkennbare Ebionäer-Ev. begann

wahrscheinlich mit einer Datierung nach K. (bei Epiph. haer. 30, 13, 6. 14, 3 [GCS Epiph. 1, 350f]; P. Vielhauer / G. Strecker: Hennecke / Schneem.[5] 1, 119. 140; G. Howard, The gospel of the Ebionites: ANRW 2, 25, 5 [1988] 4034/53, bes. 4040). – Das 1. Buch der ps-klementinischen Recognitionen bringt die Apostel u. den Herrenbruder Jakobus mit K. beim Tempel zusammen (recogn. 1,73, 3 [GCS PsClem. Rom. 2, 50]). K. bittet sie, mit ihm über Jesus u. seinen Anspruch, der Messias zu sein, zu disputieren, damit sich das Volk je nach dem Ausgang des Streitgesprächs dem Glauben der Christen oder dem Unglauben des K. anschließe (44, 1/4; 53, 3f; 55, 1 [33f. 38f]). K. leitet daraufhin die Disputation (55, 2 [40]); er greift die Taufe an (55, 3 [40]). Später wendet er sich gegen die Seligpreisungen Jesu u. versucht Clemens vom Christusglauben abzubringen (62, 1/3 [43]). Am folgenden Tag erscheint K., der sacerdotum princeps, als Gegner des Jakobus, des episcoporum princeps, wobei er als Grundlage der Erörterung das AT, u. zwar das ‚Gesetz' u. die ‚Propheten', verlangt (68, 1/4 [46]). Möglicherweise liegt hier eine Verwechslung mit dem Hohenpriester Ananos d. J. vor (s. o. Sp. 984). – In den Acta Petri erscheint K. in einem Katalog der *Gottesfeinde des AT u. NT, neben Eva, *Kain u. den Engeln, die sich mit den Menschentöchtern eingelassen haben, ferner neben Pharao, *Judas u. *Herodes (8 [AAA 1, 55f]; ähnlich Act. Thom. 32 [AAA 2, 2, 149], wo K. als lügnerischer Ankläger vor Pilatus erscheint). – Der Autor der Acta Pilati benutzt die Amtstätigkeit des K., dessen vollständigen Namen er kennt, zur Datierung seiner angeblich von Nikodemos verfaßten Denkwürdigkeiten über die Ereignisse nach Jesu Tod (prol.: 404 de Santos Otero). Die Acta Pilati nennen K. meistens zusammen mit Hannas (vgl. Desc. ad inf. rec. lat. B 1, 3. 5. 9; 11 [457. 460. 470 de Santos Otero]; Ep. Tiber. ad Pilat.: 475 de Santos Otero; Anaphora Pilati 6 [481]; Paradosis Pilati 3 [491]). So ist K. neben Hannas u. anderen Schriftgelehrten Wortführer der Juden u. der Ankläger Jesu vor Pilatus (1, 1). Act. Pilat. 2, 4f bemerken die beiden gegenüber Pilatus, Jesus stamme aus Hurerei, er sei ein Betrüger u. behaupte, der Sohn Gottes zu sein. Im cap. 10 verhöhnen ‚die Hohenpriester' Jesus am Kreuz (s. o. Sp. 986). Nach 12, 2 bewahrt K. den Schlüssel zum verschlossenen Grab Jesu. In 14, 3 berichten Hannas u. K., daß die Jünger Jesu die Grabwächter bestochen hätten, u. 15, 5 beschwören sie Joseph v. Arimathia, den sie eingeschlossen hatten, die Wahrheit über seine angebliche wunderbare Befreiung mitzuteilen (vgl. 16, 1). Sodann erscheinen sie als Zeugen der Passion u. der Auferstehung Jesu (16, 7). – Das arab. Evangelium de infantia Salvatoris soll von einem ‚Priester namens Josephus' zZt. Jesu geschrieben sein, ‚den einige mit K. gleichgesetzt haben' (1, 1 [181 Tischendorf]; A. de Santos Otero, Los evangelios apocrifos[3] [Madrid 1975] 309). – Die kopt. Lc.-Akten, die von den Pilatusakten abhängen, bezeichnen die Juden unter Hannas, K. u. anderen als diejenigen, die Jesus gekreuzigt u. begraben haben (R. A. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten u. Apostellegenden 2, 2 [1884] 369). – Wie die unechte arm. u. syr. Erzählung des Apostels Thaddäus von der angeblich ersten Auffindung des hl. Kreuzes zZt. Jakobus' d. Ä. angibt, besaß K. einen Sohn namens Godolias, der auf Befehl der Kaiserin Patronicea mit anderen jüd. Autoritäten Jakobus u. seinen Begleitern erlaubte, den Ort der Kreuzigung Jesu zu besuchen u. zu verehren (5 [CCApocr 4, 692]). – Wohl ausgehend von Joh. 18, 15f behauptet ein mittelalterl. Beleg zum Nazaräer-Ev., Johannes habe Fische in den Palast der Hohenpriester Hannas u. K. gebracht (Hennecke / Schneem.[5] 1, 137 nr. 33); damit stimmt Nonnos v. Panopolis überein (paraphr. Joh. 18, 71/3 [189 Scheindler]). – Nach der griech. Vita Mariae Magdalenae BHG 1161x wurde Hannas vom Kaiser zum Tod durch Säckung verurteilt u. starb K. in Kreta (Vit. Mar. Magd. 4 [F. Halkin: AnalBoll 105 (1987) 9]); nach Const. apost. 8, 2, 5 (SC 336, 136) beging K. Selbstmord.

III. Kirchenschriftsteller. Sie verfügen über keine neuen Quellen zu K. Einzige Ausnahme könnte der gegen ihn erhobene Vorwurf der Simonie sein (s. u. Sp. 990). K. gehört für sie zu jenen Personen, die die Geschichtlichkeit der Jesusüberlieferung absichern u. einordnen helfen (vgl. den gegen den Doketismus gerichteten Dialog des Adamantios; Adamant. 5, 1 [GCS Orig. 4, 174]). Wie bei einzelnen Apokryphen (s. o. Sp. 986) hat deshalb Lc. 3, 1f besonders weitergewirkt. Die Kirchenschriftsteller, die K. erwähnen, deuten ihn im Licht der Passionsgeschichte des NT. Die von ihnen ganz negativ beurteilte Gestalt hat auf das christl. Bild

vom Judentum miteingewirkt. So bekämpft *Jakob v. Sarug die Juden *Himyars als ‚fähige (echte) Erben des Hannas u. K.' (Trostschreiben an die himy. Christen: R. Schröter: ZsDtMorgGes 31 [1877] 387).

a. Chronologisches, Geschichtliches. Origenes rechnet mit einer Hohenpriesterschaft von Hannas u. K. u. versucht mit Hilfe der Amtsdauer die Chronologie des Lebens Jesu aufzuhellen (in Lc. frg. 83 [GCS Orig. 9, 261]). Eusebius zählt im Anschluß an Joseph. ant. Iud. 18, 34f die Hohenpriester auf, unter denen Jesus gelehrt hat u. kommt auf eine Zeit von nicht ganz vier Jahren (h. e. 1, 10, 2/6; lat. Übersetzung Rufin. h. e. 1, 10, 2/6 [GCS Eus. 2, 1, 73/7]; Eus. dem. ev. 8, 2, 99f [GCS Eus. 6, 385f]); vgl. Joh. Zonar. ann. 6, 3 [PG 134, 469B]; Joh. Mal. chron. 10 [PG 97, 368C. 372A: Datum von Pfingsten]). Georgios Synkellos stützt sich für seine Datierung auf Lc. 3, 1/3 (chron.: 387 Mooshammer; ferner vgl. Lib. geneal. chron. I: MG AA 9, 194). Ähnlich wie Origenes (s. oben) rechnet Augustinus mit einer gemeinsamen Hohenpriesterschaft von Hannas u. K.; beide hätten sich jährlich im Amt abgewechselt (in Joh. tract. 113, 5 [CCL 36, 639]).

b. Kaiphas als Frevler. K. kämpfte gegen die Wahrheit Jesu (Orig. in Mt. comm. ser. 105 [GCS Orig. 11, 225]) u. verfolgte die Gerechtigkeit (Greg. Tur. glor. conf. 30 [MG Script. rer. Mer. 1, 2, 316]). Obwohl K. den Sitz des Mose u. Aaron innehatte, verfolgte u. verurteilte er Jesus; ähnlich seien zuvor die Propheten von den Priestern verfolgt worden (PsMacar./Sym. hom. B 6, 2, 1 [GCS Macar./Sym. 1, 82]). Einzelne Prediger stellen ihn als Gottesfeind u. abschreckendes Beispiel dar. So begegnet er neben Pilatus bei Asterios v. Amaseia (or. 8, 23, 1 [100 Datema]). Isidor v. Pelusion nennt ihn einen Christusmörder (ep. 1, 315 [PG 78, 365A]). Für Nonnos ist K. ein Frevler; er besitze eine gegen Gott streitende Stimme (paraphr. Joh. 11, 199. 201; 18, 64/8 [131. 189 Scheindler]). Als Gottesfeind gehört K. zu jenen Gestalten, denen man Häretiker gleichsetzte, zB. Nestorios (Evagr. h. e. 1, 2 [7 Bidez / Parm.]). – Tertullian bezieht Ps. 2, 2: et archontes congregati sunt in unum, auf Hannas u. K. als Gegner des ‚Gesalbten' (res. 20, 4 [CCL 2, 945]). – Im Westen deutet Hieronymus den Namen ‚K.' zunächst als ‚Aufspürer' oder ‚scharfsinnig'; doch besser sei die Erklärung: ‚sich aus dem Munde erbrechend' (nom. hebr. Mt. C.: CCL 72, 135; vgl. ebd. Act. C.: 144; Isid. Hisp. orig. 7, 10, 7; s. o. Sp. 983). Ferner spricht er vom Zorn des K., seiner Ungeduld, Raserei des Geistes u. Wut. Im gleichen Zusammenhang nennt er ihn ‚den gottlosesten der Priester' (in Mt. comm. 4, 26, 63. 65 [CCL 77, 260f]). Auch der Simonie beschuldigt er ihn: Von Herodes habe er sein Amt für ein Jahr gekauft (ebd. 4, 26, 57 [259]). Als Quelle erscheint Flavius Josephus, der aber davon nichts berichtet. Den Vorwurf der Simonie erhebt auch Isidor v. Pelusion gegen K. (ep. 1, 315 [PG 78, 365A]: an einen Bischof Leontios, der durch Geld zu seinem Amt gekommen sein soll; vgl. ep. 1, 111 [257A]). In seiner Auseinandersetzung mit der *Apokatastasis-Lehre meint Hieronymus, Origenes habe behauptet, einmal werde Paulus das sein, was K. war, der Heilige sei dem Unheiligen gleich (ep. 84, 7, 3 [CSEL 55, 129]). Hannas u. K. erscheinen ihm als diejenigen, die aus Eigennutz Judas verführt u. unglücklich gemacht haben (ep. 57, 3, 3 [54, 507]). Iuvencus bezeichnet K. als ‚wütend mit den Zähnen knirschend', als ‚hochmütig' u. als ‚einen Priester mit blindem Herzen' (4, 550. 555. 561 [CSEL 24, 135]). K. galt als der unbedingte Frevler (Tycon. reg. 2 [11 Burkitt]). Prudentius spricht vom ‚gottlosen Haus des gotteslästerlichen K.' (ditt. 157). Bei Sedulius heißt er ‚Fürst der Verbrechen'; seine Hände seien die eines Religionsfrevlers (carm. pasch. 5, 85. 96 [CSEL 10, 120f]). Arnobius d. J. läßt ihn als ‚verdammenswert' erscheinen (in Ps. 21 [CCL 25, 28]).

c. Zerreißen des hohenpriesterlichen Gewandes. Dadurch, daß K. sein Gewand zerrissen hat, gehört er nach Isidor v. Pelusion zu den von Christus mit alten Schläuchen Verglichenen (Mt. 9, 17; ep. 1, 57 [PG 78, 220AB]). Für Hieronymus ist diese Handlung einmal der Hinweis, daß seitdem die Juden den Glanz des Priestertums verloren u. ihre Priester einen herrenlosen Sitz haben. Andererseits sei es jüdische Sitte gewesen, sobald man etwas Gotteslästerliches vernommen hatte, seine Kleider zu zerreißen (mit Hinweis auf Act. 14, 10/4; Hieron. in Mt. comm. 4, 26, 65 [CCL 77, 261]; vgl. ep. 64, 3, 1 [CSEL 54, 591]). Wie Papst Leo I meint, entledigte sich K. durch diesen Gestus, ohne es zu wissen, zugleich seiner hohenpriesterlichen Würde. Leo deutet diese Handlung als das Ende des Alten Bundes entsprechend dem

Zerreißen des Tempelvorhanges bei Christi Tod (Mt. 27, 51; serm. 57, 2 [CCL 138A, 333f]).

d. Prophet wider Willen. Die unfreiwillige Prophetie des K. über Jesus bei Joh. 11, 49/52; 18, 14 war einzelnen Kirchenschriftstellern Anlaß zu fragen, inwiefern ein Frevler u. Gottesfeind wie K. Träger des hl. Geistes sein könne. Aus dem AT wurde ihm öfter *Bileam (Num. 23f) an die Seite gestellt (Orig. in Joh. comm. 28, 13. 15 [GCS Orig. 4, 404f. 408f]; in Mt. frg. 150 [GCS Orig. 12, 75]; Socr. h. e. 5, 17, 11 = Cassiod. h. e. 9, 29, 6 [CSEL 71, 540]; Ambrosiast. in 1 Cor. 13, 2 [CSEL 81, 2, 145]; Hieron. in Mt. comm. 1, 7, 22f [CCL 77, 46]: Quelle war Orig. aO.; Petr. Chrys. serm. 49, 4 [CCL 24, 271]). Obwohl kein Prophet, prophezeite K., weil er als Hoherpriester Träger des hl. Geistes war (Orig. in Mt. hom. 17, 11 [GCS Orig. 10, 1, 615]; vgl. Isid. Pelus. ep. 2, 37 [PG 78, 481A]; Nonn. paraphr. Joh. 11, 207/11 [131f Scheindler]; Ambrosiast. aO.; Petr. Chrys. aO.; Greg. Tur. glor. conf. 30 [MG Script. rer. Mer. 1, 2, 316]; vgl. Isid. orig. 7, 10, 7).

e. Das Haus des Kaiphas. Die Lage des K.-Palastes ist archäologisch nicht zweifelsfrei nachgewiesen (Blinzler 61; Riesner 428; U. Wagner-Lux, Art. Jerusalem I: o. Bd. 17, 697). Das Haus des K. erregte wie andere Orte des NT nach der sog. Konstantinischen Wende die Anteilnahme der Christen, vor allem der Jerusalempilger. Wie der Pilger von Bordeaux (333 nC.) mitteilt, zeigte man den Ort, ubi fuit domus Caifae, auf dem Zion (592, 4 [CCL 175, 16]; Blinzler 61). Zur Zt. des Cyrill v. Jerus. (348/86) gab es davon anscheinend keine Überreste (catech. 13, 38 [2, 100 Reischl / Rupp]). Das bestätigt für seine Zeit auch Prudentius (ditt. 157/60; R. Pillinger, Die Tituli Historiarum oder das sog. Dittochaeon des Prudentius = DenkschrWien 142 [Wien 1980] 98f). Iuvencus sprach rückblickend von der Pracht des Palastes (4, 404f [CSEL 24, 129]), während Sedulius ihn wegen der Passion Jesu ‚traurig' nennt (carm. Pasch. 5, 83 [CSEL 10, 120]). Nach der Überzeugung einer späteren Zeit (6. Jh.) erhob sich die Kirche des hl. Petrus an der Stelle des K.hauses (Brev. de Hieros. 5 [CCL 175, 111]; Theodos. sit. terr. s. 7 [ebd. 118], der vom Haus des K. bis zum Praetorium des Pilatus ungefähr 100 Doppelschritte rechnet); ferner E. Power, Art. Église Saint-Pierre et maison de Caiphe: DictB Suppl. 2 (1934) 691/756; Bieberstein / Bloedhorn aO. (o. Sp. 983) 3, 414f. – Aufgrund einer abweichenden Lesart bei Joh. 18, 28 rechnet Augustinus u. a. mit der Möglichkeit, daß das Praetorium des Pilatus im Haus des K. war (in Joh. tract. 114, 1 [CCL 36, 640f]; cons. ev. 3, 27 [CSEL 43, 303]) u. daß die Häuser des Hannas u. K. möglicherweise so lagen, daß der Trupp mit dem gefangenen Jesus Hannas nicht übergehen sollte (in Joh. tract. 113, 5 [639]).

IV. Bildende Kunst. K. ist beispielsweise auf der Lipsanothek v. Brescia (360/70) dargestellt (Zerreißen des Gewandes) u. auf der Holztüre von S. Sabina, Anfang 5. Jh. (K. Laske, Art. Synedrium: LexChristlIkon 4 [1974] 233f).

C. Heidnische Reaktion. Einzelne heidn. Schriftsteller, die das Christentum bekämpften, verglichen *Apollonios v. Tyana vor Kaiser Domitian mit Jesus vor K. u. Pilatus zuungunsten des Letzteren (vgl. den Philosophen bei Macar. Magn. apocrit. 3, 1 [52 Blondel] = G. Rinaldi, Biblia gentium [Roma 1989] 600f nr. 585; *Hierokles bei Lact. inst. div. 5, 3, 9 [CSEL 19, 2, 408]; dazu o. Bd. 15, 108).

W. Bauer, Das Leben Jesu im Zeitalter der ntl. Apokryphen (1909) Reg. ‚K.'. – O. Betz, Probleme des Prozesses Jesu: ANRW 2, 25, 1 (1982) 565/647. – J. Blinzler, Der Prozeß Jesu[4] (1969) Reg. ‚K.'. – B. Chilton, Art. Caiaphas: AnchorBibleDict 1 (1992) 803/6. – E. Haenchen, Das Johannesevangelium (1989). – J. Jeremias, Jerusalem zZt. Jesu[3] (1962). – E. Nestle, Die zwei Namen Kapernaum u. K.: Theologische Studien, Festschr. Th. Zahn (1908) 251/70. – W. Otto, Art. Caiphas: ThesLL onom. 2 (1907/13) 62f. – R. Reich, Caiaphas' name inscribed on bone boxes: BiblArchaeolRev 18, 5 (1992) 38/44. 76. – R. Riesner, Art. Kajafas: M. Görg / B. Lang (Hrsg.), Neues Bibel-Lex. 2 (1995) 427f. – L. Roth, Art. Caiaphas, Joseph: EncJud 5 (Jerus. 1971) 19f. – E. Schurer, The history of the Jewish people in the age of Jesus Christ[2] 2 (Edinburgh 1979). – B. Schwank, Art. Kajaphas: LThK[3] 5 (1996) 1138. – G. Theissen, Lokalkolorit u. Zeitgeschichte in den Evangelien = NT et Orbis Antiquus 8 (Freiburg, Schw. 1989).

Wolfgang Speyer.

Kaisareia I (in Kappadokien).

A. Allgemeines.
I. Namen 993.
II. Lage u. Klima 993.
III. Wirtschaft u. Handel 995.

B. Nichtchristlich.
I. Stadtgeschichte (bis 3. Jh. nC.). a. Bis zum Ende des kappadok. Königtums 997. b. Im Imperium Romanum 998.
II. Entwicklung des Stadtbildes 999.
III. Religion. a. Heidentum 1004. b. Judentum 1005. c. Manichäismus 1006.
IV. Bildung 1006.
V. Bildende Kunst 1008.

C. Christlich.
I. Stadtgeschichte (4. bis 7. Jh.) 1009. a. Viertes Jh. 1009. b. Fünftes Jh. 1012. c. Sechstes Jh. 1013. d. Siebtes Jh. 1013.
II. Anfänge des Christentums 1014.
III. Christliches Leben seit dem 4. Jh. a. Allgemeines 1015. b. Märtyrer u. Heiligenverehrung 1017. c. Auswärtige Beziehungen 1019.
IV. Christliche Topographie 1020.
V. Literatur 1022.
VI. Bildende Kunst 1023.

A. Allgemeines. I. Namen. K. (heute Kayseri) hieß ursprünglich Mazaka (abgeleitet von Mosoch, dem 6. Nachkommen Japhets u. Stammvater der von manchen in Kleinasien lokalisierten Moschoi; Kirsten 864). Nach Ariarathes IV Eusebes (gest. um 163 vC.) oder Ariarathes V Eusebes Philopator (gest. 130 vC.) wurde die Stadt in Eusebeia umbenannt (Belley 128; Teja, Provinz 1105). Der letzte kappadok. König Archelaos I Philopatris (41 bzw. 36 vC./17 nC.) gab ihr zu Ehren des Kaisers Augustus den Namen K. (später von *Caesar abgeleitet; Joh. Malal. chron. 9, 17, 224 [PG 97, 348B]; Niceph. Cpol. brev. 2 [38 Mango]). Zur Unterscheidung von gleichnamigen Orten wurde die Stadt nach ihrer Lage am Argaios als Eusebeia bzw. K. ἡ πρὸς τῷ Ἀργαίῳ bezeichnet u. die Einwohner als οἱ πρὸς τῷ Ἀργαίῳ (Strab. 12, 2, 7; Amm. Marc. 20, 9, 1: Caesarea Cappadociae ... sub Argaei montis pedibus sita).

II. Lage u. Klima. Kayseri liegt 25 km entfernt vom Mittellauf des Halys (heute Kızılırmak) auf mittlerer Höhe von 1068 m über NN in einer leicht bergigen Ebene. Die antike Stadt, Hauptort der kappadok. praefectura Cilicia (≠ *Kilikien südlich des Tauros am Mittelmeer; Kirsten 863f), lag ca. 3 km südlich des heutigen Stadtzentrums am Fuße des Argaios (heute Erciyes Dağı), eines 3916 Meter hohen Vulkankegels mit stets schneebedecktem Gipfel u. kleinem Gletscher. Nächster größerer Fluß ist der Melas (Karasu; TabImpByz 2. s. v.), der in 7, 4 km Entfernung das Becken v. Kayseri durchschneidet u. 29 km nordwestlich von K. in den Halys mündet (Lasserre 220 u. 153 zu S. 57). In der Enge der Melas-Mündung errichtete Ariarathes V Eusebes Philopator eine Staumauer, die die Umgegend in einen See mit Inseln verwandelte, die der König für Lustbarkeiten nutzte (Strab. 12, 2, 8; zur dortigen Verwechslung von Halys u. Euphrat W. Aly, Strabonis Geographica 4 [1957] 30). – K. wird bewässert von Sturzbächen des Argaios u. durchweht von Nordwest- u. Südost-Winden. Vulkanische Ablagerungen machen die Ebene fruchtbar. Das Klima ist sommertrocken u. winterkalt (mittleres Temperaturminimum -7, 3°, -maximum +30, 8°). Ist der Winter zu trocken, folgen magere Ernten u. bis in die Neuzeit häufig *Hungersnöte (Basil. hom. 8, 2 [PG 31, 305C/9B]; Gain 9. 19/21 u. Reg. s. v. climat). Starker Schnee behindert die Verkehrsverbindungen oft monatelang u. bringt das Leben in der Stadt fast zum Erliegen (winterliches Eingeschlossensein beklagt Basil. ep. 48; 350; vgl. Expos. tot. mund. 40 [SC 124, 176]: Frigora autem maxima habere dicitur, ut non posse hominem imperitum locorum sine aliquo artificio habitare). – K. war wichtiger Verkehrsknotenpunkt, gelegen an der Kreuzung der Straßen von **Ankyra (Ankara) nach Melitene (Eski Malatya) u. von Ikonion (Konya) nach Sebasteia (Sivas). Kappadokien bildete somit eine Durchgangszone, besonders für eigene Heere u. fremde Invasoren. K. lag etwas abseits der Achse *Konstantinopel - *Antiochia, näher der Metropolis von Syria (500 km Luftlinie) als der byz. Hauptstadt (fast 700 km). Anders als die kleinasiat. Küstenorte im Süden u. Westen besaß K. keine unmittelbare Nachbarstadt. Routenübersicht: Hild, Straßensystem 32; Teja, Organización 137f. 140/4; Zusammenfassung D. H. French, The Roman road-system: ANRW 2, 7, 2 (1980) 698/729 mit den Ergänzungen: AnatolStud 1982ff. – Der Argaios, höchste Erhebung Kleinasiens, gehört zu einer Kette im 2. Jtsd. vC. erloschener Vulkane (M. Coindoz, La planète Cappadoce: Dossiers histoire et archéologie 121 [1987] 6/11; B. Ayranci, Zur Petrologie u. Geologie des Erciyes-Vulkan-Gebietes bei Kayseri in Zentralanatolien/Türkei, Diss. Würzburg [1969 (1991)]). Römische Münzbilder mit Rauch über dem Gipfel (Gain 6_{15}) belegen keine noch andauernde Tätigkeit, sondern daß die Bevölkerung den Berg als Bedrohung empfand,

wie noch (Ps-) Basil. ep. 365 belegt. Strabon bezeugt im 1. Jh. nC. das Ausklingen des Vulkanismus, erwähnt unterirdische Feuer u. Flammen an den Abhängen des Berges (12, 2, 7). Seismographen verzeichnen noch heute leichte, kaum wahrnehmbare Erdstöße. Zum Argaios-Gipfel drangen bis in die Neuzeit nur wenige Menschen vor (ebd.; P. de Tchihatcheff, Asie Mineure 1 [Paris 1853] 446).

III. Wirtschaft u. Handel. Strabon beschreibt, aus eigener Anschauung oder nach älterer Quelle, die für eine Stadtgründung ungünstige Situation K.s: wasserlos u. ohne natürlichen Schutz u. künstliche Befestigung, in unfruchtbarer Ebene mit sandigem u. felsigem Untergrund, umgeben von Marschland. Alles Lebensnotwendige muß von weither herangeschafft werden (12, 2, 7; vgl. Aly aO. 31f). Von Meer u. Seehandel liegt K. tatsächlich weit entfernt. Amm. Marc. 20, 9, 1 nennt K. hingegen opportunam urbem, u. die Expositio totius mundi des 4. Jh. (o. Sp. 24) spricht von einer civitas maxima mit beachtlicher Warenproduktion u. Handelstätigkeit (40 [SC 124, 176]). Näheres dazu ist erst den Schriften der kappadok. Kirchenväter zu entnehmen (ausgewertet Bernardi, Prédication; Teja, Organización). – Für die Zeit der Achämeniden u. des unabhängigen Königtums Kappadokien ist man auf Vermutungen angewiesen. Wahrscheinlich resultiert der Niedergang der assyr. Handelsmetropole Kaneş (Kültepe, 21 km nordöstl. von K.; Kirsten 862) bereits aus dem Aufschwung von K. Unter Tiberius kamen die königlichen *Domänen an den röm. Kaiser (Tac. ann. 2, 42, 6; Magie 1, 495). Auf Grund ihrer hohen Erträge konnte er die centesima rerum venalium, die Steuer auf Handelsgüter, auf die Hälfte reduzieren. Die Folgen dieses Besitzerwechsels für K. sind unbekannt. – Über das Wirtschaftsleben der Stadt sind wir erst seit römischer Zeit unterrichtet. Strab. 12, 2, 7 erwähnt Holzfällerei um den Argaios, doch bleibt ungewiß, ob es sich dabei um Brenn- oder Bauholz handelte. In der Spätantike besaß K. wenigstens zwei kaiserliche Manufakturen (Greg. Naz. or. 43, 57 [SC 384, 246]): eine den kappadok. Stahl (Plin. n. h. 34, 14, 41) verarbeitende Waffenfabrik (vgl. Not. dign. Or. 11, 39) u. eine Weberei unbekannten Alters. Erstere verdankt ihre Existenz den Bergwerken des Tauros (Plin. n. h. 34, 41, 142; Basil. ep. 110 bittet den Präfekten Domitius Modestus um Senkung der Eisensteuer; Teja, Organización 98f) sowie der Präsenz kasernierter Truppen in oder bei K. Die Weberei ist verbunden mit den riesigen Domänen der domus divina per Cappadociam u. den großen privaten latifundia, auf denen Herden von Schafen u. *Kamelen sowie die in der antiken Welt berühmten kappadok. Pferde weideten (vgl. Edict. Dioclet. 11; Bernardi, Prédication 63; zur Pferdezucht Teja, Deporte 482/7). Die Handwerker der kaiserlichen Manufakturen revoltierten zugunsten des Bischofs, als der vicarius der Diözese Pontos (Demosthenes oder Eusebios) Basileios v. K. verhaften ließ (Greg. Naz. or. 43, 57 [SC 384, 264]; s. u. Sp. 1011). Daneben gab es private Ateliers, besonders Webereien, die zahlreiche Frauen beschäftigten (Greg. Naz. aO.). Keine größere Rolle in der Wirtschaft spielte offenbar das Mönchtum. Die Basileias (s. u. Sp. 1016) mit ihren zahlreichen Werkstätten bot auf dem Markt von K. allenfalls Überschußproduktion an (Gain 280). Dort verkaufte man neben Pferden u. Kleidern aus Hasenfell die hochgeschätzten pelles babylonicae, die u. a. für Bucheinbände oder Zelte zu nutzen waren (Expos. tot. mund. 40 [SC 124, 176]; J. Rougé: ebd. 272). Züchtung von Kamelen zur Verwendung als Lasttiere deutet auf Karawanenverkehr aus oder über K. (Gain 17). – Schlecht unterrichtet sind wir über die Bautätigkeit. Wahrscheinlich benutzten die Maurer die leicht zu bearbeitende graue Vulkanlava, aus der zahlreiche Altbauten Kayseris bestehen. Über Bauten auf Initiative der örtlichen Kurie ist trotz der von Constantius II (Cod. Theod. 4, 13, 5) u. Valens gewährten Erleichterungen nichts bekannt (Teja, Organización 103_1. 181). Einzelne Bürger dürften als Euergeten aufgetreten sein (Anspielungen: Basil. in Ps. 48 hom. 7 [PG 29, 448 C]; in Ps. 61 hom. 4 [ebd. 476]). Andere ließen sich prächtige Wohnhäuser in K. errichten, als Stadtwohnungen reicher Grundeigentümer u. Gestütsbesitzer, die gewöhnlich in ihren villae auf dem Lande weilten (Bernardi, Prédication 62; zur Ausstattung Greg. Nyss. in Koh. hom. 3, 4 [SC 416, 198/202]; Treucker 12f; befestigtes Landhaus: Joh. Chrys. ep. 9 [14], 3 [SC 13bis, 226]). – Seit König Archelaos I Philopatris, nach dessen Tod *Cappadocia römische Provinz wurde, besaß K. eine, freilich nicht ohne Unterbrechungen tätige, Münze, der die kaiserliche Prägung, vor al-

lem im Silber, für ganz Kleinasien oblag (Sydenham / Malloy 199, 8), zwischen 98 u. 103 nC. sogar für Antiochien (A. R. Bellinger, Notes on some coins from Antioch in Syria: AmerNumDoc Museum Notes 5 [1952] 57). Im J. 194 gewährte Septimius Severus K. das Recht der Prägung von Silbermünzen mit dem Bild der Stadt, das es bis Ende der Emission unter Gordian III behielt (J. P. Callu, La politique monétaire des empereurs romains de 238 à 311 [Paris 1968] 158; J. Van Heesch: RevBelgNum 124 [1978] 57/72; A. Kunisz: Mélanges J. Wolski [Krakow 1981] 39/60: Silbermünzen unter Trajan; C. J. Howego, Greek imperial countermarks [London 1985] 23f; unter Gordian III: R. Bland, The last coinage of Caesarea in Cappadocia: E. A. Arslan studia dicata 1 [Milano 1991] 213/52 Taf. 48/53). Da an der Kreuzung der Straßen nach Pontos, Pisidien u. Kilikien gelegen, wurde K. zu einem wichtigen Geldumschlagplatz für Münzen dieser Regionen (Callu aO. 49). Die Bankgeschäfte der Kappadokier bestanden sowohl aus Geldwechsel wie -anlage (Teja, Organización 162/8 unter Berufung auf Basil. hom. in Ps. 14 et c. fenerat. [PG 29, 264/80] u. R. Bogaert, Banques et banquiers dans les cités grecques [Leiden 1968] 345).

B. Nichtchristlich. I. Stadtgeschichte (bis 3. Jh. nC.). a. Bis zum Ende des kappadok. Königtums. Die Anfänge der Stadt liegen im dunkeln. Unglaubwürdig ist die späte Erzählung, Mazaka sei vom eponymen *Gründer Meschak errichtet worden, den der arm. König Aram ausgesandt habe, die westl. Gebiete zu erobern u. eine Kolonie zu gründen (Moses Choren. hist. Arm. 1, 14 [129 Mahé]). Wahrscheinlich haben Assyrer am Ort eine Siedlung angelegt. Strabon gibt an, das kappadok. Tyana (Kemerhisar) liege auf einem künstlichen Hügel, den Semiramis, Gattin Schamschi-Adads V (824/810 vC.), habe aufschütten lassen (12, 2, 7). Wohl nicht von ungefähr fehlen vergleichbare Angaben für K. – Alexander d. Gr. besiegte Fürst Ariarathes I v. Kappadokien; doch blieben seine Eroberungen in Anatolien ungesichert. Die Verwaltung der ,Satrapie' Kappadokien (diesseits des Halys) überließ er dem Asiaten Sabiktas, der mit der ,Befriedung' des Gebiets offenbar Schwierigkeiten hatte. Bei der Landverteilung nach Alexanders Tod fiel Kappadokien an den Kanzler Eumenes v. Kardia (P. Jouguet, L'impérialisme macédonien et l'hellénisation de l'Orient[2] [Paris 1972] 133_{271}). Um 255 vC. entstand unter Ariarathes III das Königreich Kappadokien. Der zT. legendäre Stammbaum der kappadok. Könige (von Kyros I bis Ariarathes V) ist in Fragmenten erhalten bei Photios (bibl. cod. 244 [6, 141/4 Henry]) u. Diodor v. Siz. (31, 19/22; 11, 363/73); doch wird darin K. nicht genannt. – Die Könige v. Kappadokien bevorzugten Mazaka-K. wegen seiner zentralen Lage (Strab. 12, 2, 9). Undeutlich bleibt die Stadtgeschichte vor Errichtung der röm. Provinz *Cappadocia (s. unten), eine Zeit, die gekennzeichnet ist von Morden u. Familienbündnissen, zahlreichen Invasionen Kappadokiens (102 vC. durch Nikomedes v. Bithynien; 95. 91/90. 78 u. 67/65 vC. durch Tigranes I v. Groß-Armenien; 74 durch Diophantos, Heerführer Mithridates' VI) sowie vom Eingreifen Roms, das sich als ,Polizist' Kleinasiens aufführte (69: Lucullus; 64 u. 63: Pompeius; 54: Crassus; 47: Caesar). Die Bevölkerung hatte manches zu erdulden: Im J. 88 vC. ließen Mithridates VI Eupator v. Pontos u. seine kleinasiat. Statthalter 100 000 Romaioi in Kleinasien töten, darunter wohl auch Bewohner K.s. Im J. 70 siedelte Tigranes I u. a. die Einwohner von K. in die neugegründete Hauptstadt Armeniens Tigranokerta um. Nach deren Eroberung durch Lucullus (Okt. 69 vC.) kehrten die vornehmen Kappadokier nach K. zurück (Strab. 12, 2, 9; 11, 14, 15). Bei seinem Blitzfeldzug gegen Pharnakes II v. Bosporos weilte Caesar Anfang Juni 47 vC. zwei Tage in K. (Hirt. bell. Alex. 66). – Im Zuge der Neuordnung Kleinasiens durch Pompeius wurden K. u. sieben weitere Orte zu Poleis erhoben (Appian. Mithr. 115. 117; Strab. 12, 2, 9). Seit Ariarathes V Eusebes Philopator, einem Philhellenen u. Römerfreund, bis in Strabons Zeit besaß Mazaka-K. als Stadtrecht die Gesetze des Siziliers Charondas (ebd.).

b. Im Imperium Romanum. Im J. 17 nC., nach dem Tod des letzten kappadok. Königs Archelaos I Philopatris in Rom u. der Aufnahme seines Reiches in das Imperium Romanum, wurde K. Hauptort der neugeschaffenen kaiserlichen Provinz Cappadocia (20 nC. erweitert um Armenia minor u. Cilicia Aspera). Die Eingliederung Kappadokiens in das Imperium bedeutete kein Ende der Truppenbewegungen (61/62 Feldzug von L. Caesenius Paetus u. Cn. D. Corbulo gegen Vologaeses). Aus strategisch-militärischen Gründen unterstellte Kaiser Vespasian 71/72

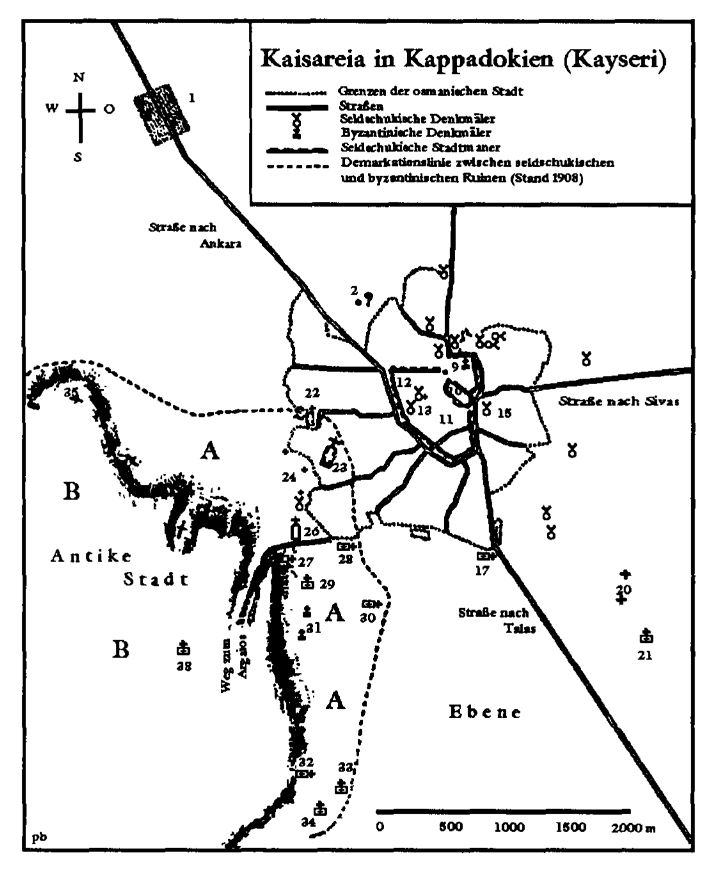
nC. Kappadokien einem legatus Augusti pro praetore von konsularischem Rang. Unter **Hadrian ließ die kappadok. Armee Decken in Ägypten herstellen (R. Rémondon: RevPhilol 32 [1958] 244). In den J. 131/37 amtierte als legatus der Historiker Fl. Arrianus, der 135 nC. die nach Kappadokien vordringenden Alanen abwehrte. 161 beging der Statthalter P. Aelius Severianus Maximus nach der röm. Niederlage in Elegia gegen die Parther Selbstmord; sein Nachfolger eroberte Armenien 163 zurück. Im J. 174 ließ K. zu Ehren des Commodus eine schmeichlerische Münze prägen (Belley 154 vergleicht den Vorgang mit der Ablehnung der Volksherrschaft durch die Kappadokier 188 vC. [Strab. 12, 2, 11]). – Im J. 231 griffen die Perser Kappadokien an, 253 die Skythen (Zos. hist. 1, 28; zum Datum F. Paschoud im Komm. zSt. [150_{55}]). Im J. 256 rückte Valerian von Antiochien nach Kappadokien vor (Zos. hist. 1, 36). Mitte des 3. Jh. plünderten einerseits die Goten das Gebiet (Teja, Provinz 1089f), zum anderen fiel der Sasanidenkönig Sapor I ein (Res Gestae Divi Saporis: SupplEpigrGr 20, 324, 18. 26) u. eroberte K. nach langem Widerstand der von Demosthenes befehligten Einwohner. Viele wurden nach Persien deportiert u. die Stadt großenteils zerstört (Joh. Zonar. ann. 12, 23 [PG 134, 1065A]; E. Kettenhofen, Die röm.-pers. Kriege des 3. Jh. nC. [1982] 83/9. 117/20; Teja, Provinz 1090).

II. Entwicklung des Stadtbildes. Die Kurzbeschreibung u. Planskizze bei G. Lejean, Itinéraire de Iuzgat à Kaisarieh (Cappadoce): BullSocGéogr 5e sér. 20 (1870) 5/9, der das osmanische Kayseri Ende 1865 besuchte, sind unzuverlässig. Einen guten Überblick der Situation vor dem Ausbau der modernen Stadt gab 1908 G. Bernardakis (eigentl. Bernardin Menthon), Priester der dortigen griech.-kath. Gemeinde (in Einzelheiten ausführlichere Auskünfte Bernardakis' referiert Compernass 2, bes. 75f. 82/6). Über einen 1996 unternommenen Survey of Roman and Byzantine remains at Caesarea in Cappadocia liegt nur ein Kurzbericht vor (M. H. Ballance: Bull. de l'Ass. pour l'Antiquité tardive 56 [1997] 56 mit ,Provisional plan of Roman remains'). Systematische Ausgrabungen fehlen fast völlig. – In seiner Planskizze (vgl. Abb. 1) unterscheidet Bernardakis drei Siedlungsbereiche: (1) die Oberstadt (,B'), 60 m über der Ebene auf der ersten Hügelstufe des Argaios gelegen, nach ihm das antike u. byz. K., (2) die Vororte am Fuß des Berges (,A') sowie (3) die in der Ebene gelegene heutige Altstadt (nr. 11), nach Bernardakis 23 seldschukische Nachfolgesiedlung des ursprünglichen K. Seine historisch-geographische Deutung der Befunde, besonders die Altersbestimmung von (3) als Neugründung nach Zerstörung der früheren Siedlung am Argaios durch die Seldschuken, ist nicht unumstritten (nach Gabriel 6f überlagert die islamische Stadt den Kern der byzantinischen, ihrerseits hervorgegangen aus der ursprünglich außerhalb K.s gelegenen Basileias [dazu u. Sp. 1016]). – Das antike K. erhielt offenbar recht spät eine Stadtmauer (vgl. o. Sp. 995). Das Epitheton ENTIXION erscheint seit Gordian III auf Münzen K.s (Belley 141; Bland aO. 216). Eine Teilstrecke von ca. 1 km Länge der Mauer des 3. Jh. wurde jüngst oberhalb des Hippodroms auf den Hügeln am Fuß des Argaios identifiziert (Ballance aO., gedeutet als Südmauer einer in die Ebene ausgreifenden Siedlung, nicht mit Bernardakis 26 als Nordmauer der Oberstadt ,B'; für frühere Beobachtungen von Mauer u. Türmen bei Beştepeler [Abb. 1, 35] s. Cuinet 312). Die ältere Anlage umschloß auch unverbautes Gebiet, Äcker, Weiden u. hohe Hügel, was die effektive Verteidigung der Siedlung behinderte (Procop. aed. 5, 4, 7/14). Deshalb reduzierte man das ummauerte Stadtareal beim (Teil-? [Ballance aO.]) Neubau der Befestigung unter Justinian, die K. nach Procop. aed. 5, 4, 14 uneinnehmbar machte. Die Zitadelle (ca. 200 x 100 m; Bernardakis 23f; Abb. 1, 10) im Stadtzentrum von Kayseri erbaute erst der Seldschukensultan Izzedin Keykavus I (gest. 1220). Für erkennbar ältere Teile ihrer Mauern sowie der beiden anschließenden Stadtmauerzüge wird von manchen frühbyzantinische Bauzeit u. Lage an der Nordostecke des spätantiken Stadtgebietes erwogen (Gabriel 21; Compernass 2, 80; F. W. Deichmann, Ergebnisse einer kleinasiat. Reise: ArchAnz 53 [1938] 225; TabImpByz 2, 195; gegen die Frühdatierung dieser Maueranlage Kirsten 869 mit de Jerphanion, Mélanges 103; ders., Rez. 228; Plan von Zitadelle u. seldschukischer Stadtmauer: M. Akok, Kayseri şehri tarihi iç kalesi: TürkArkDerg 23 [1976] 28). Die Grenzen der seldschukischen Stadt, der heutigen Altstadt (ca. 840 x 350 m; Abb. 1, 11), stimmen schwerlich mit Justinians Maueranlage überein, die ge-

Abb. 1. Stadtplan von Kaisareia (Kayseri). Nach Bernardakis 23 (vereinfacht).

A Antike Vororte.
B Antike Oberstadt.
† Hippodrom.

1 Röm. Nekropole.
2 Ruine (seldschuk. Türbe?).
9 Alter christl. Friedhof.
10 Zitadelle.
11 Altstadt.
12 Ulu Cami.
13 Hatuniye Medresesi; am nahen Boyacı Kapısı die 1965 zerstörte Kirchenanlage.
15 Huant Hatun-Komplex mit Huant Medresesi.
17 Nicht identifiziert*.
20 Byz. (?) Ruinen.
21 ‚Merkurios-Martyrion‘.
22 Große Kirche (Basileios-Kirche? Eupsychios-Martyrion?).
23 Byz. Ruinen (röm. Basilika?).
24 Byz. Ruine.
26 Röm. Thermen.
27 Ruinen, angeblich südlichster Teil der ‚Basileias‘.
28 ‚Panagia-Kirche‘.
29 ‚Leproserie des hl. Basileios‘.
30 Ruinen im neuzeitlichen Christenfriedhof.
31 Ruinen.
32 ‚Martyrion der 40 Märtyrer‘.
33 Byz. Häuser.
34 Deliklitaş, ‚Mamas-Kirche‘.
35 Beştepeler, ‚Iulietta-Kirche‘.
38 Christl. Ruinen, Kirche?



* Bernardakis' Planskizze verzeichnet die Nr. 17 zwei Mal, für eine seldschukische u. diese im Text nicht besprochene Anlage christlicher Zeit, vielleicht die Cuinet 310 erwähnte, 1887 abgeräumte Kirche. *H. Brakmann*

wiß deutlich großräumiger war (Bernardakis 22f; Deichmann aO. 225f; nach Kirsten 868 mit de Jerphanion, Rez. 228 galt Justinians Befestigung allein der alten Oberstadt ‚B‘, nach Compernass 2, 79f hingegen beschränkte Justinian die Stadt ‚vollständig auf die Ebene‘). – Bei Eroberung der Stadt durch Großkönig Sapor I um 260 soll K. nach Joh. Zonar. ann. 12, 23 (PG 134, 1065B) unwahrscheinliche 400 000 Einwohner besessen haben. Die Gestaltung von K. als Gartenstadt kann den Chronisten (u. seine Quellen; Gain 228/30 u. Mo‘ed Qaṭan 26a) getäuscht haben. Viele Häuser K.s waren ein- oder zweigeschossig (Greg. Naz. or. 43, 80 [SC 384, 300]; carm. 2, 1, 11, 1332 [118 Jungck]). Bernardakis konnte die von ihm beobachteten u. knapp beschriebenen Altbauten ‚de construction apparement byzantine‘ nicht genauer datieren (nr. 33. 23. 25). Die Schatzhäuser der früheren Könige von Kappadokien sind nicht bekannt. Ob die Errichtung der röm. Provinz iJ. 17 nC. offizielle Neubauten nach sich zog, bleibt fraglich. Die Verstärkung der röm. Legionen unter Vespasian führte vielleicht zur Errichtung von Kasernen (Belley 137). Zu den 362 u. früher zerstörten Tempeln s. u. Sp. 1004. R. P. Harper, Art. Caesarea: PrincEncClassSites (1976) 182 erwähnt ein Gymnasium oder Bäder. Reste von Thermen (vgl. Basil. hex. 3, 4 [SC 26bis, 205]; hom. 7, 2 [PG 31, 285B]) sind unweit des südl. Randes der osmanischen Stadt, im Bereich ‚A‘, nachgewiesen (Abb. 1,

26; Bernardakis 25; Compernass 2, 60f; TabImpByz 2, 195; Restle 1, 142; Ballance aO.). K. besaß ein Hippodrom, zumindest seit Severus Alexander (Belley 141); Bernardakis lokalisiert es in einer von Hügeln umgebenen Mulde außerhalb der Oberstadt ‚B' (26 nr. 37 [auf der Planskizze ohne Zahl gekennzeichnet mit †; die Lage verdeutlicht der ‚Provisional plan' bei Ballance aO.]; Compernass 2, 85f). Hier, in der ‚Vorstadt', erlitt Gordios den Märtyrertod (Basil. hom. 18, 1 [PG 31, 489C]; vgl. 18, 6 [501C]). Wagenrennen waren zZt. des Basileios sehr beliebt (hex. 4, 1 [PG 29, 80A]; hom. 18, 3 [496D/97A]; Greg. Naz. or. 43, 15 [SC 384, 150/2]; Teja, Deporte 489/91). Im Nordwesten der osmanischen Stadt, an der Ausfallstraße nach Ankara, wurde 1904 eine, ganz überwiegend heidnische, Nekropole des 3. Jh. nC. entdeckt (Abb. 1, 1; Bernardakis 23), 1971 ein Hypogaeum augusteischer Zeit beim Gültepe-Park im jetzigen Stadtzentrum (M. Eskıoğlu: AnatolStudies 22 [1972] 48). Eine weitere bedeutende Nekropole lag offenbar auf dem volkstümlich Eskişehir (‚Altstadt') genannten Gebiet der heutigen südl. Vorortdistrikte Tontar, Battalaltı u. Beştepeler am Fuß des Argaios (H. Kodan, Beştepeler'de bulunan freskli mezarlar: Kayseri Müzesi Yıllığı 2 [1988] 7/17; M. Yazıcı, Battalaltı'nda bir Roma mezarının bulunturalı: ebd. 1 [1987] 21/5; ders. / C. S. Lightfoot, Two Roman samovars [‚authepsae'] from Caesarea in Cappadocia: Antiquity 63 [1989] 343/9). Grabinschriften aus K., vor allem aus der ‚Nekropole des 3. Jh.' u. Bernardakis' Gebiet ‚A', bei H. Grégoire, Rapport sur un voyage d'exploration dans le Pont et en Cappadoce: BullCorrHell 33 (1909) 57/78 (zur gefälschten Inschrift ebd. 77 nr. 65 ders.: ebd. 439 u. E. N. Dragoumis: ebd. 437f; zu Grégoire aO. 63/6 nr. 44 L. Robert, Les gladiateurs dans l'Orient grec [Paris 1940] 126/8); G. de Jerphanion: MélBeyrouth 7 (1914/21) 1f; A. Salač: BullCorrHell 51 (1927) 398f (dazu B. Ryba: ListFilol 57 [1930] 328f; F. Bradač: RevPhilolLittHistAnc 58 [1932] 375/8) u. SupplEpigrGr 33 (1983) 1194/6. – In vorgeblichen Resten einer Kirche erkannte Bernardakis 24 eine großräumige röm. Basilika (Abb. 1, 23). Zu den mit anderen Großstädten des Reiches rivalisierenden Plätzen, Portiken, Gymnasien, Schulen der Stadt, von denen die kappadok. Väter häufig sprechen, s. Gain 165_4; Teja, Organización 69/72; zu den christl. Heiligtümern u. Sp. 1020/2. Um 365 beklagte Basileios bereits den Verfall vieler Bauten u. der überdimensionierten Stadtmauern (ep. 94; hom. 7, 4 [PG 31, 289C]; zur Abwehr der Isaurier wurden die Mauern iJ. 404 bemannt: Joh. Chrys. ep. 9 [14], 2 [SC 13bis, 224]). Wann Wiederherstellungsarbeiten vorgenommen wurden, ist nicht bekannt. Doch bewunderten die arab. Eroberer iJ. 646 die Schönheit der Stadt (Mich. Syr. chron. 11, 10 [2, 441 Chabot]). – Noch vor dem endgültigen Verlust byzantinischer Herrschaft 1077 wurde K. zu einer Ruinenstätte. Das heutige Stadtbild geht auf Seldschuken, Osmanen u. nicht zuletzt die moderne Entwicklung zurück (bezogen auf 1927 war die Stadtbevölkerung 1980 auf 711% angewachsen; M. Sabaz, Stadtentwicklung u. Freiraumbedarf in der Türkei ... am Beispiel einer Großstadt in Zentralanatolien [1986] 110).

III. Religion. a. Heidentum. Den Hethitern galt der Argaios unter dem Namen Ḫaiga (‚Weißer Berg') als Gottheit, bestätigt durch Maximos v. Tyros (diss. 2, 8) u. veranschaulicht durch zahlreiche Münzen der Zeit von Archelaos bis Gordianus III (P. Weiss, Art. Argaios: LexIconMythClass 2, 1 [1984] 584/6). Der Argaios personifizierte Kappadokien u. war ein Attribut der Tyche, die in K. kultisch verehrt wurde u. einen Tempel besaß, den 362 die Christen zerstörten (Soz. h. e. 5, 11, 8; Knorr 44/52; vgl. u. Sp. 1009). Das Alter des Tyche-Kultes in K. ist nicht bekannt (an anderen Orten stammen die ältesten Darstellungen von Tyche, Gründerin u. Beschützerin der Städte, aus der Diadochenzeit). K. besaß ferner Tempel des Apollon (Apollon Argaios; K. Prümm, Religionsgeschichtl. Hdb. [Roma 1954] 646) u. des Zeus Poliuchos, der Schutzgottheit von K., gleichfalls in christlicher Zeit zerstört. Unter röm. Herrschaft pflegte K. auch den Kaiserkult (*Herrscherkult), u. zwar seit Tiberius, wie mehrere Prägungen belegen. K. erhielt die mit dem Kaiserkult verbundene Würde des Neokoros erstmals zZt. des Septimius Severus; die zweite Neokorie datiert ab etwa 238 (Belley 140; Kirsten 876). Der anatolische *Hirsch-Kult hielt sich bis in christliche Zeit (ebd. 862. 879f. 884). – Orientalische Kulte fehlen nicht. Sarapis erscheint auf einer Prägung zu seiten des Argaios (Wiess nr. 16). Unbekannt ist, ob die noch von Mithridates IV (gest. 63 vC.) gepflegten pers. Riten in K. selbst, in dessen Nachbarschaft oder in

ländlichen Gebieten beobachtet wurden. Strabon (gest. 19 nC.) spricht als Augenzeuge von Feuerheiligtümern mit ewigen Feuern, die die Magoi unterhielten (15, 3, 15). Nach Basileios (um 375) sind ihre Nachfahren, Magusaioi genannt u. inzwischen offenbar ohne Priester u. Heilige Schriften (Trombley 2, 123), ‚bei uns sehr weit verbreitet über nahezu das ganze Gebiet', pflegen den Feuerkult, lehnen Tieropfer ab u. üben Verwandtenehe (ep. 258, 4 an Epiphanios v. Salamis; Kirsten 877. 879. 884; Knorr 16f; Gain 260f); doch sind diese Kulte nicht in K. selbst belegt (Cumont, Rel. 274f mit Anmm.). Eine Weihung an Sol invictus hat sich erhalten (CIL 3, 6772). Zur Mithras-Verehrung s. Kirsten 877f.

b. Judentum. Das Judentum gelangte früh nach K. Ältester Beleg ist der Brief des Konsuls Lucius Caecilius Metellus an König Ariarathes V Eusebes Philopator vJ. 142 vC., mit dem er ihn u. andere Könige auffordert, nichts gegen die Juden zu unternehmen (1 Macc. 15, 22). Die doppelte Heirat von König Archelaos' Tochter Glaphyra (ProsImpRom[2] 4, nr. G 176) mit Söhnen *Herodes' d. Gr. (zunächst mit Alexandros [hingerichtet 6 vC.], dann, nach ihrer Scheidung von König Juba v. Mauretanien, mit Archelaos Herodes; ebd. 1, nr. A 1025) dürfte die Verbindungen noch gestärkt haben. R. Akiva (ca. 50/135 nC.) besuchte K. (jJebamot 16, 4, 15d). Kappadokien galt im Altertum als eines der großen jüd. Zentren wie Babylon u. Alexandrien (jBerakot 2, 6, 5b). Einzige verfügbare Zahlenangabe ist die Nachricht über die Ermordung von 12 000 Juden in K. durch Großkönig Sapor I um 260 (Mo'ed Qaṭan 26a; Roth, Caesarea). Für das jüd. Sabbat-Licht war hier Naphta erlaubt, weil anderes Öl nicht zur Verfügung stand (jŠabbat 26a; Tos. Šabbat 2, 3). Vielleicht jüdisch ist die Grabinschrift Grégoire aO. (o. Sp. 1003) 59 nr. 31 aus K. Kinder der Juden werden als Empfänger von Nothilfe während der Hungersnot dJ. 368/69 genannt (Greg. Nyss. laud. Basil.: GregNyssOp 10, 1, 124). Ein Jahrzehnt später betrauern Juden den Tod Basileios' d. Gr. (Greg. Naz. or. 43, 80 [300]), dem auf dem Sterbebett der jüd. Arzt Joseph beigestanden haben soll (PsAmphil. vit. Basil. 17 [ed. F. Combefis, SS. Patrum Amphilochii Iconiensis, Methodii Patarensis et Andreae Cretensis opera omnia (Parisiis 1644) 220/5; PG 29, CCCXIVf]). Vgl. Gain 262/5.

c. Manichäismus. Über die Präsenz von Manichäern in K. fehlen Zeugnisse (F. Décret, Basile le Grand et la polémique antimanichénne en Asie Mineure au 4[e] s.: StudPatr 17, 3 [Oxford 1982] 1061/4).

IV. Bildung. Nach Diod. Sic.: Phot. bibl. cod. 244 (6, 143f Henry) gelangte die hellenist. Kultur nach Kappadokien unter Ariarathes V Eusebes Philopator (gest. um 130 vC.), der auf Griechenart erzogen wurde u. sich der Philosophie widmete (er korrespondierte u. a. mit *Karneades). Zu welchen Veränderungen es dadurch in Eusebeia-K. kam, ist nicht bekannt. König Archelaos I Philopatris schrieb Abhandlungen über Landwirtschaft, Pferdezucht u. *Edelsteine, die Plinius als Quellen benutzte (n. h. 37, 46. 95. 104. 107; Berger, Art. Archelaos nr. 5: PW 2, 1 [1895] 452f). Trotz fortschreitender Hellenisierung Kappadokiens blieb K. wohl ähnlich wie Tyana ‚eine griech. Polis inmitten des Stammes der Kappadokier' (Philostr. vit. Apoll. 1, 4). Einen Artemidoros aus Mazaka-K. ehrte um die Zeitenwende ein Dekret von Delphi wegen seiner Verdienste um Erziehung u. Wissenschaft (Fouilles de Delphi 3, 4, 95); eine Kopie des Ehrendekrets sandten die Delpher nach K. Dessen Erhebung zur Hauptstadt der röm. Provinz dürfte zur Gründung von Schulen geführt haben, angeregt u. gefördert durch die ansässigen Verwaltungs- u. Gerichtseinrichtungen. Im 2. Jh. nC. wurde in K. der Sophist Pausanias geboren, der in Athen u. Rom Ansehen erlangte (Suda s. v. [4, 70, 28/31 Adler]; Philostr. vit. soph. 2, 13; S. Rothe, Kommentar zu ausgewählten Sophistenviten des Philostratos. Die Lehrstuhlinhaber in Athen u. Rom [1989] 156/62). Unter Hadrian amtierte der Schriftsteller Arrian als Statthalter in K. Im 4. Jh. stammen zahlreiche Sophisten aus Kappadokien, so die *Jamblich-Schüler Aidesios (ProsLatRomEmp 1, 14f) u. Eustathios (ebd. 1, 310; nicht identisch mit dem Adressaten von Basil. ep. 1; J. Gribomont, Eustathe le Philosophe et les voyages du jeune Basile de Césarée: RevHistEccl 54 [1959] 115/24). Iulianos aus K. lehrte in *Athen, wo Prohairesios, sein Erbe, u. *Gregor v. Naz. zu den Schülern zählten; er blieb Heide (ProsLatRomEmp 1, 469 s. v. nr. 5; R. Goulet, Les intellectuels païens dans l'Empire chrétien selon Eunape de Sardes: AnnÉcPratHautÉt 5[e] sect. 86 [1977/78] 297/303; J. Bernardi, Un regard sur la vie étudiante à Athènes au mi-

lieu du 4e s. apr. J.-C.: RevÉtGr 103 [1990] 79/94). Ob diese Sophisten zuvor in K. gewirkt hatten, ist nicht bekannt. – Basileios war in K. allenfalls kurze Zeit als Lehrer der Rhetorik tätig (355/57 nC.; M. Harl, Culture grecque et christianisme en Orient dans la 2e moitié du 4e s.: L'information littéraire 28 [1976] 214/22), folgte dann seinen asketischen Neigungen, ließ sich von Bischof Dianeios v. K. (ca. 340/62; Hauser-Meury 61f) taufen u. in den Klerus aufnehmen (Basil. spir. 29, 71 [SC 17bis, 502]). Sein Bruder *Gregor v. Nyssa widmete sich, wohl in K., der Rhetorik von 365 bis zu seiner Bischofsweihe um 372 (M. Aubineau: SC 119 [Paris 1968] 61/5). Am Kalendenfest 379 empfing er in K. einen Brief des *Libanios, der sofort unter Gebildeten der Stadt zirkulierte (ep. 14, 3f [SC 363, 202/4]). *Gregor v. Naz. ging mit etwa zwölf Jahren nach K., um unter Anleitung des Paidagogos Karterios zu studieren, u. traf bei diesem Basileios. Nach seiner Rückkehr aus Athen hielt Gregor in K. nur einige Vorträge (vgl. Greg. Naz. carm. 2, 1, 11, 265/74 [66 Jungck]) u. nahm bald gleich Basileios das philosophisch-asketische Leben auf (Bernardi, Grégoire 111. 119; ebd. 86/9 zum Schulleben in Kappadokien). In den Briefen der kappadok. Kirchenväter treten manche Studenten u. Sophisten auf: Eudoxios d. Ä. u. dessen wohl getaufter Sohn Eudoxios d. J. (ProsLatRomEmp 1, 290; Hauser-Meury 66/9), Eustochios u. der mit ihm um Schüler ringende Stageirios, wahrscheinlich Heide (ebd. 78f. 157f; ProsLatRomEmp 1, 313 s. v. nr. 5; 851). – Das Renommee der in K. tätigen Lehrer begründete seine Bewertung als ‚Metropolis der Beredsamkeit', in der es die anderen kappadok. Städte überrage (Greg. Naz. or. 43, 13 [aO. 144]; vgl. Eus. vit. Const. 4, 43 [135]; Basil. ep. 76 an Sophronios) u. die sein besonderes Kennzeichen wurde. – Wohl angesichts der Anziehungskraft der Rhetorik schrieb Basileios seinen Ad adolescentes / De legendis libris (ClavisPG 2867; Bardy, Basilius 1263f; Lit.: Pouchet 173_3; noch im 5. Jh. in das Syr. übersetzt [N. G. Wilson, St Basil on the value of Greek literature (London 1975) 13]), zugleich Warnung vor den Gefahren der klass. Bildung wie Förderung der positiven Aspekte der Rhetorik (Greg. Nyss. vit. Moys. 2, 116 [SC 1ter, 174f]). – Trotz der Größe K.s u. der Präsenz eines gebildeten Publikums sind für die Stadt keine öffentlichen *Bibliotheken bezeugt. Über die bischöfliche Bibliothek ist nur wenig bekannt (Gain 34_{141} [6. Jh.] u. 348/53). Der von Basileios (ep. 134f) u. Gregor v. Nyssa (ep. 15, 1 [SC 363, 208]) beklagte Mangel an Schreibern in Kappadokien mag die reichere Ausstattung mit Büchern behindert haben. Der Prinz *Iulianus hatte während seines erzwungenen Aufenthalts 341/42 bis 347/48 auf der nahe K. in den Vorbergen des Argaios gelegenen kaiserlichen Domäne Makelle (beschrieben Soz. h. e. 5, 2, 9) freien Zugang zur Bibliothek des Georgios v. Kappadokien (Hauser-Meury 82f), die er als Kaiser 362, nach Georgios' Ermordung in Alexandrien, aufkaufte (A. Hadjinicolaou, Macellum: Byzant 21 [1951] 15/22; A. J. Festugière, Julien à Macellum: JournRomStud 48 [1957] 53/8; W. Portmann, Die politische Krise zwischen den Kaisern Constantius II. u. Constans: Historia 48 [1999] 319/24: ‚Julian u. Gallus in Macellum'). – Die Ärzte von K. lobt Joh. Chrys. ep. 4 (12), 1 (SC 13bis, 116).

V. Bildende Kunst. Vor Ort ist fast nichts erhalten geblieben oder ergraben worden. Nach Erdbeben, Witterungsschäden u. Jahrhunderte geübtem Steinraub waren schon Anfang des 20. Jh. in K. nur noch kärgliche Trümmer u. Fundamentreste zu sehen. Im Hypogaeum beim Gültepe-Park u. in der Nekropole an der Straße nach Ankara (s. o. Sp. 1003) wurden Glasampullen, Münzen (1./3. Jh.) u. Grabbeigaben geborgen (Bernardakis 23 nr. 1), in einem röm. Grab in Battalaltı zwei authepsae u. a. (3. Jh.; Yazıcı / Lightfoot aO. 343/9; Fundübersicht: Yazıcı aO. 21). Ein Grab in Beştepeler wies neben Kleinfunden Reste von Malereien, Blumen- u. Blattmotive sowie Vogeldarstellungen, auf (Kodan aO. [o. Sp. 1003]; I. Unutmaz, Spätröm. Grabmalereien in Alt-Mazaka bei Kayseri: Antike Welt 21, 1 [1990] 57f mit Datierung in das 5. Jh.). Porträtbüsten römischer Zeit vielleicht aus K. führen an J. Inan / E. Rosenbaum, Roman and early Byzantine portrait sculpture in Asia Minor (London 1966) nr. 284. 293; dies., Römische u. frühbyz. Porträtplastik aus der Türkei. Neue Funde 1/2 (1979) nr. 261 (Jason, hadrianisch). 264 (Priester, gallienisch?). Spätrömische u. frühbyz. Spolienkapitelle finden sich in der Ulu Cami u. der Hatuniye Medresesi innerhalb des seldschukischen Mauerrings (u. a. einige frühchristliche: Bernardakis 24 nr. 12; ferner nr. 38; Kapitelle in der Moschee: Deichmann aO. [o. Sp. 1000] 225; Kapitelle in der Medrese O.

Feld, Bericht über eine Reise durch Kilikien: IstMitt 13/14 [1963/64] 89; Restle 1, 164; 2, Abb. 203/6). Auf dem Gebiet der Oberstadt (‚B') sah Bernardakis (27) Marmorstücke, Freskenfragmente u. ein Fußbodenmosaik. – Einer der pithoi im Arch. Museum v. Kayseri zeigt zwei Löwen im Kampf mit Schlangen, einen Adler, der eine Schlange niederringt, u. einen Steinbock, also traditionelle religiöse u. magische Motive (Thierry, Continuité 121f Abb. 24). Ein Altar frühbyzantinischer Zeit im Museum v. Kayseri, doch nicht aus K. selbst, zeigt das Melken einer Hirschkuh (ebd. 128 Abb. 27; zur Herkunft des Stückes s. u. Sp. 1023). – Angesichts der Nachrichten vom Gold- u. Marmorschmuck der Wohnungen (Basil. hom. 7, 2. 4 [PG 31, 285B. 289/92]) ist die Spärlichkeit lokaler Funde (Thierry, Continuité 128_{114}) besonders bedauerlich.

C. Christlich. I. Stadtgeschichte (4. bis 7. Jh.). K. bleibt in der gesamten Spätantike bedeutend als Militärbasis u. Produktionsstätte, zT. auch als Verbannungsziel.

a. Viertes Jh. Im J. 335 ernannte *Constantinus d. Gr. seinen Neffen Flavius Hannibalianus (gest. 338) zum rex regum (für *Iberia u. **Albanien?) mit Dienstsitz in K. (Knorr 60; G. Wirth, Hannibalian. Anmerkungen zur Geschichte eines überflüssigen Königs: BonnJbb 190 [1990] 201/31). Im Frühjahr 360, bei der Vorbereitung seines Perserfeldzugs, empfing **Constantius II in K. den Armenierkönig Arsakes (Arschak) u. Gesandte des in Paris zum Augustus ausgerufenen *Iulianus (Amm. Marc. 20, 9, 1. 11, 1). Im J. 362 bestrafte Kaiser Iulianus, der den Kappadokiern ihre Anhänglichkeit an das Christentum verübelte (ep. 78 [85 Bidez]; Soz. h. e. 5, 4, 2), K.s Christen, weil sie die Tempel zerstört, sowie die Heiden K.s, weil sie es nicht verhindert hatten (vgl. o. Sp. 1004). Er entzog K. die Stadtrechte, ihren auf den Kaiser verweisenden Namen u. belegte die Christen mit einer Geldstrafe von 300 Pfund Gold, konfiszierte das *Kirchengut der Stadt u. ihrer Vororte, machte alle Kleriker zu Kurialen, ordnete eine Zählung sämtlicher ‚Galiläer', einschließlich Frauen u. Kindern, an, um sie mit Kopfsteuer zu belegen, u. drohte weitere Strafen an, falls die Tempel nicht schleunigst wiederaufgebaut würden (Soz. h. e. 5, 4, 1/5. 11, 8; Greg. Naz. or. 4, 92 [SC 309, 230/2]). Die nicht genauer zu datierenden Maßnahmen erfolgten wahrscheinlich im Anschluß an Iulians Reise von Ankyra über K. u. die Kilikische Pforte nach Antiochien, das er am 19. VII. 362 erreichte (Amm. Marc. 22, 9, 8/14). In der Zeit des Aufbruchs Iulians zum Perserfeldzug 363 soll der Briefwechsel zwischen ihm u. Basileios erfolgt sein, in dem der Kaiser 1000 Pfund Gold fordert u. die Zerstörung der ganzen Stadt K. mit ihren sämtlichen Kunstwerken androht, die Antwort des Bischofs ihn jedoch aufs schärfste verhöhnt (PsBasil. ep. 40f). Doch sind beide Briefe unecht, wohl Schulübungen, vielleicht des Nikobulos, eines Großneffen Gregors v. Naz. (Pouchet 174). Aus örtlicher Anti-Iulian-Propaganda stammt vermutlich auch die Erzählung vom Bau des Mamas-Martyrions in Makelle durch Iulian u. seinen Halbbruder Fl. Claudius Gallus (**Constantius Gallus; Soz. h. e. 5, 2, 12; Theophan. Conf. chron. zJ. 338/39 [1, 35f de Boor]), die die bibl. Geschichte von *Kain u. Abel imitiert (Greg. Naz. or. 4, 21/5 [SC 309, 114/20]; Hauser-Meury 81f; o. Sp. 958/60 zu ergänzen). – Im Okt. 365 überbrachte in K. der damalige Notar Sophronios, ein Kappadokier aus K., Kaiser Valens die Nachricht von der Kpler Erhebung des Usurpators Prokopios, eines Vertrauten Iulians, der sich unter dessen Nachfolger *Iovianus auf seine Güter bei K. zurückgezogen hatte (Amm. Marc. 26, 7, 2; Zos. hist. 4, 4; W. Ensslin, Art. Prokopios nr. 2: PW 23, 1 [1957] 252/6). – Im Winter 368/69, zZt. des Bischof Eusebios v. K. (amt. 362/70; als noch Ungetaufter gewählt, charakterisiert Greg. Naz. or. 43, 28 [SC 384, 188]; Hauser-Meury 75/7), befiel Kappadokien eine schwere Hungersnot. Der Presbyter (ab 362/64) Basileios organisierte in K. Armenspeisungen, predigte u. spendete Trost (Greg. Naz. or. 43, 34/6 [200/6]; Gain 281). – Im J. 371 drängte in K. der Praefectus praetorio orientis Fl. Domitius Modestus (amt. 369/77) den 370, nicht ohne einheimische Widerstände (Hauser-Meury 40f), zum Bischof v. K. gewählten Basileios vergeblich für die homöische Kirchenpolitik zu gewinnen (Greg. Naz. or. 43, 48/51 [226/32]). Am Epiphaniefest 372 traf Valens persönlich den Bischof beim Gottesdienst in der Kathedrale v. K. (ebd. 43, 52f [234/6]); danach schienen die Belästigungen beendet. Doch war Basileios' Verbannung bereits beschlossen u. sein Abtransport vorbereitet. Plötzlich erkrankte Valens' Sohn, Valentinianus Galates (ProsLatRomEmp 1, 381), schwer, der Ärzte Kunst versagte, Basileios wurde um Hilfe gebeten,

verweigerte sich nicht u. linderte die Krankheit. Doch gesundete der Prinz nicht, sondern starb in K., weil Valens auch Häretiker habe kommen lassen (Greg. Naz. or. 43, 54 [236/40]; Hauser-Meury 176f). Wenig später suchte eine adlige Witwe, vom *Assessor des Richters zur Wiederheirat (*Digamus) gedrängt, Asyl beim Altar der Kirche (*Asylrecht); der Richter lud den sie schützenden Basileios vor, behandelte ihn wie einen gemeinen Kriminellen u. provozierte damit einen Aufstand der Stadtbevölkerung (or. 43, 56f [242/8]). – Im Winter 371/72 teilte Valens Kappadokien in zwei Provinzen. K. wurde Hauptstadt von Cappadocia Prima u. zugleich deren einzige Stadt, während der Rest im wesentlichen aus kaiserlichen Ländereien bestand. Metropolis der neugeschaffenen Cappadocia Secunda wurde anscheinend zunächst Podandos (TabImpByz 2 s. v.), wenig später Tyana (ebd. s. v.). Um Podandos (Pozantı), eine schlichte Poststation bei der Kilikischen Pforte, zu stärken, wurden Stadtbeamte aus K. dorthin versetzt. Der Umsiedlung entzogen sich manche durch Selbstmord oder Flucht mit Familie u. Vermögen (Th. A. Kopeček, Curial displacements and flight in later 4[th] cent. Cappadocia: Historia 23 [1974] 321f). Die Beraubung K.s eines Teils seiner Elite u. die Folgen der Teilung für die Kirche (u. a. Jurisdiktionskonflikte mit Anthimos v. Tyana [Hauser-Meury 32f]) bewogen Basileios zu zahlreichen Eingaben, besonders beim Heiden Martinianos, nach 375 Praefectus urbi, sowie den aus K. stammenden Christen Aburgios, wohl Prätorianerpräfekt 378/79, u. Sophronios, damals Magister officiorum (Quellen u. prosopographische Angaben bei Gain 306/9. 293f; Pouchet 222/7; R. v. Haehling, Die Religionszugehörigkeit der hohen Amtsträger des Röm. Reiches seit Constantins I. Alleinherrschaft bis zum Ende der Theodosianischen Dynastie [1978] 385f. 69. 120). Die Beweggründe von Valens' Maßnahme sind nicht eindeutig. Suchte er den Einfluß eines Anhängers des Nicaenums zu beschränken (Schol. Alex. in Greg. Naz. or. 18, 12 [CCG 41, 82]) u./oder die Verwaltung zu vereinfachen u. den Steuerdruck zu erhöhen? (J. Bernardi: SC 384 [1992] 250). Kaiser Theodosius stellte die Einheit Kappadokiens wieder her, doch erfolgte 382 die erneute, jetzt endgültige Teilung (P. Devos, S. Grégoire de Nazianze et Hellade de Césarée en Cappadoce: AnalBoll 79 [1961] 93; Teja, Organización 200f). Bischof v. K. war damals der gebildete Helladios, Teilnehmer der Konzilien in Kpel vJ. 381 u. 394 (also nicht ‚vor 394 gestorben': Hauser-Meury 94), den Gregor v. Nyssa als arroganten Intriganten charakterisiert (ep. 1 [SC 363, 82/104]; vgl. Greg. Naz. ep. 219f). Er brachte seinen Sohn am Kaiserhof unter u. belohnte seinen Helfer, den von Ambrosius getadelten Mailänder Diakon Gerontios, mit der Weihe zum Bischof v. Nikomedien (Soz. h. e. 8, 6, 2/8; Kopeček aO. 338f). Bischof *Eunomios v. Kyzikos, Schüler des *Iulian-Vertrauten Aëtios v. Ant. (o. Sp. 448), wurde von Kaiser Theodosius I nach K. verbannt u. starb 394 im nahen Dekora (L. Abramowski: o. Bd. 6, 936/47; T. Böhm: Döpp / Geerlings, Lex.^{2} 208f).

b. Fünftes Jh. Auf dem Weg ins arm. Exil erholte sich der fieberkranke Joh. Chrysostomos 404 in K. u. im Proasteion der Witwe Seleukia fünf Meilen vor der Stadt, mußte jedoch den Drohungen des Ortsbischofs Pharetrios u. gewalttätiger Mönche weichen (Joh. Chrys. ep. 9 [14], 1/3 [SC 13bis, 220/30]; D. Gorce, Art. Gastfreundschaft: o. Bd. 8, 1119; Treucker 14f; Gain 15_{45}; zu Pharetrios vgl. Pallad. dial. 9 [SC 341, 184/6]). Vom Vorgehen des Johannes gegen Prostitution in K. berichtet Procl. Cpol. or. 20, 3 (PG 65, 832). – Im 5. Jh. wurde die Stellung K.s nicht nur vom konkurrierenden Tyana, sondern auch durch Ansprüche des Patriarchen v. Kpel beeinträchtigt. Seit dem Ephesinum vJ. 431 stand K. auf Konzilien in der Rangordnung vor Ephesus, Metropolis v. Asia, doch verlor mit dem Chalcedonense vJ. 451 der Bischof v. K., einst Metropolit der Großprovinz Kappadokien u. Exarchos der Diözese Pontos, seine obermetropolitanische Gewalt u. mußte sich mit dem Ehrenrang des Protothronos im Kpler Patriarchat begnügen (E. Chrysos, Die Bischofslisten des 5. Ökumen. Konzils [1966] 38. 85. 158; Calvet-Sebasti / Gatier 37/9). Bischof Firmos v. K. (gest. 439) war als Parteigänger des Kyrillos v. Alex. eine der führenden Gestalten auf dem Konzil v. Ephesus (ebd. 42/8). Sein Nachfolger Thalassios (439/51-3), zuvor Praefectus praet. Illyrici, wirkte an der Redaktion der Lehrformel von Chalkedon mit (ProsLatRomEmp 2, 1060). Im J. 440 ließ Theodosius II *Eudokias wegen den Magister officiorum Paulinus in K. hinrichten (ebd. 846f). Zum Kleriker gemacht u. nach K. verbannt wurde 479 Kaiser Markians Enkel Flavius Marcianus, der sich

gegen Kaiser Zenon erhoben hatte (W. Enss-lin: PW 14, 2 [1930] 1529f).

c. Sechstes Jh. Am 18. III. 536 setzte Kaiser Justinian mit Nov. Iust. 30 einen Prokonsul über die beiden Kappadokien ein. Dieser führte die alten Insignien (silberner Wagen, Axt u. Bündel), vereinte in einer Hand Militär- u. Zivilgewalt sowie die Aufsicht über die kaiserlichen Domänen, auf denen vor allem die wirtschaftlich wie militärisch bedeutende Pferdezucht betrieben wurde. Die Reform reagierte auf zahlreiche Mißbräuche u. geht großenteils auf Justinians in K. geborenen Prätorianerpräfekten Johannes v. Kappadokien zurück (ProsLatRomEmp 3A, 627/35; zur Novelle s. M. Kaplan, Les propriétés de la Couronne et de l'Eglise dans l'Empire byzantin, 5e-6e s. [Paris 1976] 51/5). Die Befugnisse des Prokonsuls erstreckten sich auf die Stadt K., bes. ihre Ernährung u. Handelstätigkeit. 537 bis 557 war Bischof v. K. der paläst. Mönch u. ,stärkste Mann in den kirchlichen Streitigkeiten der Regierungszeit Iustinians' Theodoros Askidas, der jedoch meist in Kpel weilte u. dort starb (Chrysos aO. 85). Sein Nachfolger wurde Theokritos (Joh. Malal. chron. 18, 126, 489 [PG 97, 708B]). Beim Feldzug gegen Persien schlug Kaiser Maurikios 580/81 sein Winterlager in K. auf (Theophyl. Sim. hist. 3, 17, 5).

d. Siebtes Jh. Im Sommer 611 eroberte die Armee des Großkönigs Chosroes II K. (Theophan. Conf. chron. zJ. 610/11 [1, 299 de B.]). Die Christen verließen die Stadt; die Juden unterwarfen sich; der christl. Armenierfürst Vasak Artsruni wurde vor dem Stadttor gekreuzigt (PsSebeos hist. Arm. 33 [23] [R. W. Thomson / J. Howard-Johnston, The Armenian History attributed to Sebeos 1 (Liverpool 1999) 64f]). Nach einjähriger Belagerung durch byz. Truppen unter dem Patrikios Priskos konnten die Perser aus K. entkommen (ebd. 34 [24] [aO. 66]; Georg. Sync. vit. Theod. Sync. 153 [Subs. hag. 48, 1, 123f Festugière]). Dies u. Priskos' Verhalten gegenüber Herakleios bei ihrem Treffen in K. führten zum Sturz des Generals, der in ein Kpler Kloster gezwungen wurde (Niceph. Cpol. brev. 2 [38 Mango]; ProsLatRomEmp 3B, 1052/7). Im J. 622 oder 624 sammelte Herakleios die Truppen für seinen Feldzug gegen die Sasaniden in K., wo ihn die Soldaten mit Siegeszuversicht begrüßten (PsSebeos hist. Arm. 38 [26] [Thomson / Howard-Johnston aO. 81]). Bei seiner siegreichen Rückkehr soll er einem Bischof Johannes v. K. eine Reliquie des zurückeroberten Wahren *Kreuzes geschenkt haben (Joh. Mamikonian: FHG 5, 2, 380). – Nach dem Zusammenbruch des Sasanidenreiches griffen die islamischen Araber ab 642 das zwischenzeitlich wieder stattliche K. an. Im J. 646 (nicht 647) eroberte Muʿāwiya b. Abī Sufyān (Mauias), Gouverneur Syriens, die Stadt u. legte ihr Tributzahlungen auf (Mich. Syr. chron. 11, 10 [2, 441 Chabot]; L. Caetani: Annali dell'Islam 7 [1914] 101f; M. Hinds, Art. Muʿāwiya Ier: EncIslam 7 [1993] 266). Kaiser Constans mußte 650/51 in K. die Hoffnung aufgeben, die Oberhoheit über Armenien, das sich den Arabern unterstellt hatte, wiederzuerlangen (Theophan. Conf. chron. zJ. 650/51 [1, 344 de B.]). Im J. 654/55 belagerte Muʿāwiya K. erneut, dieses Mal vergeblich (ebd. zJ. 653/54 [345]). Am Kpler Konzil vJ. 692 nahm Metropolit Kyriakos v. K. mit fünf Suffraganen teil (H. Ohme, Das Concilium Quinisextum u. seine Bischofsliste [1990] 258).

II. Anfänge des Christentums. Unter den Kappadokiern, die Petri Pfingstpredigt in Jerusalem hörten (Act. 2, 9), dürften Juden aus K. gewesen sein. Kappadokier gehören zu den Adressaten des 1. Petrusbriefs (1, 1); daher wird die Missionierung Kappadokiens traditionell Petrus zugeschrieben (Eus. h. e. 3, 4, 2). Erst ab Ende des 2. Jh. liegen gesicherte Nachrichten vor: Unter Commodus ging Claudius Lucius Herminianus gegen die Christen vor (Tert. ad Scap. 3, 4). Bischof v. K. war der später in Jerusalem tätige Alexander (Eus. h. e. 6, 8, 11; Hieron. vir. ill. 62, 1 [164 Ceresa-G.]). Der mit ihm befreundete *Clemens v. Alex. flüchtete in der *Christenverfolgung des Septimius Severus nach K. u. predigte dort (Eus. h. e. 6, 11, 6; J.-P. Kirsch: DictHistGE 2 [1912] 178f). – Ab etwa 232 war Bischof v. K. Firmilian (gest. 268), ,einer der Vornehmen Kappadokiens' (Greg. Nyss. vit. Greg. Thaum.: GregNyssOp 10, 1, 13), der eine bedeutende Tätigkeit entfaltete als Lehrer, Synodenvorsteher u. Briefschreiber mit auch fernen Korrespondenten wie Cyprianus v. Karthago (Firmilian. ep. ad Cypr. [de rebaptismate], in lat. Übers. [vJ. 256?] erhalten als Cypr. ep. 75 [CSEL 3, 2, 810/27]). Firmilian lud Origenes, den er aus Palästina persönlich kannte, nach K. ein, wo dieser zwei Jahre lang als Prediger wirkte u. Gast der angesehenen Jungfrau Iuliane war, die den jüd. Bibelübersetzer Symmachos zu

ihren Bekannten zählte (Eus. h. e. 6, 17. 27; Hieron. vir. ill. 54, 5 [152/4 Ceresa-G.]; Pallad. hist. Laus. 64 [272 Bartelink] mit Berufung auf eine eigenhändige Notiz des Origenes; H. Crouzel, Origène s'est-il-retiré en Cappadoce pendant la persécution de Maximin le Trace?: BiblLitEccl 63 [1963] 195/203). – Im J. 235, nach längerer Friedenszeit, inszenierte oder duldete nach zerstörerischen *Erdbeben der Leg. Aug. pro praetore Licinnius Serenianus in K. eine persecutio localis, der viele Christen durch Flucht zu entkommen suchten. Eine Prophetin trat auf, die in kirchlichen Formen Eucharistie u. Taufe vollzog sowie behauptete, die Erde beben lassen zu können, damit viele überzeugte u. einen Exodus von Kappadokiern nach Jerusalem provozierte. Zu ihren Anhängern zählten ein Presbyter u. ein Diakon aus K. (Firmilian.: Cypr. ep. 75, 10). – Im sog. Ketzertaufstreit drohte Bischof Stephanus v. Rom (gest. 257), den Firmilian mit *Judas vergleicht u. seinem mit Petrus gestützten Primatsanspruch Jerusalems apostolische Traditionen entgegenhält (ebd. 75, 2. 6. 17), dem Bischof v. K. u. seinen kleinasiatischen Kollegen mit Abbruch der Kommuniongemeinschaft wegen ihrer Wiedertaufe von Häretikern, näherhin der *Montanisten (Dionys. Alex.: Eus. h. e. 7, 5, 4; vgl. die ‚kryptochristl.' Grabinschrift eines [montanistischen?] Phrygiers in K. Grégoire aO. [o. Sp. 1003] 67 nr. 46; ders.: Byzant 1 [1924] 703; Kirsten 881; W. Tabbernee, Montanist inscriptions and testimonia [Macon 1997] 144/7 mit Anm. 45 aE.). Die von Goteneinfällen (Soz. h. e. 2, 6, 2; L. Musset, Les invasions. Les vagues germaniques[2] [Paris 1969] 82) heimgesuchte Kirche v. K. unterstützte Dionysius v. Rom (259-60/267-8), sandte ihr einen Trostbrief u. Leute mit Mitteln zum Freikauf der Gefangenen (Basil. ep. 70). Zu den wahrscheinlich in K. gestorbenen Märtyrern s. u. Sp. 1017/9.

III. Christliches Leben seit dem 4. Jh. a. Allgemeines. Bischof Leontios vertrat die Kirche v. K. 325 auf dem Konzil v. Nikaia (Hauser-Meury 111f). Ihn begleitete sein späterer Nachfolger (bis ca. 340) Hermogenes, der als Schreiber an der Feststellung des Credotextes mitwirkte (Basil. ep. 244, 9; 263, 3). Allgemein gilt als wahrscheinlich, daß Kappadokien schon im 4. Jh. weithin christianisiert war u. K. folglich eine bedeutende Gemeinde besaß. Sicher gab es in der Stadt schon Mitte 4. Jh. besonders eifrige Christen, bes. unter den Notablen. Dies belegen die Äußerungen Kaiser Iulians (ep. 78 [85 Bidez]) sowie die Zerstörung der Tempel v. K. (s. o. Sp. 1004). Im Hinblick auf den Eifer der Mehrheit der Gemeinde, Katechumenen u. (nicht selten spät) Getaufte, mahnen Basileios' Briefe u. Predigten zur Vorsicht (Knorr 38/41; Bernradi, Prédication 352/61; Gain 265/9; Trombley 1, 176f). – Besonders reichlich fließen die Quellen für die Amtszeit Basileios' (vgl. J. Pouchet, La date de l'élection épiscopale de s. Basile et celle de sa mort: RevHistEccl 87 [1992] 5/33). Der Klerus v. K. war damals offenbar recht zahlreich, übte zT. ein Handwerk aus, doch bleibt die Lage der bischöflichen Kurie unbekannt (Gain 91f). Basileios führte mit seinen Mitarbeitern ein monastisches Leben ohne jeden Luxus (ebd. 53/7 u. ö.). Das basilianische Mönchtum, von koinobitischem Charakter, siedelte sich in den Dörfern an (vgl. reg. fus. 35 [PG 31, 1004]). Sein eigenes Männerkloster gründete Basileios in K. selbst oder vor seinen Mauern, dann wohl bei oder innerhalb der großen Anlage zur Unterstützung der Armen u. Kranken, die man seit dem 4. Jh. Basileias nannte (Soz. h. e. 6, 34, 9; Firm. Caes. ep. 43 [SC 350, 166]) u. die von 372 (Basil. ep. 94) bis mindestens in das 6. Jh. in Betrieb war (Schol. 7 zu Basileios' Asketikon [J. Gribomont, Histoire des Ascétiques de s. Basile (Louvain 1953) 155]). Sie lag vor den Toren der Stadt, besaß ein ‚prächtig ausgestattetes Bethaus' u. Wohnräume für die Geistlichkeit, Fremde u. Kranke, ihre Begleiter u. Betreuer sowie Ställe u. Werkstätten (Basil. ep. 94) u. hat in der Folge anscheinend eine Verlagerung des städtischen Siedlungsgebietes herbeigeführt (Gain 277_{30}; vgl. o. Sp. 999f). Nonnen wohnten innerhalb der Stadt; Gaudentius, der spätere Bischof v. Brescia, begegnete ihnen (darunter Nichten Basileios') anläßlich seiner Reise nach Jerusalem um 393 (tract. 17, 14 [CSEL 68, 144]). – Im Gottesdienst von K. wurde zunächst offenbar der Archetyp der ‚alexandrinischen' Basileios-Anaphora (ClavisPG 2905, 1) gebraucht. Die aus ihr hervorgegangene ‚byzantinische' Basileios-Anaphora (ebd. 2905, 2) beruht nach verbreiteter Ansicht auf Redaktionstätigkeit des Basileios für die Liturgie seiner Bischofsstadt (Gain 163 mit Lit.). Die damals üblichen Formen des gemeindlichen Tagzeitengebets, am Morgen u. am Abend (*Lucernarium; *Abendgebet), sind

bekannt (ep. 207 [mit Apologie der Gebräuche K.s gegen Kritik aus Neokaisareia] u. reg. fus. 37, 2/5 [PG 31, 1013/6]; Gain 168/83). Basileios fügte monastische Gebetszeiten hinzu (Mesonyktion, Kleine Horen u. Komplet). – Die kirchliche *Disciplina, an der Basileios so gelegen war, ist uns vor allem durch seine drei kanonischen Briefe bekannt (ep. 188. 199. 217), die zT. auf ältere Verordnungen zurückgreifen. Sie entstanden als Antworten auf private Anfragen seines Freundes Amphilochios v. Ikonion, erlangten jedoch bald eine besondere auctoritas; denn bereits Patriarch Joh. III Scholastikos v. Kpel (gest. 577) nahm zwei Drittel in seine ‚Synagoge' (ClavisPG 7550) auf. Die therapeutische Bußdisziplin in der Epistula canonica des Gregor v. Nyssa an Letoios v. Melitene (ebd. 3148) spiegelt auch die Praxis von K. (P. Maraval: RevHistPhilRel 71 [1991] 101/14).

b. Märtyrer u. Heiligenverehrung. Der Märtyrerkult wurde in Kappadokien intensiv gepflegt, nicht zuletzt in der Familie des Basileios seit der Zeit *Gregors des Wundertäters (Girardi 151/6). Mehrere Märtyrer starben in K. oder dessen Vororten. In zeitlicher Reihenfolge: 1) der Hirt Mamas in Makelle-Macellum, wohl unter Valerian (275), denn Basileios, der an einem 1. IX. der Jahre 370/73 im Mamas-Martyrion über ihn predigte, besaß über ihn anscheinend weder schriftliche noch mündliche Überlieferungen (hom. 23 [ClavisPG 2868]; Festperikopen u. a. Gen. 4 [Abel] u. Joh. 10 [Guter Hirt]; Girardi 137/44). – 2) Iulitta, eine der Vornehmen der Stadt, starb den Feuertod iJ. 303 (Fest 30./31. VII.: Basil. hom. 5 [ClavisPG 2849], um 372 im Iulitta-Martyrion zu K. gehalten [Bernardi, Prédication 80; Girardi 85/95]; altlat. Übers. ed. D. Amand: RevBén 57 [1947] 70/81). – 3) Weitere Christen starben wohl in K. unter der 1. Tetrarchie (Eus. h. e. 8, 12, 1), doch ihre Namen sind nicht tradiert (nur das Martyrologium Romanum nennt K. als Hinrichtungsstätte des Barlaam; G. Bardy: SC 55 [1958] 24_4; ClavisPG 2861). – 4) Wahrscheinlich unter Licinius (Synax. Cpol. 3. I. [367 Delehaye]; Girardi 97f) erlitt der Centurio Gordios im heimischen K. den Märtyrertod (von Basileios an einem 3. I. der Jahre 370/78 gefeiert; hom. 18 [ClavisPG 2862]; Bernardi, Prédication 80; Girardi 97/119), u. zwar einem Tag, an dem K.s Heiden früher eine ‚kriegsliebende Gottheit' feierten (Basil. hom. 18, 3 [PG 31, 496D/97A]; eine Gordios-Passio des 5. Jh. hat sich in arm. Übers. erhalten: M. van Esbroeck, La Passion arménienne de s. Gordius de Césarée: AnalBoll 94 [1976] 357/86). – 5) Unter Kaiser Iulianus wurde Eupsychios, ein jungverheirateter Vornehmer (u. Presbyter?) aus K., iJ. 362 wegen seiner Beteiligung an der Zerstörung des (dem Kaiserkult dienenden) Tycheions hingerichtet (s. o. Sp. 1004; F. Halkin, Aréthas de Césarée et le martyr s. Eupsychius: AnalBoll 91 [1973] 414). Als zeitgenössischer Blutzeuge ist er Basileios besonders teuer. Anläßlich seines Festes am 7. IX. versammelte er jährlich die *Chorbischöfe in K. u. lud manchmal auch Mitbischöfe aus fernen Diözesen ein (Gain 221f; zur Vorverlegung der Feier iJ. 374 auf den 5. IX. P. Devos, Aspects de la correspondance de s. Basile de Césarée avec s. Eusèbe de Samosate et avec s. Amphiloque d'Iconium: AnalBoll 110 [1992] 256/8; zu den Landbischöfen C. Scholten, Der Chorbischof bei Basilius: ZKG 103 [1992] 149/73). – 6) Mit Eupsychios verbunden ist Damas (weitere Gefährten bleiben ohne Namen; Basil. ep. 252), nicht unbedingt identisch mit dem am 28. VIII. des byz. Kalenders gefeierten Heiligen (Girardi 180). – Zu den im sog. Martyrologium Syriacum vJ. 411 verzeichneten Märtyrern in K. (PO 10, 17f. 22f) u. den weiteren Namen, die ihnen das Martyrologium Hieronymianum hinzufügt, s. Girardi 183f. Zu letzteren gehört der Märtyrer Karterios, aus dessen Akten (BHG 296/7) J. Compernass topographische u. religionsgeschichtliche Nachrichten zu K. erheben zu können glaubte (Compernass 2, 33. 56. 75 u. ö.; ders.: RömQS 21 [1907] 41/4; 23 [1909] 195/200; dagegen C. Van de Vorst: AnalBoll 30 [1911] 123; nach H. Delehaye: ebd. 25 [1906] 360f stammt Karterios eher aus *Kaisareia [II] in Palästina). – Die an einem 9. III. 320/24 (unter Licinius) in Sebasteia in der röm. Armenia minor getöteten 40 Soldaten der *Legio XII fulminata wurden in K. hoch verehrt (Basil. hom. 19 [ClavisPG 2863]; Girardi 121/36; der Bischof förderte ihren Kult in Kappadokien [Bernardi, Prédication 83. 304] wie zuvor schon gemeinsam mit seiner Mutter Emmelia im Pontos [Girardi 186]). – Zu Sabas dem Goten, der Abstammung nach Kappadokier, der am 12. IV. 372 wegen Verweigerung des Essens von Opferfleisch im Buzău ertränkt wurde, s. Gain 223; Girardi 187f; P. Naşturel: RevÉt-

SudEstEurop 7 (1969) 178f; K. Schäferdiek: Art. Germanenmission: o. Bd. 10, 502f; ders.: LThK[3] 8 (1999) 1399. Sabas-Reliquien wurden bald nach K. übergeführt (Basil. ep. 164). In diesem Zusammenhang entstand die griech. Passio S. Sabae Gothi, die sich als Schreiben der Kirche in der Gotia an diejenige in Kappadokien ausgibt u. die Verbundenheit der Kirche in Gotia mit der kappadokischen beleuchtet (BHG 1607, ed. H. Delehaye, Saints de Thrace et de Mésie: AnalBoll 31 [1912] 216/21; S. C. Alexe, S. Basile le Grand et le christianisme roumain au 4e s.: StudPatr 17, 3 [1982] 1049/59). – Zum später Longinos genannten Centurio, der Jesus am Kreuz mit der Lanze durchbohrte u. nach Gregor v. Nyssa erster Bischof in Kappadokien gewesen sei (ep. 17, 15 [SC 363, 224]), sowie zur legendären Gestalt des *Merkurios aus K., der Kaiser Iulianus getötet habe u. dessen Kult im 5. Jh. in K. aufblüht, wo ihm ein Martyrion erbaut wird, s. Girardi 181f; S. Heid, Art. Longinus: LThK[3] 6 (1997) 1047; H. R. Seeliger, Art. Merkurios: ebd. 7 (1998) 145f. – Reliquienkult in K. ist durch die Devotion Basileios' gut belegt (Gain 222/4; Girardi 165/7 [reiches Material]). Zur umstrittenen Frage der Übersendung von Reliquien des in östlichem Exil gest. Dionysius v. Mailand durch Basileios an Ambrosius ([Ps-?] Basil. ep. 197 § 2 [C. Pasini, Le fonti greche su Sant'Ambrogio (Roma 1990) 34/54]) s. Pouchet 519/25; B. Gain, Traductions latines de Pères grecs. La collection du manuscrit Laurentianus S. Marco 584 (Bern 1994) 99/103.

c. Auswärtige Beziehungen. Seit dem letzten Drittel des 3. Jh. entwickelten sich engere Verbindungen zwischen der Kirche v. K. u. dem nichtröm. *Armenien. Nach dem arm. **Agathangelos-Buch wurde Gregor ‚der Erleuchter' (= der Täufer) als Flüchtling in K. getauft u. christlich erzogen, kehrte später in seine Heimat zurück, wo er König Tiridates bekehrte u. von diesem nach K. zurückgesandt wurde. Dort weihte ihn Leontios v. K. zum Bischof für Armenien, dessen Herrscher u. Volk Gregor sodann taufte. Sein Weihedatum ist umstritten: Nach den einen 314 (u. a. P. Ananian, La data e le circostanze della consecrazione di S. Gregorio Illuminatore: Muséon 74 [1961] 43/73. 317/60), nach den anderen 294 (u. a. B. McDermot: RevÉtArm NS 7 [1970] 218/59). Für die Anhänger der Spätdatierung fand Gregors Weihe im Zusammenhang der Synode v. K. vJ. 314 statt (ClavisPG 8503; Ch. Mercier / J.-P. Mahé: RevÉtArm NS 15 [1981] 187/262; B. Outtier: ebd. 10 [1973/74] 381f; M. van Esbroeck: RAC Suppl. 1, 243; zur Synode Kirsten 882). Die Ordination Gregors bewirkte eine enge Bindung zwischen K. u. Armenien, genauer dortigen griechenfreundlichen Kreisen, bis zur 2. H. des 4. Jh.; doch wurden selbst nicht alle arm. Oberbischöfe aus dem Haus der Gregoriden in K. ordiniert (N. G. Garsoïan, Nersès le Grand, Basile de Césarée et Eustathe de Sébaste: RevÉtArm 17 [1983] 145/69). Damit zu verbinden ist der von Kaiser Valens Basileios erteilte Auftrag, vakante Bischofssitze diesseits (u. jenseits?) des Euphrat zu besetzen (Pouchet 276/80). Zur Lösung der arm. Kirche von K. s. G. Klinge, Art. Armenien: o. Bd. 1, 685f. Der arm. Oberbischof Nerses I d. Gr. (353?/73) traf vielleicht mit Basileios zusammen, doch ist seine Bischofsweihe durch Eusebios v. K. um 363, von der PsFaustos v. Byz. erzählt (4, 4 [111 Garsoïan]), unhistorisch (Garsoïan, Nersès aO. 145/69). – Die in der Hagiographie geschilderte Begegnung des *Ephraem Syrus mit Basileios in Edessa oder K. fand in Wahrheit nicht statt, läßt jedoch eine Brückenfunktion K.s zwischen griechischem u. syrischem Christentum erkennen (O. Rousseau: OrSyr 2 [1957] 261/84; 3 [1958] 73/90).

IV. Christliche Topographie. Wegen des Fehlens systematischer Ausgrabungen ist man fast ausschließlich auf Bernardakis' Beobachtungen angewiesen (s. o. Sp. 999). Über die Kathedrale v. K. ist nur bekannt, was Gregor v. Naz. über den dortigen zweimaligen Empfang Kaiser Valens' durch Basileios berichtet. Zum Episkopeion s. Gain 91. Basileios wurde wohl in einer anderen Kirche beigesetzt; denn als die Seldschuken 1047 K. eroberten, entweihten sie eine Kirche außerhalb der Stadt u. bauten die mit Edelsteinen verzierten Gitter um das Grab des Heiligen ab (Belley 145; eine Basileios-Kirche erwähnt die mittelalterl. Inschrift Grégoire aO. [o. Sp. 1003] 76 nr. 63). Die Reste einer einst etwa 65/70 m langen, mehrschiffigen Kirchenanlage (Mitte bis 2. H. 5. Jh.) beim ehemaligen Boyacı Kapısı (‚Färbertor') im südl. Zuge der seldschukischen Stadtmauer in der Nähe der Hatuniye Medresesi (Abb. 1, 13) wurden 1965 zerstört (nicht verzeichnet bei Bernardakis; Photos u.

Bauaufnahme der zuvor erhaltenen Teile: Restle 1, 44f mit Plänen u. Abb. in Bd. 2; zur Datierung ebd. 1, 164. 169. 171; zum Vergleichsbau in Tomarza, 40 km südöstl. von K., S. Hill, The early Christian church at Tomarza, Cappadocia: DumbOPap 29 [1975] 149/64). Handelte es sich dabei um eine Gemeindekirche (so Hild / Restle: TabImpByz 2, 195), spricht dies gegen Bernardakis' Vermutung, das Gebiet jenseits seiner ‚Demarkationslinie' (Abb. 1) sei erst in der Seldschukenzeit besiedelt worden (vgl. o. Sp. 1000). Einen Zusammenhang des Kirchengebäudes mit den Basileias-Anlagen erwägt Restle 1, 45. Die Grundmauern des Deliklitaş genannten kreuzförmigen Kirchengebäudes (Bernardakis 25f nr. 34: Mamas-Kirche) wurden 1972 in Tontar am Fuß des Argaios freigelegt (M. Eskıoğlu: AnatolStudies 23 [1973] 66; ders., Kaisareia'dan bulunan bir bisans kilisesi: TürkArkDerg 29 [1991] 133/52 mit Grundriß ebd. 141; spekulativ ist die Vermutung, die Kirche habe zu Basileios' Klostergründung gehört). Die Huant Medresesi (Abb. 1, 15) außen vor der Zitadelle, angeblich, doch nicht nachweisbar, einst christliche Kirche, soll an der Stelle stehen, an der Leontios Gregor den Erleuchter weihte (Bernardakis 24; Compernass 2, 83f). In ihrer Nähe wurden 1932 Mosaiken unbestimmten Alters freigelegt (G. Bartsch, Das Gebiet des Erciyes Dağı u. die Stadt Kayseri in Mittel-Anatolien: Jb. der Geogr. Gesellschaft zu Hannover 1934/35, 183_1; zu weiteren ‚basilianischen' Überlieferungen der neuzeitlichen, 1923 ausgewiesenen Griechengemeinde K.s Bernardakis 22. 25f nr. 22. 26f. 29). Eine bedeutende Ruinenstätte (Abb. 1, 23f. 27) bei den Hügeln im Bereich ‚A' südlich der osmanischen Stadt könnte die vor K. gelegene monastisch-soziale Anlage Basileias (o. Sp. 1016) gewesen sein, die Gregor v. Naz. ihrer Ausmaße wegen ‚die neue Stadt' nannte (τὴν καινὴν πόλιν: or. 43, 63 [SC 384, 262]). – K. besaß mehrere Martyria, die Basileios häufig aufsuchte, besonders das an der Stelle des Tycheions errichtete Martyrion der hll. Eupsychios u. Damas (Gain 220f; ferner Girardi 98f. 137. 200f; P. Maraval, Lieux saints et pèlerinages d'Orient [Paris 1985] 371f listet mit Belegen auf: Mamas-, Eupsychios-, Gordios-, Iulitta-, Sabas-, XL-Märtyrer- u. Merkurios-Martyrion). Die Eupsychios-Kirche war nach PsAmphil. vit. Basil. 17 (Combefis aO. [o. Sp. 1005] 225A; PG 29, CCCXVI) Grablege der Bischöfe Leontios, Basileios u. der Priester v. K. Bei der als besonders schön gerühmten Kirche mit dem Grab der Iulitta befand sich eine wundertätige Quelle (Basil. hom. 5, 2 [PG 31, 241 AB]). Basileios' Mamas-Martyrion wäre nach Pouchet 412f die ursprüngliche Kapelle der Basileias.

V. Literatur. Der bedeutende Bischof Firmilian v. K. (um 230/88) förderte den Einfluß der Theologie des Origenes in Kleinasien (Logoi erwähnt Basil. spir. 29, Hieron. ep. 33, 4 Firmi[li]ani et Gregorii et diversorum ad eum epistularum libri II; zu Unrecht schreibt Moses Choren. hist. Arm. 75 [226f Mahé] Firmilian eine Geschichte der *Christenverfolgung zu [A. u. J.-P. Mahé, Histoire de l'Arménie par Moïse de Khorène (Paris 1993] 375 zSt.). Erhalten ist nur der o. Sp. 1014 gen. Brief an Cyprian v. Karthago (ClavisPG 1760; vgl. 1493). Vgl. P. Nautin, Origène. Sa vie et son œuvre (Paris 1977) 70/5. – Das 4. Jh. wird beherrscht von Basileios d. Gr. u. seinem umfangreichen Schrifttum (ClavisPG 2835/3005. 3215/7). Von den Byzantinern seltener zitiert als Gregor v. Naz., hat Basileios dennoch beträchtlichen Einfluß ausgeübt in den Bereichen: Sakramententheologie (De baptismo: SC 357; U. Neri, Basilio di Caesarea. Il Battesimo [Brescia 1976]), Traditionsverständnis, Ekklesiologie, Bildertheologie des Nicaenum II (B. Gain, De l'empereur Julien au second Concile de Nicée. Transmission et édition critique de la lettre 360 attribuée à s. Basile [in Vorb.]). Zu seinen kanonischen Briefen u. liturgischen Arbeiten s. o. Sp. 1016f. Mit seinem Asceticum (durch Rufinus zT. ins Lat. übersetzt: CSEL 86) ist er auch einer der Väter des östl. Mönchtums geworden (K. S. Frank, Basilius v. Caesarea. Die Mönchsregeln [1981]). Vgl. K. Koschorke, Spuren der alten Liebe. Studien zum Kirchenbegriff des Basilius v. Caes. (Freiburg i. Ü. 1991); Ph. Rousseau, Basil of Caesarea (Berkeley 1994); J.-M. Baguenard, Dans la tradition basilienne. Les Constitutions ascétiques, l'Admonitions à un fils spirituel et autres écrits (Bégrolles-en-Mauges 1994). – *Evagrios Pontikos diente Basileios in K. als Lektor u. begleitete 379 Gregor v. Naz. nach Kpel (Pallad. hist. Laus 38, 2 [194 Bart.]; A. u. C. Guillaumont: o. Bd. 6, 1088). – Im 5. Jh. tritt Firmos (gest. 439) hervor, von dem sich 46 kurze Briefe in elegantem Stil erhalten haben (ClavisPG 6120), offensichtlich gesammelt, um dem Unterricht im Brie-

feschreiben der Elite von Klerus oder Verwaltung zu dienen. Die überkommene Auswahl beruht wahrscheinlich auf einer Briefsammlung zum Streit um Nestorios vJ. 431/32, aus der ein 2. Redaktor nur die Schreiben mit literarischem Interesse bewahrt hat. Im äthiopischen Qērellos ist eine Predigt erhalten, die Firmos wohl beim Konzil in Ephesus 431 hielt (ClavisPG 6121; B. Windau: Döpp / Geerlings, Lex.² 237). Firmos' Briefe zeugen von einem gewissen Niedergang des Bischofssitzes K. – Für das 6. Jh. ist Bischof Andreas v. K. (563/614) zu nennen, Autor eines ausführlichen Kommentars zur *Johannes-Apokalypse (ClavisPG 7478f) u. nur in Fragmenten erhaltener moraltheologischer Libri therapeutici (M. Biermann: Döpp / Geerlings, Lex.² 29; Kirsten 888). Den Apc.-Kommentar greift im 10. Jh. Bischof Arethas v. K. auf, ein fruchtbarer Schriftsteller, Philologe u. Bücherfreund sowie herausragender Vertreter des byz. Humanismus (H.-G. Beck, Kirche u. theol. Literatur im byz. Reich = HdbAltWiss 12, 2, 1 [1959] 591/4). Sein Nachfolger, Basileios Elachistos, widmete sich der Kommentierung von Werken des Gregor v. Naz. (Th. S. Schmidt, Les ‚Commentaires' de Basile le Minime: Byzant 70 [2000] 155/181 mit Lit.).

VI. Bildende Kunst. Sicher in K. zu lokalisierende christl. Kunstwerke der Spätantike sind nicht bekannt (vgl. o. Sp. 1008f u. Bernardakis). Das Martyrium der 40 Märtyrer von Sebaste war mit Fresken ausgestattet (Bernardi, Prédication 83). Ein paganer Grabstein wurde mit christlicher Hausschutzformel versehen als Türsturz wiederverwendet (Grégoire aO. 69 nr. 49). Zu frühchristl. Kapitellen s. o. Sp. 1008. (Die Relieftrommel mit christl. Dekor im Arch. Museum Kayseri, als Altar oder Rüsttisch gedeutet u. in das 8. Jh. datiert von J. Kollwitz, Ein Altar im Museum v. Kayseri: Festgabe A. Fuchs [1950] 15/21, stammt aus Pusatlı oder Tomarza; ebd. 15; TabImpByz 2 s.vv.)

P. Allard, La persécution de Dioclétien 1 (Paris 1890) 321/8. – G. Bardy, Art. Asie: DictHistGE 4 (1930) 944. 1017/21; Art. Basilius v. Caesarea: o. Bd. 1, 1261/5. – A. Belley, Observations sur l'histoire et les monuments de Césarée en Cappadoce: Histoire de l'Acad. R. des Inscr. et Belles-lettres 40, 1 (1780) 124/48. – G. Bernardakis, Notes sur la topographie de Césarée de Cappadoce: ÉchOr 11 (1908) 22/7. – J. Bernardi, S. Grégoire de Naz. Le théologien et son temps (330–390) (Paris 1995); La lettre 104 de s. Basile, le préfet du prétoire Domitius Modestus et le statut des clercs: Recherches et tradition, Festschr. H. Crouzel (Paris 1992) 7/19; La prédication des Pères cappadociens = Publ. de la Fac. des Lettres et sciences humaines de l'Univ. de Montpellier 30 (ebd. 1968). – J. Bidez, La vie de l'empereur Julien² (ebd. 1965) 22/6. – M.-A. Calvet-Sébasti / P.-L. Gatier, Firmus de Césarée. Lettres = SC 350 (ebd. 1989) 7/62: ‚Introduction'. – Les Cappadociens = Connaissance des Pères de l'Église 65 (1997). – Ch. Cellarius, Notitiae orbis antiqui 2 (1706) 340/56. – A. Chastagnol, Les Fastes de la Préfecture de Rome au Bas-Empire. Études prosopographiques (Paris 1962) 202f. – M.-L. Chaumont, L'Arménie entre Rome et l'Iran: ANRW 2, 9, 1 (1976) 71/194. – J. Compernass, Acta S. Carterii Cappadocis. Das Martyrium des H. Karterios aus Kappadokien 1/2 (1902/05). – V. Cuinet, La Turquie d'Asie. Géographie administrative, statistique descriptive et raisonnée de l'Asie Mineure 1 (Paris 1890) 309/14. – F. Cumont, Le gouvernement de Cappadoce sous les Flaviens (Bruxelles 1905). – O. Cuntz, Itineraria Romana 1 (1929). – P. Debord, Aspects sociaux et économiques de la vie religieuse dans l'Anatolie gréco-romaine = ÉtPrélimRelOrEmpRom 88 (Leiden 1982). – H. Delehaye, Les origines du culte des martyrs² = Subs. hag. 20 (Bruxelles 1933). – A. Di Bernardino, La Cappadocia al tempo di S. Basilio: Mémorial J. Gribomont (Roma 1988) 167/82. – L. Duchesne, Histoire ancienne de l'Église 1² (Paris 1906) 437/41. 467/70. – P. J. Fedwick (Hrsg.), Basil of Caesarea. Christian, humanist, ascetic 1/2 (Toronto 1981); Bibliotheca Basiliana universalis 1/4 (Turnhout 1994/99). – M. Forlin Patrucco, Aspetti del fiscalismo tardo-imperiale in Cappadocia. La testimonianza di Basilio di Cesarea: Athenaeum 51 (1973) 294/309; Povertà e ricchezza nell'avanzato IV sec. La condanna dei mutui in Basilio di Cesarea: Aevum 47 (1973) 225/34. – C. F. W. Foss, Art. Caesarea: OxfDictByz 1 (1991) 363f. – L. Franck, Sources classiques concernant la Cappadoce: Revue Hittite et Asianique 24 (1966) 5/122. – A. Gabriel, Monuments turcs d'Anatolie 1. Kayseri-Nigde (Paris 1931). – B. Gain, L'Église de Cappadoce au 4ᵉ s. d'après la correspondance de Basile de Césarée (330/379) = OrChrAn 225 (Roma 1985). – M. Girardi, Basilio di Cesarea e il culto dei martiri nel IV sec. = Quad. di VetChrist 21 (Bari 1990). – J. Gribomont, S. Basile. Évangile et église 1/2 = SpirOrient 36/37 (Bégrolles-en-Mauges 1984). – M. H. Griffin, The administration of the Roman province of Cappadocia, Diss. Chapel Hill, N. C. (1929). – Harnack, Miss.⁴ 2, 743/50. – M.-M. Hauser-Meury, Prosopographie zu den Schriften Gregors v. Naz. = Theophaneia 13 (1960). – F.

HILD, Das byz. Straßensystem in Kappadokien = DenkschrWien 131 (Wien 1977). – F. HILD / M. RESTLE, Art. Kappadokien: ReallexByzKunst 3 (1978), bes. 968/75; Kappadokien (Kappadokia, Charsianon, Sebasteia u. Lykandos) = TabImpByz 2 = DenkschrWien 149 (Wien 1981). – C. HUART / L. DELAPORTE, L'Iran antique (Paris 1952). – R. JANIN, Art. Césarée de Cappadoce: DictHistGE 12 (1953) 199/203. – R. JENNINGS, Art. Kaisariyya: EncIslam Nouv. éd. 4 (1978) 876. – G. DE JERPHANION, Mélanges d'archéologie anatolienne: MélBeyrouth 13 (1928) 103/6 Abb. 52/5; Rez. A. Gabriel: ebd. 17 (1933) 226/34. – E. KIRSTEN, Art. Cappadocia: o. Bd. 2, 861/91 (seine ebd. angekündigte Monographie ‚Kappadokia' ist nicht erschienen). – U. W. KNORR, Basilius d. Gr. Sein Beitrag zur christl. Durchdringung Kleinasiens, Diss. Tübingen (1968). – J. LEBON, Sur un concile de Césarée: Muséon 51 (1938) 89/132. – F. LENORMANT, La monnaie dans l'Antiquité 2 (1879) 150. – D. MAGIE, Roman rule in Asia Minor, to the end of the 3rd cent. after Christ 1/2 (Princeton 1950), bes. 2, 1352/4. – O. MORKHOLM, The coinage of Ariarathes VI and Ariarathes VII of Cappadocia: SchweizNumismRundsch 57 (1978) 144/83. – P. NASTER, Toponymes en caractères araméens sur les monnaies anatoliennes (5e-4e s. av. J.-C.): RevBelgNum 134 (1988) 5/17. – A. D. NOCK, The Old and the New in religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo[3] (Oxford 1961) 42/4. – P. PETIT, Les étudiants de Libanius 2 (Paris 1957). – H.-G. PFLAUM, Épigraphie latine impériale: AnnÉcPratHautÉt 4e sect. 109 (1976/77 [1977]) 323/6. – R. POUCHET, Basile le Grand et son univers d'amis d'après sa correspondance = Studia Ephem. Augustinianum 36 (Roma 1992). – TH. REINACH, Trois royaumes de l'Asie Mineure (Paris 1888) 1/88. – B. RÉMY, Les carrières sénatoriales dans les provinces d'Anatolie au Haut-Empire (31 av. J.-C. - 284 ap. J.-C.) (Istanbul / Paris 1989); L'évolution administrative de l'Anatolie (Lyon 1986); Les fastes sénatoriaux des provinces romaines d'Anatolie au Haut-Empire (31 av. J.-C. - 284 ap. J.-C.) (Paris 1988). – M. RESTLE, Studien zur frühbyz. Architektur Kappadokiens 1/2 = DenkschrWien 138, 1/2 (Wien 1979). – L. ROTH, Art. Caesarea in Cappadocia: EncJud 5[3] (Jerus. 1974) 13; Art. Cappadocia: ebd. 151f. – H. ROTT, Kleinasiatische Denkmäler aus Pisidien, Pamphylien, Kappadokien u. Lykien = Stud. über christl. Denkmäler NF 5/6 (1908) 155/7. 201. – W. RUGE, Art. Caesarea nr. 5: PW 3, 1 (1899) 1289f. – M. SARTRE, L'Orient romain (Paris 1991) 99f. 113/6 u. Reg. s. v . – F. SCHEMMEL, Basilius u. die Schule v. Caesarea: BerlPhilolWochenschr 42 (1922) 620/4. – L. SCHMITT, Nouvelle drachme du royaume de Cappadoce: BullSocFrNum 45 (1990) 817f. – B. SIMONETTA, The coins of the Cappadocian Kings (Fribourg 1977). – S. STUCCHI, Art. Cesarea: EncArtAnt 2 (1959) 526f. – A. SYDENHAM / A. G. MALLOY, The coinage of Caesarea in Cappadocia[3] (London 1993). – R. TEJA, El Deporte en la Capadocia romana: Zephyrus 25 (1974) 479/96; Organización económica y social de Capadocia en el siglo IV según los Padres Capadocios = Acta Salmanticensia. Filosofia y letras 78 (Salamanca 1974); Die röm. Provinz Kappadokien in der Prinzipatszeit: ANRW 2, 7, 2 (1980) 1083/124. – N. THIERRY, L'archéologie cappadocienne en 1978: CahCivMédiév 22 (1978), bes. 3/6; Un problème de continuité ou de rupture. La Cappadoce entre Rome, Byzance et les Arabes: CRAcInscr 1977, 98/144. – B. TREUCKER, Politische u. sozialgeschichtliche Studien zu den Basilius-Briefen, Diss. Frankfurt a. M. (1961). – F. R. TROMBLEY, Hellenic religion and Christianization c. 370 - 529 1/2 = RelGraecRomWorld 115 (Leiden 1993). – P.- G. VEH, Der Grenzverlauf der röm. Provinz Cappadocia unter Kaiser Trajan u. ihrer Nachfolgeprovinzen bis Theodosius I, Diss. Erlangen (1980). – R. VOLLKOMMER, Art. K. I: LexIconMythClass 5, 1 (1990) 926/8; Art. Kappadokia: ebd. 963f. – W. WEISER, Ein Teil eines umfangreichen Funds kappadokischer Silbermünzen der röm. Kaiserzeit: EpigrAnatol 3 (1984) 109/32.

Benoît Gain (Übers. Heinzgerd Brakmann).

Kaisareia II (in Palästina).

A. Lage 1027.

B. Geschichte u. Topographie.
I. Die Stadt des Herodes. a. Gründung 1027. b. Topographie 1028. 1. Hafen 1028. 2. Tempel 1029. 3. Palast 1029. 4. Theater 1030. 5. ‚Amphitheater' 1030.
II. Kaisareia unter den Römern. a. Die ersten Prokuratoren 1030. b. Pilatusinschrift 1033. c. Ausbau zum politischen u. wirtschaftlichen Zentrum 1034. d. Götter u. Kulte 1036.
III. Kaisareia in frühbyzantinischer Zeit. a. Entwicklung 1037. b. Topographie 1038. c. Kultbauten 1038.

C. Judentum.
I. Juden 1039.
II. Samaritaner 1044.

D. Christentum.
I. Bis Konstantin. a. Die ersten Christen 1045. b. Bischöfe 1045. c. Verfolgungen 1047. d. Origenes. 1. Schule 1048. 2. Bibliothek 1050. 3. Scriptorium 1051.
II. Von Konstantin bis zur arab. Eroberung. a. Bischöfe 1051. b. Mönchtum 1054. c. Heiligenverehrung u. Kultbauten 1054.

A. Lage. K., lateinisch Caesarea, zur Unterscheidung von anderen Städten gleichen Namens oft Caesarea Maritima (‚am Meer') genannt, liegt an der Ostküste des Mittelmeers am Nordrand der hier etwa 50 km breiten Šaronebene auf der Grenze zwischen Phönikien u. Samaria, gut 50 km nördlich von Joppe. Nach Joseph. ant. Iud. 15, 331; b. Iud. 1, 408 wurde K. an der Stelle eines Ortes namens Stratonsturm (Στράτωνος πύργος) errichtet. Wahrscheinlich handelt es sich um eine von Straton, König v. Sidon, um die Mitte des 4. Jh. vC. errichtete u. im 2. Jh. vC. mit Mauern u. Türmen befestigte Anlage zum Schutz der Seefahrer auf der vielbefahrenen Handelsroute zwischen Ägypten u. Phönikien (Ringel 18/21; Holum / Hohlfelder 27/9). 103/102 vC. nahm Alexander Iannaeus Stratonsturm in Besitz (L. I. Levine, The Hasmonean conquest of Strato's Tower: IsraelExplJourn 24 [1974] 62/9). 63 vC. schloß Pompeius den Ort zusammen mit anderen Küstenstädten der röm. Provinz Syrien an (zur Geschichte des hellenist. Stratonsturm Levine, Caesarea 5/10; R. R. Stieglitz, Stratonos Pyrgos - Migdal Śar - Sebastos: Raban / Holum 593/608; zur Archäologie A. Raban: Vann 7/22; D. W. Roller: ebd. 23/5; J. A. Blakely: ebd. 26/41; T. W. Hillard: ebd. 42/8).

B. Geschichte u. Topographie. I. Die Stadt des Herodes. a. Gründung. Zu den Städten, die Augustus nach seinem Sieg bei Actium (31 vC.) *Herodes d. Gr. überließ, gehörte auch das um diese Zeit offenbar heruntergekommene Stratonsturm (Joseph. b. Iud. 1, 408; H. Merkel: o. Bd. 14, 819. 821). Ab 22 vC. schuf Herodes daraus in zwölf Jahren eine völlig neue Stadt ‚ganz aus weißen Steinen' (Joseph. aO.; ausführliche Beschreibungen b. Iud. 1, 408/15; ant. Iud. 15, 331/41; vgl. D. W. Roller, The building program of Herodes the Great [Berkeley 1998], bes. 85/124; zu K. ebd. 133/44; A. Lichtenberger, Die Baupolitik Herodes' d. Gr. [1999] 116/30). Ausschlaggebend für die Ortswahl waren nicht die für einen größeren Hafen denkbar ungünstigen natürlichen Gegebenheiten, sondern politische u. wirtschaftliche Interessen. Dazu kam Herodes' Sicherheitsbedürfnis, das ihn die Neugründung gleich als Festung ausbauen ließ (‚Herodianische Mauer'). Die Namenswahl, ‚K.' für die Stadt, ‚Sebastos' für den Hafen, war eine dankbare Loyalitätsbekundung gegenüber dem Kaiser. Überdies bezeugt sie die Hochachtung des Herodes vor der griech.-röm. Kultur, an die der Anschluß geschafft werden sollte. K. wurde als pagane nicht-jüdische Stadt konzipiert, wie u. a. der hippodamische Straßenplan, Tempel- u. Theaterbauten sowie die Münzen zeigen. Die alle fünf Jahre wiederholten pompösen Einweihungsfeierlichkeiten nach römischem Vorbild (Joseph. ant. Iud. 16, 137/41) sind auch vor dem Hintergrund hellenistischer Königsideologie zu sehen (φιλοτιμία u. μεγαλοψυχία [*Hochherzigkeit] des Herodes, also typische Tugenden hellenistischer Herrscher, werden hervorgehoben; zu den Spielen als Mittel herodianischer Politik M. Lämmer: Kölner Beitr. z. Sportwiss. 3 [1974 (1975)] 95/164). Auch die Verwaltung mit Magistraten u. Volksversammlung scheint in K. wie in anderen Städten unter herodianischer Herrschaft nach griech.-römischem Muster organisiert gewesen zu sein (Levine, Caesarea 17 mit Anm. 24/7).

b. Topographie. Wie die Ausgrabungen immer deutlicher gezeigt haben, war das lange nur durch schriftliche Überlieferung bekannte K. als hellenist.-römische Stadt geplant: eine um den Hafen zentrierte halbkreisförmige Anlage (Abb. 1) mit rechtwinkligem Straßensystem u. Stadtmauer (im Norden mit zwei Rundtürmen teilweise erhalten; S. Finocchi, La cinta erodiana: Scavi 247/92), dazu der als architektonische Einheit konzipierte Komplex von Palast, Theater u. ‚Hippodrom', also die Kombination von Orten für öffentliche Spiele u. Feiern mit dem Palast des Herrschers als Demonstration kaiserlicher Macht u. Wohltätigkeit (K. L. Gleason, Ruler and spectacle. The promontory palast: Raban / Holum 208/27).

1. Hafen. Die 1960 in K. begonnenen Unterwasser-Forschungen führten zu einem geradezu sensationellen Ergebnis (Oleson; Holum / Hohlfelder 90/105). Der erste künstliche, in offener See angelegte Hafen der Antike wurde wahrscheinlich unter starker Beteiligung westlicher Fachleute gebaut. Er war durch zwei 60 m breite, mit Türmen besetzte Molen geschützt, die südliche, in der westlichen Hälfte nach Norden abknickende über 500 m, die nördliche 240 m lang; die Einfahrt in das äußere, 200 ha große Hafenbecken lag im windbegünstigten Nordwesten. Das kleinere innere Becken geht wahrscheinlich auf den alten Hafen von Stratonsturm zurück (A. Raban, The inner harbor basin at Caesarea: ders. / Holum 628/66). Der

Bau der Molen mit Speichern u. Unterkunftsmöglichkeiten erfolgte nach neuesten technologischen Erkenntnissen mit hydraulischem, durch Zusatz von aus Italien importiertem Puzzolan noch widerstandsfähiger gemachtem Zement (‚hydraulic concrete'), der in kistenförmige, im Meer versenkte hölzerne Hohlformen gepumpt wurde (zu den technischen Einzelheiten J. P. Oleson / G. Branton: Vann 49/67; C. Brandon, Cements, concrete, and settling barges at Sebastos: Raban / Holum 25/40). Zwei Türme mit Kolossalstatuen flankierten die Einfahrt; das von Josephus, dessen Angaben b. Iud. 1, 411/3; ant. Iud. 15, 334/8 weitgehend bestätigt wurden, erwähnte Druseion war wahrscheinlich ein Leuchtturm (R. L. Vann, The Drusion: Intern. Journ. of Nautical Archaeol. 20 [1991] 123/39).

2. Tempel. Der Tempel des Augustus u. der Dea Roma lag weithin sichtbar auf einer künstlich aufgeschütteten 13 m hohen Terrasse (zur Tempelplattform A. Raban u. a. [Hrsg.], The combined Caesarea expeditions [Haifa 1993] 1, 53/60) unmittelbar über dem inneren Hafen: ein korinthischer Peripteros (etwa 30 x 54 m) mit westlicher Vorhalle. Josephus preist die Größe u. Schönheit des Tempels, dessen Kultbilder er mit den Statuen des Zeus in Olympia u. der Hera in Argos vergleicht (ant. Iud. 15, 339; b. Iud. 1, 414). Die vorzüglich ornamentierten Bauglieder (erhaltene Frg. von Architraven, Friesen, Kapitellen) sind eher vom hellenist. Osten als von Italien inspiriert (Y. Turnheim / A. Ovadiah, Miscellaneous ornamental architectural elements in Roman Caesarea: Raban / Holum 262/304; zum Ganzen vgl. den Tempelkomplex von Samaria / Sebaste).

3. Palast. Der auf einem Felsvorsprung angelegte zweiteilige Palast (Abb. 1; E. Netzer, The promontory palace: Raban / Holum 193/207; s. u. Sp. 1033) nützt ideal die natürlichen Gegebenheiten u. erfüllt zugleich die privaten u. öffentlichen Aufgaben einer königlichen Residenz. Der östliche, offenbar zugleich mit der Arena geplante Flügel war ein von Kolonnaden umgebener Hof (42 x 65 m) mit einem nördlich angebauten Audienzsaal mit zwei Seitenflügeln. Der westlich angrenzende, streng symmetrisch geplante Privatpalast (44 x 80 m) war um ein ursprünglich 2 m tiefes Wasserbecken gruppiert, mit einer Flucht von Speise- u. Empfangsräumen (zT. mit Mosaikboden) auf der Ostseite. Auf den anderen Seiten führten zweigeschossige Wandelgänge um das Becken; auf der Westseite gab eine Veranda den Blick auf das Meer frei. Der mehrfach veränderte Palast war Jhh. in Benutzung.

4. Theater. Das von der ital. Mission 1959/63 freigelegte Theater (Abb. 1; Scavi 57/234) in der üblichen dreiteiligen Form mit halbkreisförmiger Orchestra (Durchmesser 30 m), Cavea (ursprünglich für knapp 4000 Zuschauer ausgelegt) u. Bühne ist eines der ältesten im Osten. Zu seinen Besonderheiten gehören neben der aussichtsreichen Lage am Meer die drei in die seitlich leicht gekrümmte Bühne eingelassenen Nischen (eine große rechteckige in der Mitte, je eine leicht gerundete flache an den Seiten) sowie der einmalige, im Lauf der Zeit von 13 weiteren Schichten überdeckte Bodenbelag aus buntbemaltem Stuck mit geometrischen Mustern (A. Albricci, Il pavimento dipinto della conistra: Scavi 93/120 mit Abb. 111). In römischer Zeit, in der das Theater mehrfach verändert wurde, waren die pantomimischen Schauspieler von K. berühmt (Levine, Roman Caesarea 24f).

5. ‚Amphitheater'. Das Joseph. b. Iud. 1, 415; ant. Iud. 15, 341 zusammen mit dem Theater erwähnte ‚Amphitheater' lag unmittelbar am Meer zwischen Hafen u. Palast (Abb. 1). Die geringen Reste ergeben einen U-förmigen langgestreckten Bau, also eher ein griech. Stadion oder Hippodrom als eine röm. Arena. Die Bezeichnung ‚Amphitheater' bei Josephus meint lediglich, daß die Zuschauer in dieser Anlage auf beiden Seiten sitzen konnten (J. H. Humphrey, ‚Amphitheatrical' hippo-stadia: Raban / Holum 121/9; Y. Porath, Herod's ‚amphitheatre' at Caesarea: J. H. Humphrey [Hrsg.], The Roman and Byz. Near East [Ann Arbor 1995] 15/27). Der Herodesbau war für die Pferde- u. Wagenrennen bei den Einweihungsspielen der Stadt (Joseph. ant. Iud. 16, 137) ebenso geeignet wie für Tier- u. Gladiatorenkämpfe. Im 3. Jh. wurde der offenbar überflüssig gewordene Bau aufgefüllt.

II. Kaisareia unter den Römern. a. Die ersten Prokuratoren. Nach der Absetzung des Herodessohns Archelaos iJ. 6 nC. wurde K. Sitz des röm. Gouverneurs u. Hauptstadt von *Iudaea (Wagner-Lux 78). Von 41 bis 44 nC. gehörte es zum Gebiet von Herodes Agrippa I, der für kurze Zeit das Reich seines Großvaters zurückgewann. Sein plötzli-

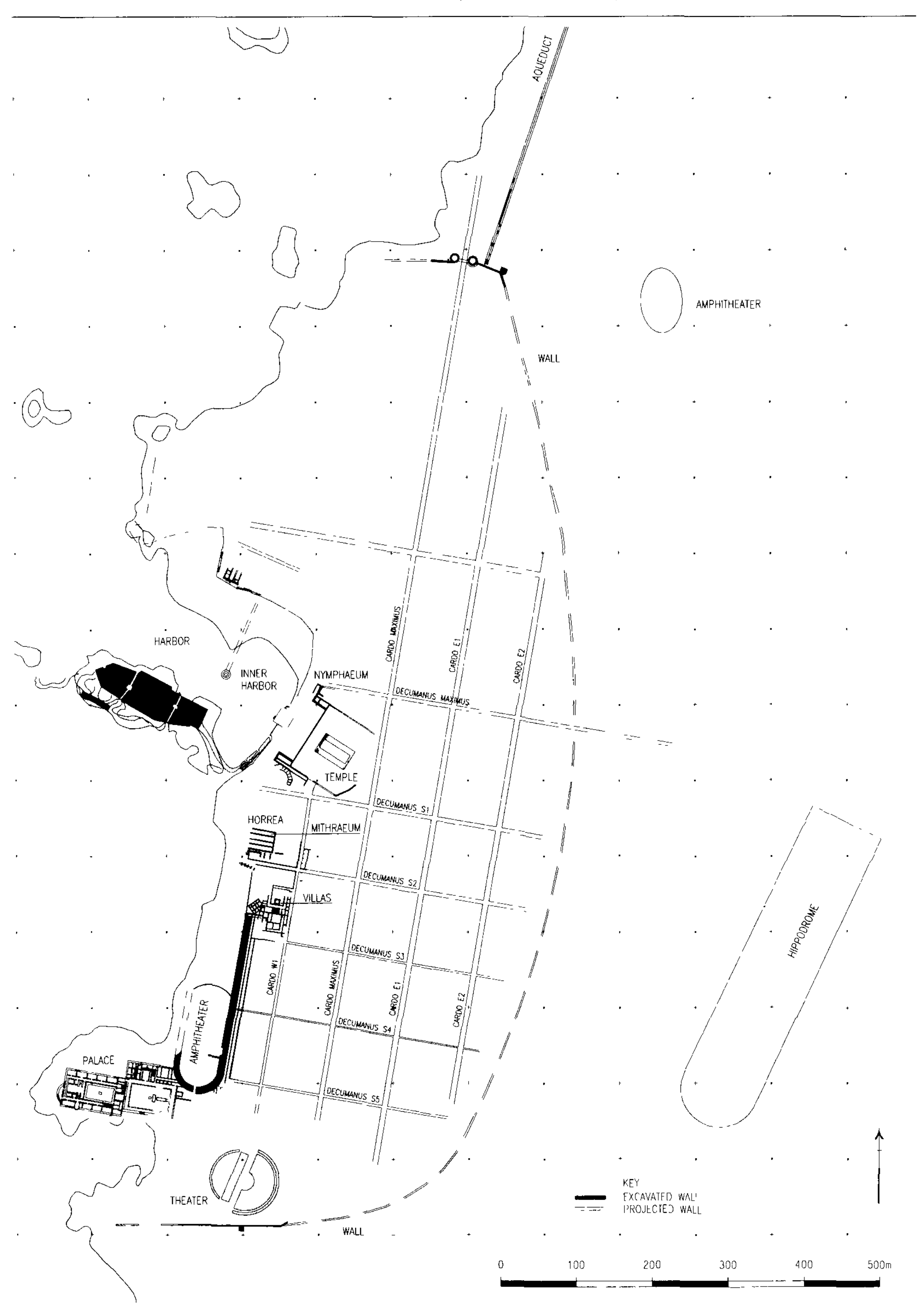


Abb. 1: Kaisareia um 200 nC. Nach Raban / Holum Karte 3.

cher Tod während einer Ansprache in K. wird Act. 12, 21/3 als Gottesurteil gedeutet, da er die Ovationen des Volkes (‚Das ist die Stimme eines Gottes, nicht eines Menschen') nicht zurückgewiesen hatte. Drei der frühen röm. Statthalter spielen im NT eine Rolle: Pilatus (26/36 nC.), der Richter Jesu (vgl. Tac. ann. 15, 44; Wagner-Lux 79), Felix (52-3/59?), der Paulus in K. verhört (Act. 23f) u. von Tacitus als grausam u. ungerecht charakterisiert wird (hist. 5, 7; ann. 12, 54; positiver ist sein Bild in Lukas' Apostelgeschichte), sowie dessen Nachfolger Festus (wohl 59-60/62), der Paulus im Beisein des Agrippa zum zweiten Mal verhört u. ihn dann als römischen Staatsbürger nach Rom überweist (Act. 24, 27/26, 32). Das ‚Prätorium des Herodes', in das Felix Paulus in Gewahrsam gibt (Act. 23, 35), ist der alte Herodespalast (B. Burell, Palace to Praetorium: Raban / Holum 228/47; K. L. Gleason u. a.: JournRomArch 11 [1998] 23/52; E. Netzer, Die Paläste der Hasmonäer u. Herodes' d. Gr. [1999] 114; s. o. Sp. 1029). Auch die Apostelgeschichte vermittelt den Eindruck von K. als Provinzhauptstadt von Iudaea. Die 15 Erwähnungen der Stadt machen deutlich, daß die Wege von u. nach *Jerusalem über K. führten.

b. Pilatusinschrift. Ein beim Umbau des Theaters (s. o. Sp. 1030) im 4. Jh. in Zweitverwendung in eine Treppe eingebauter Kalksteinblock trägt die einzige bislang bekannte Steininschrift mit dem Namen des Pilatus:

]S TIBERIEVM
PON]TIVS PILATVS
PRAEF]ECTVS IUDA[EA]E
....

Der Titel praefectus zeigt, daß die Statthalter v. Iudaea nicht von Anfang an als Prokuratoren geführt wurden (trotz Tac. ann. 15, 44: per procuratorem Pontium Pilatum; Ringel 67/9 mit Lit.; Josephus unterscheidet nicht streng zwischen ἔπαρχος = praefectus u. ἐπίτροπος = procurator). Das von Josephus nicht erwähnte Tiberieum kann ein Tempel, aber auch ein Profanbau gewesen sein. Von den vielen Deutungs- u. Ergänzungsversuchen leuchtet der von G. Alföldy (Pontius Pilatus u. das Tiberieum in Caesarea Maritima: Scripta Classica Israelica 18 [1999] 85/108 mit Lit.) am meisten ein, weil er archäologisch u. epigraphisch ohne Gewaltsamkeiten auskommt: ein Leuchtturm auf der Nordmole des Hafens als Pendant zum ‚Druseion' (s. o. Sp. 1029), vom kaisertreuen Pilatus dem mehrfach in Inschriften gemeinsam genannten Brüderpaar Tiberius u. Drusus gewidmet. Als Ergänzung der 1. Zeile schlägt Alföldy nautis vor (der Hafen war den Seeleuten gewidmet: Joseph. b. Iud. 1, 414), für die fehlende 4. Zeile refecit (was allerdings voraussetzt, daß das Tiberieum ein älteres Bauwerk ersetzt hat). Beide Ergänzungen wahren die bei einer röm. Bauinschrift übliche symmetrische Anordnung.

c. Ausbau zum politischen u. wirtschaftlichen Zentrum. Von den röm. Kaisern gefördert, wurde K. bei zunehmender Romanisierung bald zum wirtschaftlichen u. politischen Zentrum Palästinas (Holum / Hohlfelder 107/53). In der Erkenntnis der strategischen Bedeutung des Landes u. in Anbetracht der unbefriedigenden Zustände unter den ersten Prokuratoren oder Präfekten setzte Vespasian, der von seinen Legionen 69 nC. in K. zum Kaiser ausgerufen worden war (Tac. hist. 2, 78f; R. Weynand, Art. Flavius nr. 207 [Vespasian]: PW 6, 2 [1909] 2637), einen Legaten, also einen Beamten mit senatorischem Rang, als Statthalter der Provinz Iudaea ein (Wagner-Lux 80) u. verlieh der Stadt den Status einer röm. Kolonie (Colonia Prima Flavia Augusta Caesariensis; CIL 3, 12082; Plin. n. h. 5, 69; Benzinger 1293). Die bislang größtenteils in K. stationierten Truppen (wohl Auxiliarkohorten, zu denen auch der von Petrus getaufte Cornelius [Act. 10] gehörte), wurden nach dem Fall Jerusalems abgezogen; an ihrer Stelle blieb die decima legio Fretensis in Jerusalem (Joseph. b. Iud. 7, 5). Unter den Severern stieg das Prestige von K. weiter an (Metropolis Provinciae Syriae Palaestinae: Benzinger 1293; felix constans: E. M. Smallwood, The Jews under Roman rule [Leiden 1976] 488. 493; Schürer, History^2 2, 118). Diokletian schließlich vereinigte die Zivilverwaltung von Syria Palaestina (so seit Hadrian der Provinzname statt des alten Iudaea) unter einem einzigen Statthalter mit Sitz in K. Unter Justinian bekam dieser sogar den Rang eines Prokonsuls, Ausdruck der immer noch wachsenden wirtschaftlichen Prosperität u. steigender Bevölkerungszahlen. – Das besondere Interesse Roms an K. läßt sich mit geographischen, politischen, wirtschaftlichen u. militärischen Gründen leicht erklären (H. K. Beebe, Caesarea Maritima. Its strategic and political significance to Rome: JournNearEastStud 42

[1983] 195/207). Die günstige Verbindung mit Rom, die durch K. führende Küstenstraße, eine der wichtigsten Fernstraßen der Antike überhaupt, dazu ein ausgebautes Straßennetz mit sieben Inlandsrouten (I. Roll, Roman roads to Caesarea Maritima: Raban / Holum 549/58) waren optimale Voraussetzungen für eine günstige Entwicklung, zumal Jerusalem nach den Jüd. Kriegen als Konkurrentin für lange Zeit ausgeschaltet war. Schon im letzten Drittel des 1. Jh. wurde mit der Erschließung neuer Wohngebiete im Osten u. Süden begonnen (Y. Porath, The evolution of the urban plan of Caesarea's southwest zone: ebd. 105/20). Die Hauptachsen mit decumanus maximus u. cardo maximus wurden ausgebaut, neue Geschäftsviertel u. Lagerhäuser angelegt (J. Patrich, Warehouses and granaries in Caesarea Maritima: ebd. 146/76). Ein neues Amphitheater entstand im Nordosten, ein Hippodrom im Osten, beide außerhalb der Stadtmauern (Abb. 1). Zudem soll unter Vespasian eine Synagoge zu einem Odeum umgebaut worden sein (Levine, Roman Caesarea 25f). Der seit Hadrian statt des einheimischen Sandsteins (‚kurkar') zunehmend verwendete Marmor hob insgesamt den urbanen Standard auf das Niveau einer echten Römerstadt (die Verwendung von Marmor am herodianischen Theater war zuvor die große, für den Ehrgeiz des Bauherren bezeichnende Ausnahme [M. L. Fischer / M. Magaritz / Z. Pearl, Isotopic and artistic analysis of Corinthian marble capitals from Caesarea: Vann 214/21; Fischer, Marble]). Seit der Mitte des 2. Jh. kommen auch Marmorsarkophage in Mode, besonders asiatische Girlandensarkophage u. attische Sarkophage mit narrativen Szenen, vor allem Dionysos u. **Amazonen (zur stilistischen u. ikonographischen Klassifizierung R. Gersht / Z. Pearl, Decoration and marble sources of sarcophagi from Caesarea: Vann 222/44). – Da der alte Herodes-Aquädukt, der über 12 km von Norden das Wasser in die Stadt brachte, den steigenden Bedarf nicht mehr decken konnte, ließ Hadrian eine neue Leitung mit doppelter Kapazität bauen (Oleson 1, 46/9; Holum / Hohlfelder 127/9; D. Everman, Survey of the coastal area north of Caesarea and of the aqueducts: Vann 181/93; zu den Inschriften Levine, Roman Caesarea 31/6 mit Lit.). Auf der letzten, 8 km langen u. über Bogen geführten Strecke liefen beide Kanäle auf denselben Stützen nebeneinander her. In byzantinischer Zeit wurde eine dritte, offenbar für landwirtschaftliche Zwecke genutzte Leitung angelegt (Holum / Hohlfelder 171/4).

d. Götter u. Kulte. Der Kreis der in K. verehrten Götter scheint sich von anderen Städten in den syr. Provinzen kaum unterschieden zu haben. Archäologisch oder literarisch belegt sind Aphrodite, Athena, Hygieia, Isis, Kybele, Mithras, Serapis u. Tyche (Fischer 258; R. Gersht, Representations of deities and the cults of Caesarea: Raban / Holum 305/24). An Kultbauten sind bislang nur der Augustus-Roma-Tempel (s. o. Sp. 1029) sowie ein in ein Lagerhaus am Hafen eingebautes Mithräum (wohl 3. Jh.) mit umlaufenden Bänken u. Freskenresten (u. ein Marmormedaillon mit Mithrasszenen) bekannt (Holum / Hohlfelder 148/53; R. J. Bull, The Mithraeum of Caesarea Maritima: Études Mithraïques = Acta Iranica 17 [Leiden 1978] 75/89). Eine Inschrift des 6. Jh. bezeugt einen ‚Tempel des Hadrian' (Levine, Roman Caesarea 21); die an der ‚Byz. Kolonnadenstraße' (s. u. Sp. 1038) aufgestellte 3 m hohe Porphyrstatue könnte das Kultbild des Kaisers gewesen sein (Holum / Hohlfelder 125/7 mit Abb.). Erwähnt wird die Verlegung von Marmor- u. Mosaikböden sowie die Reparatur der Treppen, offenbar bei der Umwandlung in eine Kirche (W. G. Moulton: AnnAmSchOrRes 1 [1919/20] 86/90; F. M. Abel, Histoire de la Palestine 2 [Paris 1952] 81f). – Die am meisten verehrte Gottheit von K. war nach dem Zeugnis der Statuen, Münzen u. Gemmen Tyche (A. Hamburger, Gems from Caesarea Maritima: Atiqot 8 [1968] 1/38). Eine überlebensgroße Marmorstatue (fehlende Teile nach Münzbildern zu ergänzen) repräsentiert die Göttin als Schutzgottheit der Stadt: in der Kleidung einer Amazone, den rechten Fuß auf einen Schiffsbug gesetzt, begleitet von einer kleinen Figur, der Personifikation des *Hafens; in der Hand hält sie eine Protome als Bildnis des Kaisers: eine symbolische Darstellung der engen Verbindung von Reichs- u. Stadtkult (zur Tyche v. K. Holum / Hohlfelder 11/6 mit Abb.; Fischer 257/60; R. Gersht, The Tyche of Caesarea Maritima: PalExplQuart 116 [1984] 110/4). Auf Münzen von K. erscheint Tyche öfters in Begleitung von Dionysos u. Demeter; Kadman 53/6 spricht von der ‚Caesarean Triad'. Ein weiteres Beispiel für starken Synkretismus liefert ein 1993 unter dem herodianischen Amphi-

theater entdeckter Schrein mit drei Nischenräumen (Gersht, Representations aO. 306/11; Porath aO. 21 mit Abb. S. 272). Die im Schrein oder in seiner Nähe gefundenen Exvoto-Füße, die zT. von Schlangen umwunden sind oder eine Inschrift tragen, beweisen, daß an dieser Kultstätte neben Serapis u. Isis Kore-Persephone, wahrscheinlich auch deren Mutter Demeter verehrt wurden. Die in der Nähe des Schreins gefundene Serapis-Hades-Statuette sowie eine fragmentarische Hekate-Statue betonen den chthonischen Aspekt dieser synkretistischen Kulte (zu Asklepios u. Hygieia Gersht, Representations aO. 315/7).

III. Kaisareia in frühbyzantinischer Zeit. *a. Entwicklung.* Für die byz. Periode K.s bis zur Einnahme der Stadt durch die Araber iJ. 640 muß das Bild vom allmählichen Verfall der Stadt aufgrund der neuen archäologischen Erkenntnisse korrigiert werden (vgl. Levine, Caesarea 135/9 vJ. 1975 mit ders., The archaeological finds and their relationship to the history of the city: Levine / Netzer 182/4 vJ. 1986; zur arab. Eroberung C. Dauphine, La Palestine byz. 2 [Oxford 1998] 366f). Zwar ging der Streit um den Vorrang der Bischofssitze zwischen K. u. Jerusalem letzten Endes verloren (s. u. Sp. 1052f), entstanden im Zuge der Dreiteilung Palästinas mit Skythopolis u. Petra zwei neue Hauptstädte (Wagner-Lux 84), beschworen wiederholte Auseinandersetzungen mit den Samaritanern (s. u. Sp. 1044) neue Gefahren herauf u. war es um den Hafen lange Zeit schlecht bestellt, bis Kaiser Anastasius ihn auf Bitten des Prokop v. Gaza um 500 wiederherstellen ließ (Downey 36 mit Anm. 81), aber alles in allem waren die drei Jhh. bis zur Besetzung der Stadt durch die Sassaniden (618/27) u. die Araber eine glückliche Zeit. K. erreichte die größte Ausdehnung in seiner Geschichte; die neue Stadtmauer umschloß ein Areal von 1600 m in Nord-Süd- u. 900 m in Ost-West-Richtung (C. M. Lehmann: AnnAmSchOrRes 52 [1994] 121/31). Wenn die vermutete Einwohnerzahl von 100 000 zutrifft (Levine, Roman Caesarea 9; Negev 280/2), war K. eine der größten Städte des Reiches. Für die Versorgung der Bevölkerung blieben die röm. unterirdischen Speicher weiterhin in Benutzung (Patrich, Warehouses aO. [o. Sp. 1035]), u. eine Unmenge von Scherben beweist einen regen Handelsverkehr im 4./7. Jh. (zu den Amphoren J. A. Blakely, Ceramics and commerce. Amphores from Caesarea Maritima: BullAmSchOrRes 271 [1988] 31/50; eine genaue Auswertung könnte Aufschluß geben über Wirtschaft u. Handel in den verschiedenen Epochen der Stadt).

b. Topographie. Die Entwicklung der Stadt war einerseits durch Kontinuität, andererseits durch eine vorsichtige Anpassung an die neuen Herausforderungen geprägt (Abb. 2). Neue Stadtviertel wurden nach einem teilweise abgeänderten Straßennetz angelegt (Bull / Krentz u. a. 69f). Ein neuer Typ von Straßenplanung erscheint in der ,Byz. Straße' mit dreiteiligem Bogentor an einem mit (antiken) Statuen geschmückten Platz, der die urbanen Standards der Zeit erfüllte (Expos. tot. mund. 26 [SC 124, 160f]; Amm. Marc. 14, 8, 11; Joseph. b. Iud. 3, 409; Holum / Hohlfelder 186). Dazu zählen auch die zahlreichen Mosaiken in öffentlichen u. privaten Gebäuden (M. Spiro, Some Byz. mosaics from Caesarea: Vann 245/60). Hervorzuheben sind zwei Jahreszeitendarstellungen (,Frühling' u. ,Winter'), wohl vom Triclinium eines Wohnhauses, u. die Mosaikinschriften im sog. Archivgebäude (sieben um einen Hof angeordnete Räume), das als ,Finanzamt' von Palaestina Prima gedient haben könnte (K. G. Holum, Inscriptions from the imperial revenue office of Byz. Caesarea Palaestinae: Humphrey, East aO. [o. Sp. 1030] 333/45). Zwei Inschriften geben Rom. 13, 3 wieder (einmal verkürzt): die Mahnung an den Eintretenden, sich der staatlichen Gewalt zu fügen.

c. Kultbauten. Die einschneidendste Veränderung des Stadtbilds dürfte sich durch den Neubau von Kirchen ergeben haben. Literarisch bezeugt sind zehn Martyrien, u. a. für Philippus u. seine vier Töchter, für Pamphilus, den Lehrer des Eusebius, u. den hl. Prokop (s. u. Sp. 1054f), ferner zwei Marienkirchen, eine Apostel- u. eine Christuskirche (Ringel 134/8; Levine, Roman Caesarea 45f, beide mit Quellen; zu einzelnen Kirchen s. u. Sp. 1044. 1055). Archäologisch sind bislang nur drei christl. Kultgebäude nachweisbar. 1) Ein Oktogon (wohl Mitte 6. Jh.) an der Stelle des Augustustempels: zwei konzentrische Achtecke (20 u. 39 m) in einem durch Außenräume (Pilger-*Herbergen wie beim Philippus-Martyrion in Hierapolis?) erweiterten Quadrat mit Treppenaufgang vom Hafen her; bis zum 10. Jh. in Benutzung, von einer Kreuzfahrerbasilika teilweise überbaut (K.

G. Holum, A newly discovered martyr church at Caesarea Maritima, Israel: Akten des 12. Intern. Kongr. für christl. Archäol. 2 = JbAC ErgBd. 20, 2 [1995] 849/54); mehrere korinthische Kapitelle, die meisten mit Kreuz (L. A. Roussin, A group of early Christian capitals from the temple platform: Vann 173/6). – 2) Kleiner, gut erhaltener Bau östlich vom Aquädukt mit gleichlangen Kreuzarmen, Kuppel u. südlicher Apsis, an den Tonnengewölben Gemmenkreuze. Mit den beiden im Osten u. Westen anschließenden fast quadratischen Räumen ergibt sich eine von klassischen Mustern abweichende Struktur, deren Deutung unklar ist (G. Struffolino, Un edificio cristiano: Scavi 293/304). – 3) Die ‚Basilica discoperta' (da keinerlei Säulenfunde gemacht wurden) aus dem 6./7. Jh. außerhalb der Mauern, vielleicht in Verbindung mit dem nahen Friedhof (A. Ovadiah, Corpus of the Byz. churches in the Holy Land = Theophaneia 22 [1970] 44f; Bull / Krentz 83/6). Doch bleibt die Deutung als Kirche unsicher. Im Hauptschiff (13, 50 x 11, 50 m) liegt ein Mosaikboden mit einem Fries von Tieren zwischen Obstbäumen, der 120 Vogelmedaillons einfaßt (vollständige Liste R. Reich: Atiqot 17 [1985] 206/12; Holum / Hohlfelder 181). 14 m östlich befindet sich ein wohl dazugehöriger großer Apsidensaal. – Möglicherweise wurde das Privatbad einer luxuriösen Villa aus dem 6. Jh. später von Christen genutzt (F. L. Horton Jr., A 6th-cent. bath in Caesarea's suburbs and the transformation of bathing culture in Late Antiquity: Raban / Holum 177/89 mit Abb. 1; Holum / Hohlfelder 183). Darauf weisen zwei Fresken im Tepidarium, ein Lebensbaum u. ein Gemmenkreuz hin (ebd. Abb. 2). Eine Verwendung als christliche ‚Stadthalle' wäre denkbar. – In der Umgebung K.s hat es nach Eus. mart. Pal. 1, 3 (GCS Eus. 2, 2, 908) mehrere Kirchen gegeben.

C. Judentum. I. Juden. (Levine, Caesarea 29/33. 61/134; ders., The Jewish community at Caesarea in Late Antiquity: Vann 268/73; I. M. Levey, Caesarea and the Jews: Fritsch 43/78; Z. Weiss, The Jews and the games in Roman Caesarea: Raban / Holum 443/53.) Schon unter Herodes bildeten die Juden in K. eine starke, gut organisierte Gemeinschaft vorwiegend wohlhabender Leute (Levey aO. 43). Bereits damals wohnten sie zerstreut unter der Bevölkerung; ob es je ein Judenviertel in K. gegeben hat, läßt sich nicht sicher sagen (zum Halacha-Status von K. bzw. einzelner Stadtteile E. Habas: Raban / Holum 454/68). Die Frühzeit der jüd. Geschichte in K. wird von dramatischen Ereignissen geprägt (G. Stemberger, Art. Juden: o. Sp. 167). Schon nach dem Tod des Herodes Agrippa gab es erste Unruhen (Joseph. ant. Iud. 19, 356/8), u. der Entzug der bürgerlichen Gleichberechtigung durch Nero 60 nC. führte zu einem ersten Exodus. Sechs Jahre später, unter Florus, eskalierte der Streit aus vergleichsweise nichtigem Anlaß; die Juden fühlten sich nach vielen vorhergehenden Streitigkeiten durch ein Vogelopfer vor dem Eingang einer Synagoge (wohl der späteren ‚Aufstandssynagoge') provoziert (Joseph. b. Iud. 2, 266/70. 285/92). Die heftigen Revolten, die den Auftakt zum Jüd. Krieg bildeten, konnten nur durch das Eingreifen der Römer unterdrückt werden. An einem einzigen Tag sollen 20 000 Juden getötet worden sein (ebd. 2, 457; L. I. Levine, The Jewish-Greek conflict in 1st-cent. Caesarea: JournJewStud 25 [1974] 381/97). Nach Beendigung des Krieges, in dessen Verlauf K. als römische Truppenbasis diente, kamen noch einmal 2500 Juden, aus Jerusalem herbeigebrachte Gefangene, bei den Geburtstagsfeierlichkeiten für Titus' Bruder Domitian in den Arenen der Stadt um (Joseph. b. Iud. 7, 37f). – Erst gegen Ende des 2. Jh. gab es wieder ein reges jüd. Leben in K. An Berufen nennen die Quellen Goldschmiede, Töpfer, Fischhändler, Bäcker, Weber u. Ladenbesitzer (Holum / Hohlfelder 197f). Daß die Schule des Bar Qappara für das Studium der Torah in K. lag (W. Bacher, Agada der Tannaiten 2 [1890] 505f), ist nicht sicher (G. Stemberger, Einleitung in Talmud u. Midrasch[8] [1992] 90). 30 Jahre später, also etwa gleichzeitig mit der Schulgründung des Origenes (s. u. Sp. 1048), erfolgte die Gründung einer jüd. Schule durch R. Hoschaja (jTerumot 10, 3, 47a), die bald hohes Ansehen gewann u. sich durch die Qualität ihrer Ausbildung auszeichnete. Der bedeutendste Schüler Hoschajas war Jochanan, der später Tiberias als geistiges Zentrum ausbaute (G. Stemberger, Das klass. Judentum [1979] 119). Die ‚Rabbis v. K.' (150 Erwähnungen im paläst. Talmud) genossen lange Zeit große Autorität in allen Rechtsfragen (Levey aO. 65; Levine, Caesarea 95/7). Die vierte Ordnung der späteren Mischna (Neziqin) mit dem Straf- u. Zivilrecht, wahrscheinlich als

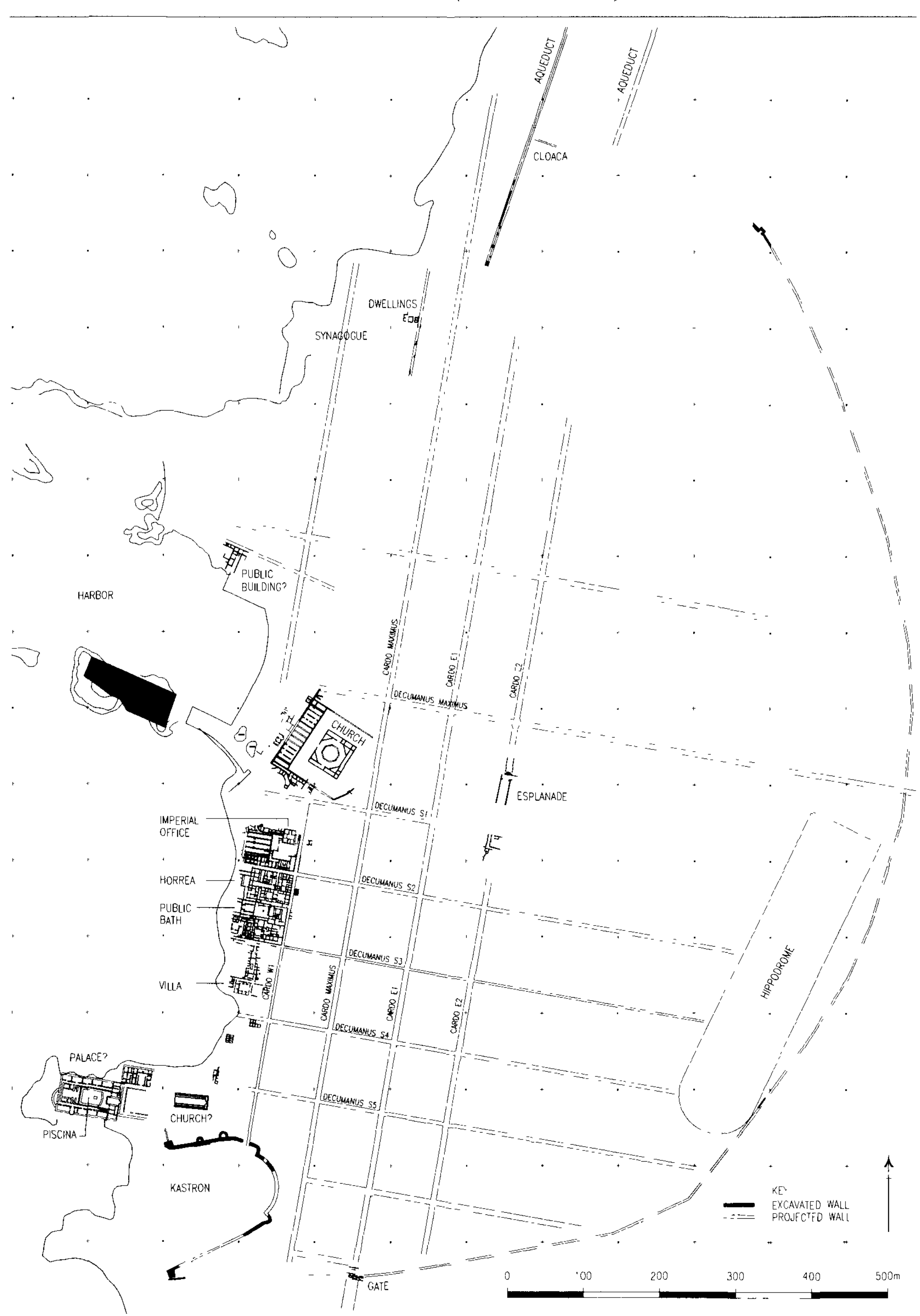


Abb. 2: Kaisareia im 6. Jh. nC. Nach Raban / Holum Karte 4.

Handbuch gedacht für jüdische Anwälte, die im rabbinischen Recht nicht bewandert waren u. jüdische Mandanten vor den röm. Behörden zu vertreten hatten, könnte in K. fertiggestellt worden sein (bezweifelt von H. Lapin, Jewish and Christian academies in Roman Palestine: Raban / Holum 499 u. a.). Zur zentralen Figur in der Geschichte des Judentums von K. wurde Rabbi Abbahu, nicht nur Gelehrter, Lehrer u. Prediger (das Rabbinat von K. war in das praktische Leben der Juden einbezogen mit administrativen u. richterlichen Aufgaben, ebenso Synagogendienst: Levine, Caesarea 101), sondern auch von den röm. Autoritäten geschätzter Sprecher gegenüber anderen Gruppen, u. auch mit den Christen im Dialog (Porträt: Levey aO. 59/64; L. I. Levine, R. Abbahu of Caesarea: Christianity, Judaism and other Greco-Roman cults, Festschr. M. Smith 4 [Leiden 1975] 56/76). Abbahus Hochschätzung des Griechischen ist kennzeichnend für die weitgehende Akkulturation des damaligen Judentums in K., zumindest in der Sprache (S. Lieberman, Greek in Jewish Palestine [New York 1942], bes. 21/4. 30/3. 66f). In der täglichen Liturgie der Synagoge konnte offenbar auch das ‚Schema' auf griechisch verrichtet werden (jSotah 7, 1, 21b; Levine, Community aO. 268f; Stemberger, Judentum aO. 186). Die meisten jüd. Grabinschriften (nicht vor dem 4. Jh.; Lifschitz 515/7) sind in griechisch abgefaßt (die jüd. Nekropole lag in der Nähe des Hippodroms). Auch die sieben bislang gefundenen Synagogeninschriften sind griechisch u. weisen zT. griechische Titel für Beamte der Synagoge auf (ἀρχισυνάγωγος u. φροντιστής; L. I. Levine, Synagogue officials: Raban / Holum 392/400), ebenso griechische u. lateinische Namen wie Theodoros, Olympos, Iustus, Iulius (ders., Community aO. [o. Sp. 1039] 269). M. Hirshman glaubt sogar, in der Haggada von K. griechischen Einfluß feststellen zu können (Raban / Holum 469/75). – Die Fundamente einer Synagoge (Lehrhaus u. Gerichtshof sind nur literarisch bezeugt) wurden nördlich der Kreuzfahrerburg nur wenige Meter über dem Meer freigelegt: im 3./4. Jh. über älteren Bauten errichtet, 9 x 18 m, nach Süden orientiert mit Eingang auf der östl. Schmalseite zur Stadt hin, also Breithaustyp; nach der Zerstörung im 4. Jh. um die Mitte des 5. Jh. wieder aufgebaut (Levine, Roman Caesarea 40/5; F. Hüttenmeister, Die antiken Synagogen in Israel 1 [1977] 81/90). Wichtigste Einzelfunde: Frg. einer Steintafel mit Priesterliste aus der alten, Kapitelle mit Menora-Darstellungen u. die griech. Stiftungsinschrift aus der neuen Synagoge. – Das Verhältnis zu den Christen mit Judenchristen als Bindeglied war zumindest im 4. Jh. nicht schlecht (R. Bietenhard, Caesarea, Origenes u. die Juden [1974]; N. R. M. de Lange, Origen and the Jews [Cambridge 1976]). Origenes pflegte die Kontakte zu Rabbinen u. mußte seine Getreuen mehrfach vor zu vertrautem Umgang mit Juden oder sogar Besuchen in der Synagoge warnen (ebd. 36; Stemberger, Judentum aO. 200).

II. Samaritaner. Eine Ausnahme bildeten die Samaritaner (Levine, Caesarea 107/12; K. Holum, Caesarea and the Samaritans: R. Hohlfelder [Hrsg.], City, town and countryside in the early Byz. era [New York 1982] 65/73; A. D. Crown [Hrsg.], The Samaritans [Tübingen 1992]). In der späten Kaiserzeit bildeten sie die größte Minorität in K. u. sollen zeitweise ein Drittel der Bevölkerung ausgemacht haben (ebd. 77_{109}). Nach Prokop, der aus K. stammte u. dort auch sein Studium begann (hist. arc. 11, 24/30), waren die meisten Kolonen im Gebiet von K. Samaritaner. Diese hatten auch Zugang zu kaiserlichen Diensten. Ihr Verhältnis zu den Christen war immer gespannt; offene Revolten jedoch, die von den Römern niedergeschlagen werden mußten, gab es erst 484 (Joh. Mal. chron. 15, 382 [PG 97, 568BC]; Stein, Hist. 2, 31f mit Anm. 32_1), dann wieder 529 (die schwersten Unruhen infolge der restriktiven Religionspolitik *Justinians, der die Zerstörung der samaritanischen Synagogen befahl; Joh. Mal. chron. 18, 445/7 [656B/7B]; Stein, Hist. 2, 287f; K. Noethlichs: o. Sp. 740. 742f) u. 555 (gemeinsam mit den Juden; nach der Ermordung des Stadtpräfekten im Praetorium erfolgte die grausame Bestrafung durch Justinian; Joh. Mal. chron. 18, 487f [705AB]; Crown aO. 71/7). Dabei kam es jedesmal zu blutigen Verfolgungen von Christen (484 waren die Samaritaner vorübergehend die Herren der Stadt) u. Zerstörungen von Kirchen (484 Probuskirche). Nach den Aufständen wurden Tausende von Samaritanern als Sklaven ins Perserreich verkauft (Joh. Mal. chron. 18, 447 [657A]). – Die Samaritaner hatten besondere Amulette u. Öllampen. Ein in K. gefundenes Amulett zeigt

einen Reiter mit Nimbus, der einen liegenden Mann mit dem Speer durchbohrt; die Beischrift lautet: ‚Ein Gott (εἷς θεός), der das Böse besiegt‘ (A. Hamburger: IsraelExplJourn 9 [1959] 43/5). Die Öllampen tragen oft das Muster der ‚Leiter‘, die zum Gottesberg Garizim in Samaria führt (Holum / Hohlfelder Abb. S. 197). Zu einer ebenfalls in K. gefundenen Öllampe mit einer samaritanischen Inschrift (‚Keiner ist dem Gott Jeshurun gleich‘) I. Ben-Zvi: IsraelExplJourn 11 (1961) 139/42. Nach V. Sussman, Caesarea illuminated by its lamps: Raban / Holum 346/58 läßt sich aus den Lampen bis zu den Samaritaner-Aufständen im 6. Jh. eine Koexistenz der religiösen u. ethnischen Gruppen erschließen.

D. Christentum. I. Bis Konstantin. a. Die ersten Christen. (Downey; E. Krentz, Caesarea and early Christianity: Vann 261/7; Holum / Hohlfelder 155/200; Ringel 128/38; Levine, Caesarea 24/6. 113/34.) Die zahlreichen Erwähnungen von K. in Lukas' Apostelgeschichte unterstreichen die Bedeutung der Stadt für die frühe Mission. Der ‚Evangelist‘ Philippus (Act. 21, 8) hat als erster in K. gepredigt (ebd. 8, 40) u. wurde hier mit seinen vier prophetischen Töchtern seßhaft (ebd. 21, 8f von Paulus besucht). Das bedeutet nicht, daß er auch der erste Leiter der Gemeinde gewesen sein muß (so Downey 23). Beim Besuch des Petrus in K. u. der Bekehrung des *Gottesfürchtigen Cornelius (Act. 10, 1/48) spielt Philippus keine Rolle. Wichtig für Lukas ist die Bekehrung eines röm. Centurio als erstem Heiden, also der Übergang der Mission zu nichtjüdischen Zielgruppen. Paulus hielt sich nach Act. häufig in K. auf, meistens in Verbindung mit Reisen (9, 30; 18, 22; 21, 8/14; in Gewahrsam des Statthalters 23, 23/27, 2). Von einer missionarischen Tätigkeit wird nichts berichtet.

b. Bischöfe. Über die Geschichte der nächsten hundert Jahre ist außer einer unsicheren *Bischofsliste aus dem 4. Jh. (Const. apost. 7, 46, 3 [SC 336, 108]; Downey 25 mit Anm. 4) nichts bekannt. Der erste Bischof v. K. soll der Zöllner Zachäus gewesen sein, dessen Nachfolger der Centurio Cornelius. Auch Eusebius verfügte offenbar über keine zuverlässigen Quellen (Harnack, Miss.^{4} 2, 647). Erst mit Theophilus, der 189 zum Bischof geweiht wurde, betreten wir wieder sicheren Boden. Zusammen mit dem Bischof v. Jerusalem, Narcissus, leitete er iJ. 195 eine nach K. einberufene Synode, auf der er im Streit um den Ostertermin die alexandrinische Linie verfocht (Eus. h. e. 5, 22). Der Name des Theophilus erscheint auch in der Verfasserliste eines Synodalschreibens der paläst. Bischöfe zu diesem Thema (ebd. 5, 25). – Unter seinem Nachfolger Theoctistus (217/58) konnte Origenes, obwohl Laie, vorübergehend (um 219) in K. lehren, bis Bischof Demetrius ihn nach Alexandrien zurückbeorderte (ebd. 6, 19, 17/9). – Nach der nur kurzen Amtszeit des Domnus folgte mit Theotecnus um 260 eine besonders tatkräftige Persönlichkeit auf dem Bischofsstuhl (ebd. 7, 14). Er nahm an den Synoden v. Antiochien 264 u. 268 gegen den dortigen Bischof Paul v. Samosata teil (ebd. 7, 32, 21. 24). Die Ernennung des Anatolius zu seinem Koadjutor u. Nachfolger (ebd.) könnte ein Hinweis auf das Wachstum der Gemeinde sein. Unter seinem Nachfolger Agapius begann die Karriere des *Eusebius, der um 263 wohl in K. geboren wurde u. hier seine erste theologische Ausbildung erhielt (Moreau 1053f; T. D. Barnes, Art. Eusebius: LThK^3 3 [1995] 1007/9). Um 313 löste er Agapius, den er h. e. 7, 2, 24 würdigt, auf dem Bischofsthron ab (ob direkt, ist nicht ganz sicher; Downey 30). In den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen seiner Zeit spielte er eine wichtige Rolle, vor allem in der von gegenseitiger Wertschätzung getragenen Verbindung mit *Constantinus d. Gr., in dessen Regierung Eusebius die Erfüllung der Weltgeschichte u. den Triumph der in der Reichseinheit zum *Frieden gekommenen Kirche sah (E. Dinkler: o. Bd. 8, 475; Moreau 1080f). Weniger glücklich war seine letztlich unentschiedene Stellung im Arianerstreit, in dem er ganz im Sinne Konstantins zugunsten des Arius zu vermitteln suchte. Auf der Synode v. Antiochien iJ. 324 wurde er deswegen exkommuniziert, jedoch auf dem Konzil v. Nicaea rehabilitiert. Aufzählung u. Charakteristik seiner Schriften bei Moreau 1062/76. Auf Eusebs Contra Porphyrium (ebd. 1067f) geht vermutlich die Angabe zurück, Anlaß von Porphyrios' Christenfeindschaft seien tätliche Angriffe von Christen gegen seine Person in K. gewesen (Socr. h. e. 3, 23, 38). Auf Ereignisse in K. konzentrierte sich die Langfassung (versio prolixior) der Eusebius-Schrift De martyribus Palaestinae (Moreau 1070; ClavisPG 3490, 2; zu den Märtyrerberichten s. unten). Zu Eusebius' Auseinandersetzung mit Ju-

dentum u. Christentum H. W. Attridge / G. Hata (Hrsg.), Eusebius, Christianity, and Judaism (Leiden 1992); D. Riddings, The Attic Moses (Göteborg 1995) 141/96; J. Ulrich, Euseb v. Caesarea u. die Juden (1999); M. J. Hollerich, Eusebius of Caesarea's commentary on Isaiah (Oxford 1999); A. Kofsky, Eusebius of Caesarea against paganism (Leiden 2000).

c. Verfolgungen. Unter den *Christenverfolgungen hatte K. insgesamt wenig zu leiden (Levine, Caesarea 131/4). Zwar wurde die Bevölkerung, unter ihr sicher auch Eusebius, Zeuge vieler Prozesse u. vollstreckter Todesurteile, aber die meisten Christen, die in K. als dem Sitz der Provinzialverwaltung vor Gericht gestellt wurden, kamen aus anderen Städten. So enthält die Liste des Eusebius mit 33 Namen in K. verurteilter Christen (W. Schamoni, Martyrer der Frühkirche. Dokumente des Eusebius v. Caes. [1964] 103f. 140/2. 145/9. 151f. 154f. 167f) keineswegs nur Herkunftsorte in Palästina, sondern auch etwa in *Cappadocia u. Phönikien; selbst Ägypter waren unter den Opfern (Eus. mart. Pal. 3, 1/4 [GCS Eus. 2, 2, 910f]; Downey 40_{36}). Auch von freiwilligen Martyrien wird berichtet. Unter Valerian wurden iJ. 257 drei Männer aus der Umgebung K.s, Priscus, Malchus u. Alexander, zusammen mit einer Marcionitin auf ihre Selbstanzeige hin den wilden Tieren vorgeworfen (Eus. h. e. 7, 12). Apphianus, ein Student der theologischen Hochschule von K., ließ sich weder von Eusebius noch von seinen Kommilitonen vom freiwilligen Martyrium abhalten (Eus. mart. Pal. 4 u. versio prolix. = Pass. Apphian. et Aedes. BHG 161 [GCS Eus. 2, 2, 911/8]). – Die beiden bekanntesten Opfer der Verfolgungen waren jedoch Einwohner von K. Pamphilus, der Leiter der Bibliothek u. Lehrer des Eusebius (s. u. Sp. 1050), wurde im Herbst 307 während der schlimmsten Verfolgungswelle unter Maximian eingekerkert u. am 16. II. 309 hingerichtet (Eus. h. e. 7, 32, 25; 8, 13, 6; mart. Pal. 11 u. versio prolix. = Act. Pamphil. et soc. BHG 1405/6 [GCS Eus. 2, 2, 931/45]; PsAnton. Plac. itin. 46, 4 [228f Milani] erwähnt Reliquien des Heiligen). Während der Haft schrieb er zusammen mit Eusebius die Apologie für Origenes; von den fünf Büchern, denen Eusebius nach dem Tod des Pamphilus noch ein sechstes hinzufügte (Eus. h. e. 6, 33, 4), ist nur das erste in der lat. Übersetzung des Rufinus v. Aquileia erhalten (Moreau 1065f). Ebenso ist Eusebius' Vita des Pamphilus in drei Büchern verloren (ebd. 1069f). Porphyrius, ein junger Diener u. Kalligraph des Pamphilus, wurde gefoltert u. den Flammen übergeben (Eus. mart. Pal. 11, 15/20 u. versio prolix. = Act. Pamphil. et soc. [GCS Eus. 2, 2, 939/42]; *Kalligraphie; zur Strafe des Flammentods Dölger, ACh 1, 241/53). – Prokop, Lektor u. Exorzist aus Skythopolis, mußte 303 während der diokletianischen Verfolgung die Verweigerung des Opfers vor dem Statthalter v. K. mit dem Tod büßen (Eus. mart. Pal. 1, 1f [GCS Eus. 2, 2, 907f]; Eusebius' Passio des Prokop ist nur lateinisch, syrisch u. georgisch erhalten [BHL 6949; syr.: BHO 1002; georg.: G. Garitte: Muséon 66 (1953) 245/66]; F. Halkin, Le panégyrique du martyr Procope de Palestine par Nicétas le Paphlagonien: AnalBoll 80 [1962] 174/93; zum Prokop-Kult s. u. Sp. 1055). – Eusebius berichtet auch von Folterungen bis hin zur *Kastration, von Verurteilungen zur Zwangsarbeit in den kaiserlichen Minen u. Steinbrüchen in Kilikien, Ägypten u. Palästina, ebenso von der Konfiskation von Kirchenschätzen sowie der Zerstörung von Kirchen (mart. Pal. 1, 1; 5, 2; 7, 2. 4; 8, 13; 9, 1; 13, 1f [2, 2, 907. 919. 923. 927f. 947]; Downey 29f).

d. Origenes. 1. Schule. 231 verlegte Origenes auf Einladung des Bischofs Theoctistus (s. o. Sp. 1046) seine Lehrtätigkeit von Alexandrien nach K., das er von einem früheren Aufenthalt (s. o. Sp. 1046) bereits kannte. Hier entstanden neben seinem apologetischen Hauptwerk Contra Celsum zahlreiche Homilien, die Origenes als unermüdlichen Prediger ausweisen. Er wollte ein Mann der Kirche sein (in Lc. hom. 16 [GCS orig. 9, 97f]), u. die war für ihn in erster Linie die Gemeinschaft der Gläubigen; den Rang jedes Christen beurteilte er allein nach seiner persönlichen Lebensführung, auch wenn er die Notwendigkeit einer hierarchischen Ordnung nicht leugnete (R. Williams, Art. Origenes: TRE 25 [1995] 411f; H. J. Vogt, Das Kirchenverständnis des Origenes [1974] 81/117). Die von ihm gegründete Schule machte K. zu einem führenden geistigen Zentrum der frühen Christenheit. Richtiger als ‚Akademie' oder ‚Hochschule' ist wohl die Vorstellung von einem Kreis bildungswilliger ‚Weisheitssucher' vorwiegend aus den gehobenen Gesellschaftsschichten, der sich um seinen Lehrer versammelte; jedenfalls dachte Origenes nicht an eine Missions- oder Katecheten-

schule mit dem Ziel der Ausbildung zum Gemeindepraktiker (A. Knauber, Das Anliegen der Schule des Origenes zu Cäsarea: MünchTheolZs 19 [1968] 182/203; kritisch dazu B. Crouzel, L'école d'Origène à Césarée: BullLittEccl 71 [1970] 15/27; vgl. Levine, Caesarea 119/27). Gegenüber dem kirchlichen Leben verhielt sich die Schule eher reserviert. Das universale Studienprogramm des Origenes unterschied sich in den ersten Stufen kaum vom üblichen Lehrbetrieb der Spätantike. Logik, Dialektik u. Physik dienten als Propädeutika, es folgten *Ethik u. Philosophie, letztere aber nicht als Endziel, sondern mit der Funktion, die Lehre des Christentums über das AT u. NT hinaus auf eine möglichst breite Basis zu stellen (zur Hochschätzung dieser *Enkyklios Paideia bei Origenes Eus. h. e. 6, 2, 7. 15; H. Fuchs: o. Bd. 5, 390). – Die wichtigste Quelle für Person, Lehre u. Unterricht ist trotz aller Bedenken die rhetorisch überhöhte Dankrede, die *Gregor der Wundertäter beim Abschied von der Schule (wohl 238) gehalten hat: der aufrichtige Dank für die Mahnung, sich mit Philosophie zu befassen, sowie reichliche Informationen über das Lehrprogramm der Schule (H. Crouzel, Art. Gregor I: o. Bd. 12, 782/7). Bildungsgeschichtlich läßt sich durchaus eine Parallele ziehen zu den platonischen u. xenophontischen Berichten über Sokrates. Deutlich treten die auch für Origenes durchaus ambivalenten Beziehungen zwischen frühchristlicher Theologie u. griechischer Philosophie hervor. Auffällig ist das Fehlen alles spezifisch Christlichen in der Unterweisung. Die Lehre von Gott erfolgt in platonischen Begriffen, die Schöpfungslehre erinnert an den platonischen Dialog Timaios. Aber wenn auch Origenes in Plato die Vollendung des griech. Denkens sah, so blieb doch die Kluft zwischen Theorie u. Praxis, die er als Christ in seinem eigenen Leben zu überbrücken suchte (Th. Kobusch, Das Christentum als die wahre Philosophie: L. Lies [Hrsg.], Origenia Quarta [Innsbruck 1985] 442/6). – Unter den Hörern des Origenes waren bedeutende Männer wie Bischof Firmilian aus *Kaisareia in Kappadokien, Alexander, der spätere Bischof v. Jerusalem, auch der eigene Bischof Theoctistus (Eus. h. e. 6, 27). Origenes starb 253/54, wahrscheinlich an den Folgen der Folterungen, die er unter Decius erlitten hatte. Später studierte *Gregor v. Naz. (gest. 390) in K. bei Thespesius, einem bekannten Sophisten u. Rhetorikprofessor, bei dem auch Euzoius (s. u. Sp. 1052) gehört hat (B. Wyß: o. Bd. 12, 794).

2. Bibliothek. Grundstock der *Bibliothek, die zunächst ganz im Dienst der Hochschule stand, werden die aus Alexandrien mitgebrachten Bücher des Origenes mit exegetischen u. apologetischen Inhalten gewesen sein (C. Wendel: o. Bd. 2, 247f). Nach dem Tod des Origenes erfüllte Pamphilus (s. o. Sp. 1047) sie mit neuem Leben (Hieron. vir. ill. 75 [180/2 Ceresa-Gastaldo]). Was das Museion von Alexandrien für die antike Literatur bedeutete, wurde für die christliche die Bibliothek von K. Pamphilus sammelte die literarische Hinterlassenschaft des Origenes u. erfaßte den ständig wachsenden Bestand der Bibliothek (nach Isid. orig. 6, 6 schließlich 30 000 Rollen) in einem Katalog. Mit tatkräftiger Unterstützung des Eusebius wurden der LXX-Text aus Hexapla u. Tetrapla mit Varianten herausgezogen, der NT-Text revidiert u. eine Fülle von Abschriften korrigiert. In den Bemühungen um die wissenschaftliche Auswertung der Schriften des Origenes zeichnet sich die neue Schwerpunktbildung in der wissenschaftlichen Theologie ab: mehr Philologie, weniger Philosophie. Heute würde man die Bibliothek vielleicht als Forschungsinstitut für biblische Textkritik u. Exegese bezeichnen. Aber es ging auch um die Erhaltung von nichtchristlicher Literatur. Um die Mitte des 4. Jh. wurden auf Veranlassung des Euzoius (s. u. Sp. 1052) schadhafte Papyrusrollen durch Pergament-Codices ersetzt (Hieron. vir. ill. 113, 1 [214 C.-G.]; nach einer Interpolation ep. 34, 1, 1 [CSEL 54, 260] war daran auch Bischof Acacius beteiligt). Für die Tätigkeit des Euzoius in dieser Hinsicht enthält Cod. Vindob. theol. 29 (11. Jh., mit Werken des Eusebius, Philo u. a.) ein schönes Zeugnis. Unter dem Inhaltsverzeichnis ist folgende Notiz in Kreuzform angebracht: Εὐζόϊος ἐπίσκοπος (senkrecht) ἐν σωματίοις ἀνενεώσατο (waagerecht): ‚Bischof Euzoios hat in Codices Kopien angefertigt' (D. T. Runia, Caesarea Maritima and the survival of Hellenistic-Jewish literature: Raban / Holum 479/82 mit Abb. 1f). – Zu den prominentesten Benutzern der Bibliothek gehörte Eusebius, der 303/10 während der Verfolgungen unter Maximian offenbar ungestört hier arbeiten konnte u. eine Menge wertvolles Material für seine ‚Kirchengeschichte' gefunden haben dürfte.

Auch *Hieronymus, der die Bibliothek erwähnt (s. oben) u. sie häufig aufgesucht zu haben scheint, bezog von hier viele Informationen, in erster Linie wohl für De viris illustribus (F. Cavallera, Saint Jérôme 2 [Louvain 1922] 117/21; J. N. D. Kelly, Jerome [London 1975] 135). Zu Gelasius v. K. s. u. Sp. 1052.

3. Scriptorium. Die reiche Kopier- u. Editionstätigkeit wäre ohne ein gut ausgestattetes Scriptorium nicht möglich gewesen. Ein wohlhabender Gönner des Origenes namens Ambrosius stellte dieses mitsamt den erforderlichen Arbeitskräften (,sieben Stenographen, ebensoviele Buchschreiber sowie Mädchen, die im Schönschreiben geübt waren': Eus. h. e. 6, 23, 2) zur Verfügung. Sicher waren auch Juden oder Judenchristen, die die hebr. Sprache beherrschten, im Scriptorium beschäftigt. Anders wäre die Aufnahme des Urtextes des AT in hebräischer Schrift u. Transkription in die Hexapla nicht möglich gewesen. Der Ruf des Scriptoriums war so gut, daß Konstantin 50 Vollbibeln oder Vierevangelienbücher für die Kirchen von Kpel beim Bischof v. K., Eusebius, in Auftrag gab, u. zwar als Codices von den besten Kalligraphen gut leserlich ausgeführt u. auf zwei Wagen möglichst bald zu expedieren (Wortlaut des Briefes: Eus. vit. Const. 4, 36 [GCS Eus. 1, 133f]; Moreau 1062f; *Kanontafeln). Ob zwei der wichtigsten Bibel-Hss., Sinaiticus u. Vaticanus, dabei eine Rolle gespielt haben, letzterer sogar eine der 50 angeforderten Bibeln gewesen sein könnte (der nie vollendete Sinaiticus muß außer Betracht bleiben, selbst wenn er etwa zur gleichen Zeit in K. entstanden sein sollte), ist umstritten. T. Skeat, The Codex Sinaiticus, the Codex Vaticanus and Constantine: JournTheolStud NS 50 (1999) 583/625 setzt sich für eine Entstehung der beiden Hss. in K. ein, andere sind skeptisch (S. Jellicoe, The Septuagint and modern study [Oxford 1968] 179).

II. Von Konstantin bis zur islamischen Eroberung. a. Bischöfe. Die Nachfolger des Eusebius auf dem Bischofsthron von K. setzten die Kombination von Bischof u. Gelehrtem fort. Acacius (340/66), ein Schüler des Eusebius, schrieb neben Kommentaren zur Hl. Schrift eine Vita seines Lehrers (wenig davon erhalten). 358 erreichte er die vorübergehende Absetzung seines Konkurrenten im Streit um die Metropolitanrechte (s. unten), des Bischofs Kyrill v. Jerus. Als Anführer der östl. anti-athanasianischen Partei trat er 343 u. 359 auf den Konzilien v. Serdica u. Seleucia auf, wo er jedoch selbst abgesetzt wurde. Nachdem ihn Kaiser *Iulianus hatte zurückkehren lassen (A. Lippold: o. Sp. 455f), nahm er 363 am Konzil v. Antiochien teil, auf dem er das Nicaenum zumindest formal anerkannte, was ihm jedoch die neuerliche Absetzung ein Jahr später nicht ersparte (J. M. Leroux, Acace, évêque de Césarée de Palestine: StudPatr 8 = TU 93 [1966] 82/5; W. A. Löhr: LThK^3 1 [1993] 285 mit Lit.). – Auch die drei Nachfolger des Acacius waren Arianer, unter ihnen als letzter Euzoius, ein Schüler des Thespesius, der schon bei der Restaurierung der Hss. mitgewirkt hatte (s. o. Sp. 1050). – Mit Gelasius kam wieder ein Orthodoxer auf den Bischofsthron (367/95). Sein Onkel Kyrill v. Jerus. erlangte mit dieser Einsetzung de facto die Rechte des Metropoliten von Palästina (Epiph. haer. 73, 37, 4; Soz. h. e. 4, 25, 2; Theodrt. h. e. 2, 26, 6). Auf den Konzilien v. Kpel 381 u. 394 war Gelasius einer der Anführer der paläst. Bischöfe (ebd. 5, 8, 5). Daß die Fortsetzung der ,Kirchengeschichte' des Eusebius, wie Photius behauptet, tatsächlich von Gelasius geschrieben wurde, ist nicht ganz sicher (Phot. bibl. cod. 89. 102; vgl. ebd. 88; Downey 33 mit Anm. 61; P. Nautin, La continuation de l'Histoire ecclésiastique d'Eusèbe par Gélase de Césarée: RevÉtByz 50 [1992] 163/83; vgl. aber S. Heid: JbAC 32 [1989] 44 mit Anm. 18f). – Sparsamer sind die Quellen für die nächsten Jahrhunderte. Der lange Streit zwischen *Jerusalem u. K. um den Primat wurde um die Mitte des 5. Jh. zugunsten von ersterem entschieden (E. Honigmann, Juvenal of Jerus.: DumbOPap 5 [1949] 211/47; U. Wagner-Lux: o. Bd. 17, 686f), während das Konzil v. Nicaea iJ. 325 noch deutlich betonte, daß die Rechte der Metropolie K. von der Ehrenstellung Jerusalems nicht beeinträchtigt werden sollten (cn. 7 [32 Beneševič]; H. G. Beck, Kirche u. theolog. Literatur im Byz. Reich = HdbAltWiss 12, 1, 2 [1959] 29). Bereits im 3. Jh. war aber strittig, ob K. oder Jerusalem in den Bischofslisten Palästinas die erste Stelle einnahm (vgl. Eus. h. e. 5, 23, 3; 7, 5, 1 mit ebd. 7, 28, 1), u. im 4. Jh. hatten sich die Jerusalemer Bischöfe um eine Aufwertung ihres Sitzes bemüht (Honigmann aO. 215f; Z. Rubin, The see of Caesarea in conflict with Jerusalem from Nicaea to Chalcedon: Raban / Holum 559/74); doch scheint um 400 Johannes I v. K. als Metropo-

lit anerkannt worden zu sein (Marc. Diac. vit. Porph. 11f [11f Grégoire / Kugener]; zum Quellenwert Rubin aO. 563/72). Wenig später nannte ein Synodalschreiben Eulogius als Metropoliten v. K. an erster Stelle (Hieron. ep. 92 [CSEL 55, 147]; Downey 33), u. iJ. 417 wurde sein Nachfolger Domninus, obwohl zweimal verheiratet, zum Metropoliten geweiht (Theodrt. ep. 110 [SC 111, 40]). Diese Stellung K.s änderte sich mit den Erfolgen Juvenals v. Jerus. Schon die Konzilien v. Ephesus 431 u. 449 zeigten seine starke Stellung, u. auf dem Konzil v. Chalkedon 451 ließ sich Glykon, der Bischof v. K., durch einen Kollegen vertreten (AConcOec 2, 2, 2, 69, 32; Downey 34), als der Patriarchatsrang Jerusalems offiziell bestätigt wurde (AConcOec aO. 20, 35f). Zwar behielt K. auch weiterhin den Rang einer Metropole, doch ist die jurisdiktionelle Zuordnung von K. u. Jerusalem nicht genau festzustellen (Nov. Iust. 129, 1; Act. conc. Cpol. II vJ. 553 [AConcOec 4, 1, 4. 225]; Beck aO.; E. Chrysos, Die Bischofslisten des 5. ökumen. Konzils [1966] 37f. 127f mit Anm. 8). – Bei der Rückkehr vom Konzil wurde Juvenal von antichalkedonischen paläst. Mönchen, die ihn Apostat u. Verräter nannten, in K. zur Rede gestellt. Doch gestattete der Gouverneur von K. aus Sicherheitsgründen lediglich eine Zusammenkunft in der vor der Stadt gelegenen Apostelkirche (Joh. Ruf. pleroph. 10 [PO 8, 24]; Wagner-Lux, Jerusalem aO. 685). Ein Synodalschreiben Juvenals an die rebellischen Mönche trägt die Unterschrift des Bischofs v. K. an zweiter Stelle (AConcOec 2, 5, 9, 27). – Wie weit sich die theologischen u. politischen Auseinandersetzungen zwischen Monophysiten u. Orthodoxen, Mönchtum u. Staatskirche auf K. auswirkten, ist den Quellen nicht zu entnehmen. Die neue Religionspolitik Kaiser *Justins I (K. Rosen: o. Sp. 766/71) mit der Rückführung der von den Monophysiten verbannten orthodoxen Bischöfe führte im Auftrag des Jerusalemer Bischofs den Führer des paläst. Mönchtums, Sabas, nach K. Er sollte dort die Edikte des Kaisers bekanntgeben. Er u. seine Begleiter wurden in K. freundlich aufgenommen (Cyrill. Scythop. vit. Sab. 61 [TU 49, 2, 162 Schwartz]; J. Patrich, Sabas. Leader of Palestinian monasticism [Washington 1995] 309). Der Abt des Klosters v. Chuziba war kurz zuvor (518) als Johannes II Bischof v. K. geworden (ein Wunder dieses hochverehrten Mannes, die Augenheilung bei der Frau eines Honoratioren der Stadt, wird Evagr. h. e. 4, 7 [157f Bidez / Parmentier] berichtet). – Nur drei weitere spätantike Bischöfe von K. sind namentlich bekannt: Elias, 536 Teilnehmer am Konzil v. Jerusalem (AConcOec 3, 188, 7), Sergius, der 551 den Kaiser um Lockerung der Gesetze gegen die Samaritaner bat (Nov. Iust. 129, 1), u. Johannes III, der am 5. ökumenischen Konzil teilnahm u. den Deputationen zu Papst u. Kaiser angehörte (Act. conc. Cpol. II vJ. 553 [AConcOec 4, 1, 4. 18. 21. 24. 27. 225]; Chrysos aO. 42f; Downey 37). Auch über die kirchliche Situation von K. bis zur pers. Invasion gibt es kaum glaubwürdige Nachrichten.

b. Mönchtum. Von den unter Theophilus v. Alex. (385/412) aus Ägypten vertriebenen Origenistenmönchen hatten viele in der Umgebung von K. Zuflucht gesucht. Um die Mitte des 5. Jh. zogen sie weiter zum Kloster des Euthymius, wo sie aber abgewiesen wurden (Patrich, Sabas aO. 332). In der Nähe K.s wird ein Kloster des Zosimus erwähnt (ebd. 280_2), ein weiteres unter Abt Cyprian bei Joh. Mosch. prat. 132 (SC 12, 184); ebd. 206 (280f) findet sich der Hinweis auf ein Nonnenkloster.

c. Heiligenverehrung u. Kultbauten. Daß K. u. Umgebung voll von Gedenkstätten für Märtyrer waren u. deren Feste hier besonders feierlich begangen wurden (Harnack, Miss.[4] 2, 747_1), ist wahrscheinlich, aber kaum nachweisbar. Der Hinweis auf die Warnung Greg. Nyss. ep. 2, 9 (SC 363, 116), die zahlreichen Pilgerstätten des eigenen Landes erübrigten Wallfahrten nach Palästina, reicht als Beleg nicht aus. Allerdings war K. seit dem ausgehenden 4. Jh. als Ausgangspunkt für Pilgerreisen zu den Stätten der frühen Christenheit stark besucht, zumal es auch selbst einige loca sancta zu bieten hatte. Im 4. Jh. zeigte man das in eine Kirche umgebaute Haus des Cornelius et Philippi aediculas et cubicula quattuor virginum prophetarum (Hieron. ep. 108, 8, 2 [CSEL 55, 313]; vgl. Act. 10, 21f; H. Donner, Pilgerfahrt ins Hl. Land [1980] 150f). Der Pilger v. Bordeaux (333) erwähnt außerdem das balneum des Cornelius, wahrscheinlich ein Baptisterium (Itin. Burdig. 585, 7 [CCL 175, 13]; P. Maraval, Lieux saints et pèlerinages d'Orient [Paris 1985] 300; Donner aO. 52; *Itinerarium). Auch die Begräbnisplätze der Märtyrer Pamphilus u. Prokop (s. o. Sp. 1047) werden

von Pilgern erwähnt (PsAnton. Plac. itin. 46, 4 [228 Milani]; Donner aO. 311]). Der Kult des Prokop setzte schon früh ein. Seine wahrscheinlich unter dem Episkopat des Eusebius erbaute, 484 von den Samaritanern zerstörte u. unter Kaiser Zenon wiederhergestellte Kirche ist der erste in den Quellen erwähnte Kirchenbau K.s (Ringel 134; M.-B. v. Stritzky, Art. Prokopios: LThK³ 8 [1999] 621). Die Volkstümlichkeit des Heiligen, dessen Reliquien in die Michaelskirche v. Antiochien übergeführt wurden, erweist sich in einer üppigen Legendenbildung, in der sich der Heilige schließlich (8. Jh.) zum bekehrten röm. Soldaten wandelt (H. Delehaye, Les légendes grecques des saints militaires [Paris 1909] 77/89. 214/33; ders., Les légendes hagiographiques⁴ = Subs. hag. 18a [Bruxelles 1955] 119/39). Severus v. Ant. berichtet von Heilungen jeglicher Art u. Dämonenaustreibungen an seinem Grab (hom. cathedr. 72 [PO 12, 87]; vgl. PsAnton. Plac. aO.); Hesychius v. Jerus. preist ihn als Fürsprecher auch von Heiden, Juden u. Samaritanern (hom. 14, 3 [1, 550 Aubineau]). – Aus der Zeit der pers. Besetzung (618/27) wird vom hl. Anastasius dem Perser berichtet, der als zum Christentum konvertierter iranischer Soldat nach K. kam, um in der dortigen Garnison zu missionieren (Act. Anast. Pers. [BHG 84] 15 [B. Flusin, S. Anastase le Perse et l'histoire de la Palestine au début du 7ᵉ s. (Paris 1992) 1, 57]; zu den Ereignissen in K., vor allem einem Besuch des Anastasius in einem pers. Feuerheiligtum, der anschließenden Inhaftierung u. den Verhören vor dem pers. Statthalter unter großer Anteilnahme der christl. Bevölkerung ebd. 16/30 [57/75]). In diesem Zusammenhang werden eine Marienkirche u. eine Kirche der hl. Euphemia erwähnt (ebd. 15f. 18 [57. 59]). Nach der Verbannung in den Osten starb Anastasius dort als Märtyrer (Act. Anast. Pers. 31/45 [75/91]). Die Rückführung der Reliquien nach Palästina wurde von zahlreichen Wundererscheinungen begleitet. Im Zentrum der Stadt unweit des Tetrapylons wurde dem Heiligen auf Volksbeschluß ein Heiligtum errichtet (Mirac. Anast. Pers. [BHG 89f] 7 [1, 133 Flusin]), in dem auch *Inkubation betrieben wurde (ebd. 10 [137f]); ein ‚beachtlicher Teil' der Reliquie (Transl. Anast. Pers. [BHG 88] 6 [1, 105/7 Flusin]) blieb in K. Das neue Heiligtum wurde zum Schauplatz mehrerer Wunder, bei denen ein Heilöl zT. eine wichtige Rolle spielt: an einer ungläubigen Frau, einem vom Pferd gefallenen Soldaten, einem besessenen Matrosen u. a. (Mirac. Anast. Pers. 7/10 [aO. 131/9; Komm. ebd. 2, 233/44]). Flusin aO. 2, 351 schlägt als Datum der Wunder die Zeit ab Oktober 631 vor. – Zu den bekanntesten Reisenden nach K. gehören Paula, die 385 Hieronymus auf einer Orientreise begleitete, u. die Kaiserin Eudokia, die 439 auf der Rückreise von Jerusalem K. besuchte (Geront. vit. Melan. 59 [SC 90, 244]; zu den Reiseberichten auch Holum, Church aO. [o. Sp. 1038f] 849f).

I. BENZINGER, Art. Caesarea nr. 10: PW 3, 1 (1897) 1291/4. – R. J. BULL / E. M. KRENTZ u. a., The joint expedition to Caesarea Maritima. 11ᵗʰ season 1984: AnnAmSchOrRes 51 (1993) 63/86. – G. DOWNEY, Caeasarea and the Christian church: Fritsch 23/42. – M. L. FISCHER, Marble, urbanism, and ideology. The Caesarea example: Raban / Holum 251/61. – CH. T. FRITSCH (Hrsg.), The joint expedition to Caesarea Maritima 1. Studies in the history of Caesarea Maritima = BullAmSchOrRes Suppl. Stud. 19 (Missoula 1975). – K. G. HOLUM / R. HOHLFELDER u. a., King Herod's dream. Caesarea on the Sea (New York 1988). – K. G. HOLUM / A. RABAN / J. PATRICH (Hrsg.), Caesarea Papers 2. Herod's temple, the provincial governor's praetorium and granaries, the later harbor, a gold coin hoard and other studies = JournRomArch Suppl. 35 (Portsmouth, Rhode Isl. 1999). – L. KADMAN, The coins of Caesarea Maritima = Corpus Nummorum Palaestinensium 2 (Tel Aviv 1957). – L. I. LEVINE, Caesarea under Roman rule = Stud. in Judaism in Late Ant. 7 (Leiden 1975); Roman Caesarea. An archaeological-topographical study = Qedem 2 (Jerus. 1975). – L. I. LEVINE / E. NETZER, Excavations at Caesarea Maritima 1975, 1976, 1979. Final report = ebd. 21 (ebd. 1986).– B. LIFSHITZ, Césarée de Palestine, son histoire et ses institutions: ANRW 2, 8 (1977) 490/518.– J. A. MCGUCKIN, Caesarea Maritima as Origen knew it: R. J. Daly (Hrsg.), Origeniana Quinta = BibliothEphemTheolLov 105 (Leuven 1992) 3/25. – J. MOREAU, Art. Eusebius v. Caes.: o. Bd. 6, 1052/88. – A. NEGEV, Art. Caesarea: EncArchExcavHolyLand 1 (1975) 270/85. – J. P. OLESON (Hrsg.), The harbours of Caesarea Maritima. Results of the Caesarea ancient harbour excavation project 1980/85 1/2 (Oxford 1989/94). – A. RABAN, Art. Caesarea Maritima: NewEncArchExcavHolyLand 1 (1993) 286/91. – A. RABAN / K. G. HOLUM (Hrsg.), Caesarea Maritima. A retrospective after two millennia = Documenta et monumenta Orientis antiqui 21 (Leiden 1996). – J. RINGEL, Césarée de Palestine. Étude historique et archéologique (Paris

1975). – SCAVI di Caesarea Maritima (Roma 1966). – R. L. VANN (Hrsg.), Caesarea papers. Straton's Tower, Herod's harbour and Byz. Caesarea = JournRomArch Suppl. 5 (Ann Arbor 1992). – U. WAGNER-LUX, Art. Iudaea: o. Sp. 63/130.

Winfried Elliger.

Kaisarios (Pseudo-) s. Erotapokriseis: o. Bd. 6, 355f.

Kaiser s. Caesar: o. Bd. 2, 824/6; Christus II (Basileus): ebd. 1257/62; Gebet II (Fürbitte): o. Bd. 9, 33; Gottesgnadentum (Gottkönigtum): o. Bd. 11, 1103/59; Herrschaft: o. Bd. 14, 877/936; Herrschaftszeichen: ebd. 953/66; Herrscherbild: ebd. 966/1047; Herrscherkult: ebd. 1047/93; Imperium: o. Bd. 17, 1121/42; Kaiserpriester; Kaiserzeremoniell.

Kaiseranreden s. Anredeformen: RAC Suppl. 1, 465/97.

Kaiserbild s. Herrscherbild: o. Bd. 14, 966/1047.

Kaiserbiographie s. Autobiographie: o. Bd. 1, 1050/6; Biographie: o. Bd. 2, 386/91; Historia Augusta: o. Bd. 15, 687/724; Historiographie: ebd. 724/65.

Kaiserbrief s. Archiv: o. Bd. 1, 614/31; Brief: o. Bd. 2, 564/85.

Kaisereid s. Genius: o. Bd. 10, 52/83; Herrscherkult: o. Bd. 14, 1047/93; Schwur.

Kaiserin (weibliche Angehörige des röm. Kaiserhauses).

A. Einleitung 1058.

B. Nichtchristlich.
I. Pagane Kulte. a. Allgemein 1061. b. Iulisch-claudisches Haus (27 vC. / 68 nC.). 1. Die augusteische Restauration 1062. 2. Diverse Kulte 1063. 3. Bestattung 1065. 4. Konsekration 1066. 5. Kaiserkult 1067. c. Flavisches Haus (69/96) 1068. d. Kaiserhaus zZt. der sog. Adoptivkaiser (96/192). 1. Allgemein 1069. 2. Diverse Kulte 1069. 3. Bestattung 1070. 4. Konsekration 1070. e. Severisches Haus (193/235). 1. Diverse Kulte 1072. 2. Bestattung 1073. 3. Konsekration 1073. f. Kaiserhaus zZt. der ‚Soldatenkaiser' (235/84). 1. Allgemein 1074. 2. Diverse Kulte 1075. 3. Konsekration 1075. g. Kaiserhaus unter Diocletian u. den Tetrarchen (284/305) 1075.
II. Jüdisch 1076.

C. Christlich.
I. Vorkonstantinisch 1077.
II. Konstantinisches Haus (306/63). a. Allgemein 1079. b. Helena 1080. c. Kirchenstiftungen u. Kirchenbauten 1081. d. Religionspolitik 1082.
III. Valentinianisches Haus (364/92) 1083.
IV. Theodosianisches Haus (379/527). a. Allgemein 1084. b. Pietas. 1. Flaccilla; Serena; Galla Placidia 1084. 2. Eudoxia 1085. 3. Pulcheria 1085. 4. Eudokia. α. Allgemein 1086. β. Als christliche Schriftstellerin 1087. c. Virgines Christi 1087. d. Reliquienverehrung 1088. e. Caritas 1089. f. Kirchenstiftungen u. Kirchenbauten 1090. g. Beziehungen zu Kirchenmännern u. Heiligen 1092. h. Religionspolitik. 1. Pagane Kulte 1093. 2. Judentum 1094. 3. Dogmatisch 1094. j. Nachleben 1097.
V. Kaiserhaus von Leo I bis Iustinianus (457/548). a. Pietas 1097. b. Caritas 1098. c. Kirchenstiftungen u. Kirchenbauten 1098. d. Beziehungen zu Kirchenmännern u. Heiligen 1099. e. Dogmatisch. 1. Allgemein 1100. 2. Beurteilung Theodoras 1102.

A. Einleitung. Das deutsche Wort K. in seiner durch den modernen Sprachgebrauch geprägten Bedeutung als ‚Herrscherin' oder ‚Gemahlin des Kaisers' läßt sich auf die weiblichen Angehörigen des röm. Kaiserhauses nur mit Vorbehalt anwenden. Die Bezeichnungen Augusta u. Σεβαστή implizieren keine staatsrechtlich definierte Stellung; beide konnten nicht nur für Ehefrauen der Principes, sondern auch für Mütter u. Großmütter, Schwestern, Schwägerinnen, Töchter, Nichten u. Enkelinnen u. oft für mehrere gleichzeitig gebraucht werden. Selbst Frauen, die offiziell den Augusta-Titel trugen, waren keine Mandatsträgerinnen mit entsprechenden Befugnissen; eine Machtausübung aus eigenem Recht war für sie ausgeschlossen. Durch die Verleihung von Titeln (W. Kuhoff, Zur Titulatur der röm. K. während der Prinzipatszeit: Klio 75 [1993] 244/56) u. Ehrenrechten (Bildnisrecht u. sacrosanctitas [Dio Cass. 49, 38, 1]; Ehrenrechte der

Vestalinnen [ebd. 59, 3, 4]) über ihre Geschlechtsgenossinnen hinausgehoben, waren sie in ihrer Stellung als römische Matronen, als Mitglieder der Oberschicht u. als Verwandte des Herrschers wie die männlichen Mitglieder der Dynastie gleichsam universell bildlich u. namentlich präsent, als Standbilder, in historischen Reliefs, auf Gemmen u. Münzen; nach hellenistischem Vorbild wurden auch Städte nach ihnen benannt (zB. Liviopolis; Iulias; Colonia Agrippinensis; Plotinopolis; Colonia Marciana Traiana Thamugadi; Faustinopolis; Helenopolis; Eudoxias; Theodoropolis). – Der politische Einfluß der Kaiserfrauen gründete sich in der durch persönliche Beziehungen geschaffenen Nähe zum Machtzentrum u. in ihrer Zugehörigkeit zum Kaiserhaus. Das Wort Kaiserhaus (lat. domus [*Haus II] mit verschiedenen Attributen, wie Augusta oder Augusti, Caesaris oder Caesarum, imperatoria, principis oder principum, divina [ab 1. Jh. nC.; häufig in Inschriften; D. Fishwick, The imperial cult in the Latin west 2, 1 (Leiden 1991) 423/35], aulica [Hist. Aug. vit. Aur. 5, 7; vit. Hadr. 11, 3], aeternalis [Cod. Theod. 5, 16, 32], aeternabilis [ebd. 10, 3, 5], sacratissima [ebd. 1, 11, 1; 4, 22, 3]) bezeichnet neben dem kaiserlichen Palast als geographischem Ort u. dem privaten Vermögen des Herrschers den gesamten Haushalt des röm. Kaisers mit seiner Familie, der weiteren agnatischen u. cognatischen Verwandtschaft, Vorfahren u. Nachkommen, Sklaven u. Freigelassenen (R. P. Saller, Familia, domus, and the Roman conception of the family: Phoenix 38 [1984] 342). Domus überschneidet sich mit den Begriffen: 1) familia (Caesaris, principum, imperatorum oder imperatoria), der neben Vater, Mutter u. Kindern oftmals den Akzent auf die Gesamtheit der Sklaven u. Freigelassenen legt (Ulp.: Dig. 50, 16, 195, 1/4; P. R. C. Weaver, Familia Caesaris. A social study of the emperor's freedmen and slaves [Cambridge 1972] 299f), 2) gens (Augusti, Flavia), der die blutsmäßige Abstammung betont (*Genealogie), u. 3) aula (Caesaris), der über die verwandtschaftlichen u. rechtlichen Bindungen hinaus Regierungs- u. Repräsentationsfunktionen des Kaiserhauses umfaßt u. Ratgeber, Verwalter, Vertraute u. Freunde einschließt (A. Winterling, Aula Caesaris [1999]; C. Gizewski, ‚Informelle Gruppenbildungen' in unmittelbarer Umgebung des Kaisers an spätantiken Höfen: A. Winterling [Hrsg.], Zwischen ‚Haus' u. ‚Staat'. Antike Höfe im Vergleich = HistZs Beih. 23 [1997] 140/2). Während der gesamten röm. Antike war die dem pater familias unterstehende domus (M. Kaser, Römisches Privatrecht. Ein Studienbuch[16] [1992] 68/71) die zentrale gesellschaftliche Institution, in der sich das Individuum bewegte, u. der eigentliche Kern der röm. Gesellschaft, Grundlage u. Symbol sowohl für politische u. ökonomische als auch für die Beziehungen des Princeps zum Volk, wie aus der Verleihung des Titels pater patriae ersichtlich. Als eine institutionelle Kleinsteinheit des röm. Staates galt die domus als Miniatur der res publica (Cic. off. 1, 54; Sen. ep. 47, 14; Plin. ep. 8, 16, 2; Kunst 453). Wie die anderen antiken Gesellschaftssysteme patriarchalisch geprägt, war sie außer einem wirtschaftlichen Hausverband, aus dessen Organisation sich die umfassenden Rechte des pater familias herleiteten (E. Sachers, Art. pater familias: PW 18, 4 [1949] 2123), eine abgeschlossene sakrale Gemeinschaft, in der das Verhalten gegenüber den Göttern u. den verstorbenen Vorfahren wie auch dasjenige der Kinder gegenüber den Eltern u. umgekehrt durch pietas geprägt war (R. P. Saller, Pietas, obligation and authority in the Roman family: Alte Geschichte u. Wissenschaftsgeschichte, Festschr. K. Christ [1988] 393/410) u. die im spezifischen Hauskult Identität u. Stabilität fand (Cic. dom. 109; Tac. hist. 3, 84, 2; Sen. clem. 1, 15, 3; Kunst 454). Für den röm. pater familias war die domus als ein sozial, politisch u. sakral definierter Raum ein wichtiges Instrument zur Konstituierung, Kommunizierung u. Ausübung sozialer Macht u. politischer Potenz u. die übliche Basis seiner politischen Rolle (ebd. 452f). Mit der Übernahme der res publica durch eine domus (Tac. hist. 1, 15, 2. 16, 1) wurde das Kaiserhaus zum Kulminationspunkt von Macht u. Einfluß (H. Temporini-Vitzthum, Frauen u. Politik im antiken Rom: Imperium Romanum, Festschr. K. Christ [1998] 719), erhielten häusliche Verhältnisse staatspolitische Relevanz (Suet. vit. Aug. 72/4; Plin. paneg. 81, 1; Kunst 457). Eheschließungen ebenso wie informelle Verbindungen, die Frauen aus dem Kaiserhaus eingingen, konnten einen Herrscher stützen oder auch bedrohen, da eine Kaisertochter oder -witwe ‚die Herrschaft als Mitgift' brachte (Hist. Aug. vit. Aur. 19, 8f; L. Wickert, Art. Princeps: PW 22, 2 [1954] 2181/7). Die traditio-

nelle Mutterrolle der Kaiserfrauen wurde mit der neuen Funktion als Stütze u. Garantin für das Fortleben des Herrscherhauses verbunden u. propagiert; wegen ihrer grundsätzlichen dynastischen Bedeutung wurden sie in der literarischen Überlieferung häufig als ‚Kaisermacherinnen' dargestellt, mit negativer Konnotation für die entsprechenden Herrscher (meist Söhne; Temporini-Vitzthum aO. 730). Zahlreiche Nachrichten über allgemeinpolitische Wirksamkeit sind oft schwierig zu bewerten, da sie je nach Standpunkt des Autors von panegyrischer Verklärung der traditionellen Erwartungshaltung gegenüber Frauen bis zum Ausschöpfen der zur Verfügung stehenden Negativtopik (Vorwürfe von Verschwendungssucht, sexuellem Fehlverhalten, Intrigantentum, Konspiration u. Giftmischerei) reichen.

B. Nichtchristlich. I. Pagane Kulte. a. Allgemein. Die röm. Kaiser standen nicht nur in militärischer u. politischer Hinsicht an der Spitze des Staates, sie hatten auch wichtige religiöse Kompetenzen, die u. a. in der Übernahme von Priesterämtern entsprechend republikanischer Tradition zum Ausdruck kamen; neu war jedoch die Kumulierung mehrerer sacerdotia in einer einzigen Person. Durch das Amt des pontifex maximus, das alle Kaiser von *Augustus (Kienast 61/8) bis *Gratianus (ebd. 333f) innehatten, lagen Oberaufsicht über das gesamte Religionswesen u. Definitionsmacht im religiös-sakralen Bereich u. damit die Möglichkeit, wichtige Bereiche des altröm. Kultes im monarchischen Sinne umzugestalten, in der Hand des Princeps. Hauptziel der kaiserlichen Religionspolitik war neben der Durchsetzung politischer Interessen durch die Steuerung religiöser Aktivitäten die Erhöhung der charismatischen Komponente des Herrschers u. dadurch die Stärkung seiner Position (*Kaiserzeremoniell). – Eine wichtige Rolle kam dabei wie in jedem monarchischen System der Familie u. Dynastie des Kaisers zu, wobei die weiblichen Mitglieder des Kaiserhauses sich in besonderem Maße u. mit Zielen, die über den religiösen Bereich hinausgingen, für kultische Zwecke engagierten. Die Frauen im Kaiserhaus beteiligten sich an religiös-politischen Akten wie Triumphen, Supplikationen u. Spielen u. übernahmen kultische Funktionen, je nach Anlaß allein oder zusammen mit dem Kaiser. In Anlehnung an die hellenist. wie die röm. Euergesie-Tradition (*Euergetes) tätigten die Kaiser ebenso wie ihre Frauen großzügige Stiftungen für kultische Belange, sei es durch Geldspenden oder Begründung von Festen u. Spielen mit religiöser Konnotation, sei es durch Dedizierung von Tempeln, durch Inschriften oder Ausstattungsstücke für Heiligtümer. Die Integration der Frauen des Kaiserhauses in die staatl. Religionspolitik ist aus zahlreichen epigraphischen Zeugnissen sakral-kultischer Verehrung schon zu Lebzeiten u. aus unzähligen Münzen ersichtlich, auf denen eine Assimilation u. Identifikation der Kaiserfrauen stattfindet 1) mit weiblichen Gottheiten, die Fruchtbarkeit, Mutterschaft u. Gedeihen aller Art fördern, zB. Ceres (Kunst 462_{142}; *Demeter), *Iuno, Mater Magna, Venus oder Vesta (Temporini 71/7 mit Anm. 349/55), 2) mit der Verkörperung weiblicher Tugenden wie Pudicitia (ebd. 111f) u. Fecunditas als Beitrag zum Fortbestand des Reiches u. 3) mit Darstellungen zB. der Concordia, Felicitas, Fortuna, Iustitia, Pax, Pietas, Salus, Securitas als Personifikationen einer Eigenschaft des Kaisers oder eines Aspektes seiner Herrschaft (ebd. 100/4 mit Anm. 444/55; Hahn; T. Mikocki, Sub specie deae. Les impératrices et princesses romaines assimilées à des déesses [Roma 1995]; M. Clauss, Kaiser u. Gott. Herrscherkult im röm. Reich [1999]). Apotheose u. Konsekration nach dem Tod (*Consecratio II) demonstrierten zum einen Wertschätzung des jeweiligen Herrschers oder Zuneigung zu ihm, zum anderen konnten sie ebenso wie die Vergöttlichung mancher Kaiserfrauen der charismatischen Legitimation des Nachfolgers dienen.

b. Iulisch-claudisches Haus (27 vC. / 68 nC.). 1. Die augusteische Restauration. Mit dem Beginn des Principats als einer neuen politischen Form leitete *Augustus eine Restauration des röm. Staatskultes ein: Die impia aetas (Hor. carm. 3, 6, 1/8; epod. 16, 9) sollte sich auf ihre virtus besinnen u. zur von Iuppiter gewollten u. durch den Princeps in besonderem Maße verkörperten pietas (Res gest. div. Aug. 7. 24. 34) zurückkehren (Hor. epod. 16, 63), indem alte Riten wieder aufgenommen u. neue Kulte eingerichtet wurden (Suet. vit. Aug. 31; Ovid. fast. 4, 949/54), an denen sich auch die Mitglieder des Kaiserhauses beteiligten (zu pietas auf Münzen kaiserlicher Frauen, oft auf das Verhalten innerhalb der Familie bezogen, Temporini

192f$_{58}$). Auf diese Weise pflegte der Kaiser das gute Verhältnis zu den Göttern, welches das Wohlergehen des Staates gewährleistete, u. favorisierte einerseits die für den militärisch-politischen Erfolg wichtigen Kulte, andererseits, was die Frauen betraf, diejenigen, die Mutterschaft, weibliche Keuschheit u. familiären Zusammenhalt förderten (S. B. Pomeroy, Frauenleben im klass. Altertum [1985] 326). Damit wurde zum ersten Mal in der röm. Geschichte eine offizielle, von einer einzelnen Herrscherpersönlichkeit gesteuerte Religionspolitik betrieben (zu den Zielen Dio Cass. 52, 36, 1f), die auf zwei sich zT. wechselseitig durchdringenden Prinzipien beruhte: der Konformität mit dem röm. mos maiorum u. der Erzeugung von Charisma durch Elemente der griech.-hellenist. Herrscherverehrung (J. A. Crook, Augustus. Power, authority, achievement: CambrAncHist[2] 10 [1996] 117). Wie Augustus kraft seiner exempla eine ganze Epoche prägte u. dadurch nicht nur maßgeblich das weitere faktische Geschehen der Geschichte beeinflußte, sondern auch fiktiv als ideales Herrscherbeispiel fortwirkte (D. Kienast, Augustus[2] [1992] 429), so begann auch im Hinblick auf Rollen, Aufgaben u. Einflußmöglichkeiten der Frauen im Kaiserhaus eine neue Ära.

2. Diverse Kulte. Verschiedene Frauen des iulisch-claudischen Hauses (Stemma: Kienast 377) haben sich für einzelne Kulte besonders engagiert oder an Kulthandlungen teilgenommen. Livia (59-58 vC. / 29 nC.), seit 38 vC. dritte Frau des Augustus u. nach dessen Tod 14 nC. erste Augusta Roms, Mutter des späteren Kaisers Tiberius, sollte für alle Nachfolgenden beispielhaft werden (Hahn 34/8; C.-M. Perkounig, Livia Drusilla - Iulia Augusta. Das politische Porträt der ersten K. Roms [Wien 1995]). Im Anschluß an das großangelegte Programm des Neu- oder Wiederaufbaus von 82 Tempeln iJ. 28 vC. durch Augustus (Res gest. div. Aug. 20; Liv. 4, 20, 7; Ovid. fast. 2, 59/66; Suet. vit. Aug. 30, 2; Dio Cass. 53, 2, 4f) ließ sie das Heiligtum der *Bona Dea auf dem Aventin (Ovid. fast. 5, 157f; H. H. J. Brouwer, Bona Dea. The sources and a description of the cult [Leiden 1989] 270f; G. Herbert-Brown, Ovid and the Fasti [Oxford 1994] 131/45) u. den verfallenen Tempel der *Fortuna Muliebris an der Via Latina restaurieren (CIL 6, 883; J. Champeaux, Fortuna. Recherches sur le culte de la Fortune à Rome et dans le monde romain 1 [Rome 1982] 335/73). Sie stiftete ein goldenes E als Inschrift für den Apollontempel in Delphi (Plut. E Delph. 3, 385F), einen riesigen, 150 Pfd. schweren Bergkristall für den Iuppitertempel auf dem Kapitol (Plin. n. h. 37, 27), eine Cupido-Statue für den Tempel der kapitolinischen Venus (Suet. vit. Cal. 7) u. ein goldenes Füllhorn für den Tempel der Concordia (Plin. n. h. 37, 4). Wie Octavia, der älteren Schwester des Augustus (ca. 70 / 11 vC.; ProsImpRom[2] 5 nr. O 66; Hahn 68$_{23}$), so wurde auch Livia die Auszeichnung zuteil, zusammen mit ihrem Gatten im Tempel der Concordia speisen zu dürfen (Dio Cass. 49, 18, 6). Einen Concordia-Altar dedizierte sie in oder an ihrer Porticus (Ovid. fast. 6, 637/40; K. Thraede, Art. Homonoia: o. Bd. 16, 231f), die sie zusammen mit ihrem Sohn Tiberius 7 vC. einweihte (M. B. Flory, Sic exempla parantur. Livia's shrine to Concordia and the Porticus Liviae: Historia 33 [1984] 309/30; C. J. Simpson, Livia and the constitution of the Aedes Concordiae: ebd. 40 [1991] 449/55). Während der Saecularspiele iJ. 17 vC. hat Livia sicherlich zusammen mit den anderen Matronen an der Verteilung der suffimenta vor Beginn des Rituals, den sellisternia für Iuno u. Diana in den drei Nächten u. der supplicatio des letzten Tages auf dem Kapitol teilgenommen (Dessau nr. 5050, 15/9. 66/8; s. u. Sp. 1072). Bei der Rückkehr des Augustus aus Spanien iJ. 13 vC. begrüßten ihn Livia u. Octavia mit Wollbinden geschmückt, wie es bei einer supplicatio üblich war (Hor. carm. 3, 14, 5/8). Dieser Kultakt ist möglicherweise in einem Relief der aus diesem Anlaß beschlossenen u. 9 vC. an Livias (offiziellem) Geburtstag (Fast. Praen. 30. I. [Inscr. Ital. 13, 2 S. 116f]; Kunst 463) eingeweihten Ara Pacis Augustae dargestellt, das den Kaiser mit Frauen u. Kindern des Kaiserhauses in einer Prozession zeigt (so R. Billows, The religious procession of the Ara Pacis Augustae. Augustus' supplicatio in 13 B. C.: JournRomArch 6 [1993] 80/92; anders T. Hölscher, Historische Reliefs: Kaiser Augustus u. die verlorene Republik, Ausst.-Kat. Berlin [1988] 357). Im J. 12 vC. übernahm Livia das Amt der Vestapriesterin in dem von Augustus gestifteten Vestaheiligtum des kaiserlichen Palastes auf dem Palatin (Ovid. fast. 4, 949/54; Fast. Caeret. 28. IV. [Inscr. Ital. 13, 2 S. 66. 452]; Fast. Praen. 28. IV. [ebd. 133. 452]; Kienast, Augustus aO. [o.

Sp. 1063] 196f; C. Korten, Ovid, Augustus u. der Kult der Vestalinnen [1992] 101; zur Statuenbasis von Sorrent J. Gagé, Apollon impérial, garant des ‚Fata Romana': ANRW 2, 17, 2 [1981] 567; R. Cappelli, Art. Vesta, ara, signum, aedes [in Palatio]: Lexicon topographicum urbis Romae 5 [1999] 128f). Die Teilnahme von Livia u. Iulia (39 vC. / 14 nC.; Tochter des Augustus u. der Scribonia, nacheinander Gattin dreier präsumptiver Thronfolger, Marcellus [Kienast 70], Agrippa [ebd. 71/3], als dessen Gattin sie im Osten des Reiches zahlreiche Ehrungen empfing [Hahn 106/17], u. Tiberius [Kienast 76/9]) am Kult der Bona Dea iJ. 8 vC. hat vielleicht bei Ovid Niederschlag gefunden (Ovid. trist. 2, 103f; 3, 5, 49/52; L. Herrmann, Ovide, la Bona Dea et Livie: AntClass 44 [1975] 126/40; Gagé aO. 578_{48}; anders Korten aO. 139/50). Am Triumphzug des Germanicus (Kienast 79/82) über Cherusker, Chatten u. Agrivarier am 26. V. 17 nahmen auch seine Kinder Nero, Drusus, Gaius, Agrippina d. J. u. Iulia Drusilla teil (Tac. ann. 2, 41, 3). Bei dem Triumph des Claudius (Kienast 90/2) nach seinem Sieg in Britannien iJ. 43 fuhr seine Gattin Valeria Messalina (20/48 nC.; Hahn 175/81) in einer Karosse hinter dem Kaiser (Suet. vit. Claud. 17, 3).

3. Bestattung. Bereitung des Leichnams, rituelle Totenklage u. Sorge um angemessene *Bestattung gehörten als menschliche u. zugleich religiöse Pflicht quer durch alle Schichten zu den Aufgaben der Verwandten des Verstorbenen (E. Stommel: o. Bd. 2, 200), denen sich auch die Frauen des Kaiserhauses nicht entzogen. Livia übernahm iJ. 27 vC. zusammen mit Augustus die Kosten für die Bestattung ihres früheren Gatten Tiberius Claudius Nero (Suet. vit. Tib. 7), begleitete 9 vC. die Leiche ihres in Germanien umgekommenen Sohnes Drusus (Kienast 68f) von Ticinum nach Rom u. richtete ihm ein prunkvolles Begräbnis aus (Sen. dial. 6, 3, 2; Tac. ann. 3, 5; Epiced. Drusi). Iulia bewirtete anläßlich der grandiosen Leichenfeier zusammen mit ihr die Frauen Roms in voller Würde als Gattin des Tiberius (Dio Cass. 55, 2, 4). Im J. 14 nC. vollzog Livia gemeinsam mit den vornehmsten Rittern an fünf Tagen das ossilegium für Augustus (Suet. vit. Aug. 100, 4; Dio Cass. 56, 42, 4). Für ihre Sklaven u. Freigelassenen stiftete sie eine eigene Grabstätte, das columbarium Liviae (CIL 6, 2, 3926/4326). – Agrippina d. Ä. (15-13 vC. / 33 nC.; Tochter Agrippas u. Iulias, Enkelin des Augustus; Hahn 130/50) brachte nach dem Tod ihres Gatten Germanicus 19 nC. bei Antiochia die Urne mit seiner Asche unter großer Teilnahme der röm. Bevölkerung nach Italien (Tac. ann. 2, 75; 3, 1). Daß die gleiche Handlung je nach politischer Situation ganz verschieden bewertet werden konnte, zeigt das Beispiel der jüngeren Agrippina (15-16/59; Hahn 186/207; W. Eck, Agrippina, die Stadtgründerin Kölns [1993]; A. A. Barrett, Agrippina [New Haven 1996]). Als iJ. 39 ihre Beteiligung an einer Verschwörung gegen ihren Bruder, den Kaiser *Caligula (Kienast 85/7), aufgedeckt wurde, mußte sie die Asche ihres Liebhabers Aemilius Lepidus persönlich nach Rom zurückbringen (Dio Cass. 59, 22, 8); zudem wurde eine Bestattung untersagt (Suet. vit. Vesp. 2, 3). Beides zusammen empfand sie als tiefe Demütigung (B. W. Jones, Agrippina and Vespasian: Latom 43 [1984] 581/3). Caligula selbst wurde zunächst in den lamischen Gärten verscharrt, später von seinen Schwestern Agrippina u. Livilla exhumiert, verbrannt u. ordnungsgemäß bestattet (Suet. vit. Cal. 59; Barrett aO. 80). Die Asche Neros (Kienast 96/8) wurde von seiner langjährigen Geliebten, der Freigelassenen Claudia Acte (Holztrattner 133/45), zusammen mit den Ammen Egloge u. Alexandria geborgen u. im Gentilgrab der Domitier beigesetzt (Suet. vit. Ner. 50; dagegen Eutrop. 7, 18, 4: [exequiae Neronis] humiliter sepultae fuerant).

4. Konsekration. Bei der Bestattung von Angehörigen der Oberschicht kam über die persönliche Verpflichtung hinaus eine starke öffentliche Komponente hinzu, welche die Verdienste der verstorbenen Person u. ihrer Vorfahren für den Staat proklamierte u. im Brauch der laudatio funebris, die in der Regel von einem jungen männlichen Verwandten des Toten gehalten wurde, auch für Frauen (Liv. 5, 50, 7; Suet. vit. Iul. 6, 1; Plut. vit. Caes. 5, 1f), u. der pompa funebris, an der männliche wie weibliche Mitglieder der Familie teilnahmen (Polyb. 6, 53f), ihren Ausdruck fand. Für hohe Würdenträger wie für Kaiser u. Angehörige der kaiserlichen Familie konnte ein öffentliches Begräbnis beschlossen u. Staatstrauer angeordnet werden (G. Wesch-Klein, Funus publicum [1993] 6/38. 91/101). So war der Boden für besondere Ehrungen der Frauen des Kaiserhauses bereitet. Octavia wurde nach ihrem Tod 11 vC. sogar von zwei Rednern, Augustus

selbst u. Nero Claudius Drusus, gepriesen (Suet. vit. Aug. 61, 2; Dio Cass. 54, 35, 4f). Die erste Konsekration einer Frau in Rom (überhaupt die dritte nach Caesar u. Augustus; *Consecratio II) erfolgte durch Caligula, der seine iJ. 38 verstorbene Schwester Iulia Drusilla (Hahn 151/68), der er innig zugetan war, zur Diva Drusilla erheben ließ (Dio Cass. 59, 11, 1/5; Sen. apocol. 1, 2f; Temporini 196_{72}; Hahn $161f_{23/7}$), womit er den kultischen Rahmen für alle folgenden Konsekrationen schuf (P. Herz, Diva Drusilla. Ägyptisches u. Römisches im Herrscherkult zZt. Caligulas: Historia 30 [1981] 324/36). Die Konsekration Livias erreichte Claudius iJ. 42 am 17. I. (Act. Arv. 17, 15f Scheid; Suet. vit. Claud. 11, 2; Dio Cass. 60, 5, 2), dem Jahrestag ihrer Hochzeit mit Augustus (Fast. Verulani 17. I. [Inscr. Ital. 13, 2 S. 160f. 401]), wohl um seine eigene Stellung als Enkel der Diva Iulia auch durch göttlichen Ursprung zu legitimieren (Hahn 36. $75_{75/7}$). Den von Nero betriebenen Konsekrationen seiner iJ. 63 mit etwa drei Monaten verstorbenen Tochter Claudia (Tac. ann. 15, 23, 3; Hahn 222) u. seiner Frau Poppaea Sabina iJ. 65 (Tac. ann. 16, 21, 2. 22, 3; Hahn 215/21; Holztrattner 131f) könnte die politische Absicht zugrunde gelegen haben, das kaiserliche Charisma zu steigern.

5. Kaiserkult. Nach der Konsekration des Augustus iJ. 14 wurde Livia als sacerdos Divi Augusti seine erste Priesterin (Vell. 2, 75, 3; Dio Cass. 56, 46, 1f; Ovid. Pont. 4, 9, 105/8; Tac. ann. 1, 14, 2). Sie nahm dadurch in der Öffentlichkeit eine Stellung ein, die Frauen bis dahin unzugänglich gewesen war (Hahn 35). Im Zusammenwirken mit Tiberius trieb sie den Bau eines Tempels auf dem Palatin für den vergöttlichten Gemahl voran (Dio Cass. 56, 46, 3; Plin. n. h. 12, 94) u. stiftete dort die überdimensionale Wurzel eines Zimtbaumes auf einer goldenen Schale als Weihegeschenk (ebd.; P. Rehak, Livia's dedication in the temple of Divus Augustus on the Palatine: Latom 49 [1990] 117/25). Sie begründete mehrtägige Spiele zu seinem Gedenken (Ludi Palatini: Fast. Furii Filocali 17./22. I. [Inscr. Ital. 13, 2 S. 239. 400f]; Fast. Polemii Silvii 17./22. I. [ebd. 264. 400f]; Tac. ann. 1, 73, 3; Dio Cass. 56, 46, 5) u. dedizierte 22 nC. zusammen mit ihrem Sohn eine Statue für den Divus Augustus (Fast. Praen. 23. IV. [Inscr. Ital. 13, 2 S. 130f. 447]; Tac. ann. 3, 64, 2). Antonia Minor (36 vC. / 37 nC.; N. Kokkinos, Antonia Augusta [London 1992]; Hahn 118/25), Tochter des M. Antonius, Nichte des Augustus, Gattin des Drusus, Schwägerin des Tiberius, Großmutter des Caligula, Mutter des Claudius, wurde iJ. 37, dem Todesjahr des zweiten röm. Princeps Tiberius, im Alter von 73 Jahren von seinem Nachfolger zur sacerdos divi Augusti bestimmt (Dio Cass. 59, 3, 4). Obwohl sie das Amt nur etwa sechs Wochen lang innehatte, trug sie dadurch entscheidend zur Mehrung der auctoritas ihres Enkels wie auch später ihres Sohnes Claudius bei (W. Trillmich, Familienpropaganda der Kaiser Caligula u. Claudius. Agrippina Maior u. Antonia Augusta auf Münzen [1978] 19f. 69/77; A. M. Small, A new head of Antonia Minor and its significance: RömMitt 97 [1990] 217/34). Caligula bestimmte seine vierte Frau Milonia Caesonia (Raepsaet-Charlier 454f nr. 550) zur Priesterin seines Kultes als Iuppiter Latiaris (Dio Cass. 59, 28, 5), den er sich völlig gegen die röm. Tradition bereits zu Lebzeiten einrichtete. Seine Schwester Agrippina, seit 49 mit Claudius verheiratet, wurde nach dessen Tod iJ. 54 von ihrem Sohn Nero zur flaminica divi Claudi ernannt (Tac. ann. 13, 2, 3) u. begann mit dem Bau seines Tempels (Suet. vit. Vesp. 9, 1). Damit wurde das Vorbild der ersten Kaiserpriesterin Livia wieder aufgegriffen, als die leibliche Mutter des neuen Kaisers durch die Übernahme des Kultamtes für ihren divinisierten Gatten die legitimationsstiftende Verbindung zum Nachfolger herstellte (M. B. Flory, The meaning of Augusta in the Julio-Claudian period: AmJournAncHist 13 [1988 (1996/97)] 113/38). Aus späterer Zeit sind keine Nachrichten über ein Priesteramt einer Frau aus dem Kaiserhaus für einen Divus erhalten.

c. Flavisches Haus (69/96). Nach dem Untergang des iulisch-claudischen Hauses ging Vespasian (Kienast 108/10) als Sieger aus den Nachfolgekämpfen des Vierkaiserjahres 68 hervor. Die Absicht der Dynastiegründung zeigt sich u. a. in dem geschlossenen Auftreten der flavischen Familie (Stemma: ebd. 378) in den Vota der Arvalbruderschaft (Act. Arv. 48. 55 Scheid). Die Frauen des Kaiserhauses, von denen drei den Namen Flavia Domitilla führten (Hahn 228/32; 1. Vespasians Gattin, die Mutter seiner Söhne Titus u. *Domitianus [Kienast 111/3. 115/8], 2. seine Tochter, 3. die mit Flavius Clemens verheiratete Enkelin), spielten nur eine ge-

ringe Rolle, da Frau u. Tochter schon vor dem Regierungsantritt verstorben waren (Suet. vit. Vesp. 3); welche von beiden konsekriert wurde, ist ebenso umstritten wie der Zeitpunkt (Hahn 228f; D. Kienast, Diva Domitilla: ZsPapEpigr 76 [1989] 141/7). Titus' Tochter Iulia (vor 65 / 87-90; Hahn 233/8) wurde iJ. 90/91 von ihrem Onkel Domitianus divinisiert (RomImpCoin 2, 204 nr. 400; BritMusCat Coins Rom. emp. 2, 402f nr. 458/63; Kienast, Diva Domitilla aO. 145_{28}); ihre Asche wurde in dem von ihm anstelle seines Geburtshauses erbauten glanzvollen templum gentis Flaviae beigesetzt (Suet. vit. Dom. 17, 3; Martial. 9, 1; 9, 3, 12; 9, 20). Nach dem Tod des Kaisers iJ. 96 brachte seine Amme Phyllis, die auch Iulia aufgezogen hatte, die Asche heimlich dorthin u. mischte sie, wohl aus Angst vor späterer Entfernung, unter Iulias Leichenbrand (Suet. vit. Dom. 17, 3; Dio Cass. 67, 18, 2). Von Domitians Gemahlin Domitia Longina (50-5/132-8; Hahn 239/49) wie von den anderen Frauen des flavischen Kaiserhauses gibt es keine Nachrichten über Aktivitäten in paganen Kulten oder über Stiftungen dafür.

d. Kaiserhaus zZt. der sog. Adoptivkaiser (96/192). 1. Allgemein. Nach dem kinderlosen Princeps Nerva (Kienast 120f) kam der von ihm adoptierte Trajan (ebd. 122/4) an die Macht. Bei den folgenden Herrschaftswechseln (Hadrian [ebd. 128/31], *Antoninus Pius [ebd. 134/6] u. Mark Aurel [ebd. 137/41]) wurden in Ermangelung männlicher Erben die Frauen des Kaiserhauses (Stemma: ebd. 379) für dynastische Ziele eingesetzt: Heirat mit einer Verwandten des regierenden Kaisers brachte den Principat als ‚Mitgift' (Hist. Aug. vit. Aur. 19, 8f; Temporini 134/42; Wallinger 46/51), die Konsekration einer Frau aus dem Kaiserhaus erhöhte das Charisma ihrer Nachkommen.

2. Diverse Kulte. Trajans Frau Plotina (62-70/122-3; Hahn 256/65) mag einen Pudicitia-Altar gestiftet oder renoviert haben (RomImpCoin 2, 298 nr. 733; anders Temporini 111/5); seit dieser Zeit erscheint Pudicitia in Bild u. Legende auf den Münzen aller Augustae bis zu den Frauen der Severer (ebd. 110). Vielleicht besuchten Plotina u. Matidia d. Ä. (vor 68 / 119; Hahn 266/9; Tochter von Trajans Schwester Marciana [44-62/112; ebd. 250/5]) mit dem Kaiser u. Hadrian iJ. 114 die berühmte Kultstätte des Zeus Kasios bei Antiochia (Arrian. [?] parth. frg. 36 Roos; Temporini 118). Hadrians Frau Sabina (85/137-8; Hahn 273/301) stiftete den Matronen Roms, offensichtlich auf dem Trajansforum, ein Gebäude, das vielleicht auch für kultische Zwecke benutzt wurde (Dessau nr. 324; J. Straub, Senaculum, id est mulierum senatus: BonnHistAugColloqu 1964/65 = Antiquitas 4, 3 [1966] 229). Antoninus Pius strebte als restitutor Italiae (Dessau nr. 343) in Anlehnung an Augustus (s. o. Sp. 1062f) die Erneuerung u. Wiederbelebung der altröm. Kulte an (Dessau nr. 341; Hist. Aug. vit. Ant. Pii 13, 4). Auf Münzen wird die Pietas Augusta als Frau bei einer Opferhandlung in mehr oder weniger starker Ähnlichkeit mit seiner Gattin Annia Galeria Faustina d. Ä. (ca. 105/40; Kienast 136; Wallinger 30/5) abgebildet (RomImpCoin 3, 169 nr. 1192/4; BritMusCat Coins Rom. emp. 4, 233f nr. 1442/53). Auf dem nach 169 nC. errichteten Parthermonument des Lucius Verus in Ephesos (B. Andreae, Römische Kunst[4] [1982] 266f Abb. 506f; W. Oberleitner u. a. [Hrsg.], Funde aus Ephesos u. Samothrake, Kat. Kunsthist. Mus. Wien 2 [Wien 1978] 68/70. 77/81) sind eine Frau (Sabina oder Faustina d. Ä.?) u. Kinder des Kaiserhauses bei einem Opfer zu sehen, wohl in Zusammenhang mit der Zeremonie der Adoption des Antoninus Pius durch Hadrian, welch ersterer seinerseits Marcus Aurelius u. Lucius Verus (Kienast 143/5) adoptiert. Eine Darstellung Faustinas d. Ä. als Isispriesterin (T. Kraus, Das röm. Weltreich = PropylKunstgesch 2 [1967] 257 Taf. 303) könnte auf ihre Aktivität in diesem Kult hindeuten. Domitia Lucilla (vor 105 / 155-61; Raepsaet-Charlier 290f nr. 329; Wallinger 36/40), die leibliche Mutter Mark Aurels, verehrte eine Apollostatue im Garten des Antoninus Pius (Hist. Aug. vit. Aur. 6, 8f), ein Beispiel für ihre Marc. Aurel. seips. 1, 3 erwähnte Gottesfurcht.

3. Bestattung. Nach Trajans Tod 117 in Selinus brachten Plotina u. Matidia d. Ä. zusammen mit dem Prätorianerpräfekten P. Acilius Attianus die Asche des Princeps nach Rom (Hist. Aug. vit. Hadr. 5, 9f), wo im Beisein der Kaiserwitwe u. der anderen Frauen des Hofes in einem nie vorher gesehenen Schauspiel ein funus imaginarium, verbunden mit einem postumen Triumph, veranstaltet wurde (PsAur. Vict. epit. 13, 11; Hist. Aug. vit. Hadr. 6, 3; Temporini 160).

4. Konsekration. Trajan ließ seine Schwester Ulpia Marciana entgegen dem bisher

üblichen Brauch noch an ihrem Todestag, dem 29. VIII. 112, konsekrieren (Fast. Ost. 112, 40 [48 Vidman]; Temporini 194/259), wodurch Sabina, die Gemahlin des vorgesehenen Nachfolgers Hadrian, Enkelin einer Diva u. damit in noch höherem Maße Trägerin des göttlichen Charisma wurde. Hadrian ließ am 23. XII. 119 die Schwiegermutter Matidia d. Ä. (Act. Arv. 69, 5f Scheid; Temporini 174f), iJ. 122 oder 123 die (Adoptiv-) Mutter Plotina (ebd. 167f. 173f) u. spätestens 138 seine Frau Sabina (BritMusCat Coins Rom. emp. 3, 362 nr. 955/63; 541 nr. 1905f; Andreae aO. 223 Abb. 484; Hahn 274) divinisieren. Die dynastische Denkweise der damaligen Zeit wird durch Inschriften für Matidia d. J. (vor 85 / 162-5; Hahn 270/2) illustriert, in der sie als ‚Tochter der Matidia Augusta, Enkelin der Diva Marciana, Schwester der Sabina Augusta, Tante mütterlicherseits des Kaisers Antoninus Pius' geehrt wird (CIL 10, 4744/7). Nach dem Tod Faustinas d. Ä. ließ ihr Mann Antoninus Pius sie sofort divinisieren, errichtete ihr einen heute noch erhaltenen Tempel, in dem er später selbst auch als Divus verehrt wurde, u. stattete ihren Kult mit bisher nicht gekannter Pracht aus (Hist. Aug. vit. Ant. Pii 6, 7f; Andreae aO. 229 Abb. 487). Zwei Jahrzehnte lang, bis zum Ende seiner Herrschaft, ließ er Konsekrationsmünzen prägen, so zahlreich u. mit so vielen Motiven wie niemals zuvor (P. L. Strack, Untersuchungen zur röm. Reichsprägung des 2. Jh. 3 [1937] 88/107; H. Mattingly: BritMusCat Coins Rom. emp. 4, 58/63). Sie betonen die ‚pietas (scil. der K.) als die religionspolitische Grundhaltung ..., aus der dann die consecratio als sakraler Akt hervorgeht, die wiederum die Zuordnung der Konsekrierten zum überzeitlichen Bereich der aeternitas bewirkt' (D. Mannsperger, ROM. ET AVG. Die Selbstdarstellung des Kaisertums in der röm. Reichsprägung: ANRW 2, 1 [1974] 974). Ihre u. Antoninus' Tochter Annia Galeria Faustina d. J. (ca. 130/76; Kienast 141f), Gattin des Kaisers Mark Aurel, die durch ihre fecunditas (Geburt von 13 [?] Kindern) vorbildlich zum Fortbestand des Kaiserhauses beigetragen hatte (K. Fittschen, Die Bildnistypen der Faustina minor u. die Fecunditas Augustae = AbhGöttingen 3, 126 [1982]), wurde als Mutter des Thronfolgers *Commodus (Kienast 147/50) divinisiert. Die Hist. Aug. vit. Aur. 29, 8 überlieferte Nachricht von der Vergöttlichung der Domitia Lucilla, der leiblichen Mutter Mark Aurels, durch ihren Sohn wird weder durch Münzen noch durch Inschriften gestützt (Wallinger 38) u. verdient deshalb keinen Glauben.

e. Severisches Haus (193/235). 1. Diverse Kulte. Die Frauen des severischen Kaiserhauses (Stemma: Kienast 380) hatten in der Politik größeren Einfluß als alle ihre Vorgängerinnen (M. Grant, The Severans [London 1996] 45/8), zumal da *Elagabal (Kienast 172f) u. Severus Alexander (ebd. 177/9) mit kaum 14 Jahren zu Kaisern erhoben wurden; religiöse Aktivitäten der Augustae sind demgegenüber eher spärlich bezeugt. Iulia Domna (ca. 170 / 217; ebd. 167f), Gattin des Kaisers Septimius Severus (ebd. 156/9) u. Mutter der Kaiser *Caracalla (ebd. 162/5) u. Geta (ebd. 166f), ließ den iJ. 191 durch Brand zerstörten Tempel der Vesta wiederaufbauen (RomImpCoin 4, 1, 171 nr. 584/7a; 209 nr. 868; 211 nr. 892/4; 274 nr. 392; R. T. Scott, Art. Vesta, aedes: Lexicon topographicum urbis Romae 5 [1999] 126f) sowie den von Livia restaurierten Tempel der Fortuna Muliebris (s. o. Sp. 1063) u. das von Sabina gestiftete Gebäude für die Matronen (s. o. Sp. 1070) renovieren (CIL 6, 883; Dessau nr. 324). Auf dem Argentarierbogen in Rom u. auf dem Severerbogen in Leptis Magna ist die K. als Opfernde dargestellt (Andreae aO. 531. 290f Abb. 554. 558). An den Riten der Saecularspiele iJ. 204 nahm sie wie ihre Nichte Iulia Soaemias (175-80/222; Kienast 175) als Anführerin der Matronen teil (CIL 6, 32328f). Iulia Maesa (gest. 224?; Kienast 181), wie Iulia Domna Tochter des sacerdos amplissimus Dei Solis Invicti Elagabali, Iulius Bassianus aus Emesa (PsAur. Vict. epit. 21, 2; 23, 2), Mutter der Iulia Soaemias u. der Iulia Mamaea (Kienast 180), Großmutter des Elagabal u. des Severus Alexander, führte zusammen mit Iulia Soaemias die Riten des heimatlichen Sonnengottes aus (Dio Cass. 80, 11, 1), kritisierte aber auch das überzogene Auftreten Elagabals in diesem Kult (Herodian. Hist. 5, 5, 3/5). Eine ‚Orientalisierung' der röm. Staatsreligion durch aktive Förderung der oriental. Kulte seitens der Kaiserfrauen läßt sich nicht belegen (E. Kettenhofen, Die syr. Augustae in der historischen Überlieferung [1979] 175 [gegen die bis dahin vorherrschende Meinung]); kultische Verehrung wurde ihnen zumeist unter dynastischen Aspekten zuteil (zu Iulia Domna

ebd. 98/128; zu Iulia Maesa ebd. 149f; zu Iulia Soaemias ebd. 155; zu Iulia Mamaea ebd. 163/72). Iulia Aquilia Severa (Kienast 174), die zweite Frau Elagabals, war eine Vestalin; die Heirat war wohl ebenso wie die Verstoßung seiner ersten Frau Iulia Cornelia Paula (ebd. 173f), die wahrscheinlich die kultischen Reinheitsvorschriften nicht erfüllte, religiös motiviert: Nach orientalischem Vorbild sollte eine hl. Hochzeit des obersten Priesters mit der obersten Priesterin gefeiert werden (*Brautschaft, heilige); aus der Verbindung eines Pontifex maximus mit einer Vestalin müßten göttliche Kinder hervorgehen (Dio Cass. 79, 9, 3; Herodian. Hist. 5, 6, 2; M. Frey, Untersuchungen zur Religion u. zur Religionspolitik des Kaisers Elagabal [1989] 87/93).

2. Bestattung. Nachdem Didius Iulianus (Kienast 154f) iJ. 193 den Kampf um die Macht gegen Septimius Severus verloren hatte, mußten seine Frau Manlia Scantilla (Raepsaet-Charlier 439 nr. 520; Wallinger 78/80) u. seine Tochter Didia Clara (ebd.; Raepsaet-Charlier 276 nr. 312) den Augusta-Titel ablegen, durften aber den Leichnam des Didius bestatten (Hist. Aug. vit. Did. 8, 10). Nach dem Tod des Septimius Severus iJ. 211 im britannischen Eboracum wurde die Urne mit seiner Asche von den Söhnen Caracalla u. Geta in Begleitung seiner Frau Iulia Domna nach Rom gebracht (Dio Cass. 77, 15f; Herodian. Hist. 3, 15, 7; Hist. Aug. vit. Sept. Sev. 24, 1f). Im Gegensatz zu der von diesem Kaiser gezeigten Milde beim Tod seines Rivalen Didius Iulianus steht die Nachricht, daß der grausame Caracalla es seiner Mutter Iulia Domna untersagt haben soll, um ihren ermordeten Sohn Geta zu trauern, sie sogar dazu zwang, sich fröhlich u. heiter zu geben, als sei ihr ein großes Glück widerfahren (Dio Cass. 78, 2, 5f). Iulia Maesa ließ die Gebeine der Schwester aus dem Mausoleum des Augustus in das des Hadrian überführen (ebd. 79, 24, 3), Iulia Soaemias ihren Gatten Sextus Varius Marcellus bei Velitrae bestatten (Dessau nr. 478).

3. Konsekration. Die Konsekration Iulia Domnas ist nur durch Münzen belegt (RomImpCoin 4, 1, 275 nr. 396; 313 nr. 609; 4, 2, 127 nr. 715f); ob sie unter Macrinus (Kienast 167), Elagabal (H. Mattingly / E. A. Sydenham: RomImpCoin 4, 1, 89) oder Severus Alexander stattfand, ist umstritten (J. Fejfer, Divus Caracalla and Diva Julia Domna: T. Fischer-Hansen / J. Lund / M. Nielsen / A. Rathje [Hrsg.], Ancient portraiture. Image and message = Acta Hyperborea 4 [1992] 207/19). In jedem Fall diente sie wohl dem Ziel, das Charisma des jeweiligen Kaisers durch den Erweis von pietas gegenüber der Stammutter der severischen Dynastie zu steigern. Iulia Maesa wurde nach dem 7. XI. 224 (?) von ihrem Enkel Severus Alexander, dem sie zur Macht verholfen hatte, divinisiert (Herodian. Hist. 6, 1, 4; RomImpCoin 4, 2, 101 nr. 377/80; 127 nr. 712/4).

f. Kaiserhaus zZt. der ‚Soldatenkaiser' (235/84). 1. Allgemein. In der Zeit zwischen dem Tod des Alexander Severus u. der Machtergreifung Diocletians folgten die Herrscher, gestützt auf ihre Heeresmacht, in rascher Folge aufeinander (Kienast zählt ohne das gallische Sonderreich 29 Kaiser u. 38 Gegenkaiser). Für einige von ihnen liegen keine Angaben über Frauen u. Kinder vor, bei anderen sind nur wenige Informationen über die Gattin erhalten; zudem sind eine Reihe der in der *Historia Augusta über die Frauen dieser Zeit überlieferten Namen u. Daten fiktiv (Wallinger 114/38). Manche Frauen starben schon vor oder kurz nach der Thronbesteigung ihres Mannes, andere wurden entweder gar nicht zur Augusta ernannt oder waren es nur für kurze Zeit; die meisten von ihnen spielten in der Politik keine Rolle (B. Klein 6f). Da ein Großteil der Herrscher eines gewaltsamen Todes starb, ist der Versuch einer Nachfolgeregelung durch Dynastiebildung mit der daraus resultierenden Herausstellung der kaiserlichen Frauen nur in wenigen Fällen zu beobachten. Im Gegensatz zu früherer Zeit wurden die vier Augustae Furia Sabinia Tranquillina (Kienast 197; B. Klein 9/68), Gemahlin Gordians III (Kienast 195f), Marcia Otacilia Severa (ebd. 200f; B. Klein 69/141), Gattin des Philippus Arabs (Kienast 198f), Mutter seines designierten Nachfolgers M. Iulius Philippus Iunior (ebd. 200) u. dadurch Mitbegründerin der neuen Dynastie (B. Klein 87/91. 95. 118. 133), Herennia Cupressenia Etruscilla (Kienast 206; B. Klein 142/77), Gemahlin des *Decius (Kienast 204f), u. Salonina (ebd. 222f; B. Klein 178/250), Gattin des *Gallienus (Kienast 218/20), Mutter der Caesaren Valerianus (ebd. 220f) u. Saloninus (ebd. 221f), inschriftlich nicht mehr mit Gottheiten gleichgesetzt; Angleichungen auf Münzbildern finden sich noch, sie scheinen jedoch im Kult für das Kaiserhaus keine Rolle gespielt zu haben (B. Klein 58. 256).

2. Diverse Kulte. Zeugnisse über religiöse Aktivitäten sind rar. Die historisch unzuverlässige Nachricht, Calpurnia, Frau eines Usurpators Titus (Quartinus? [Kienast 186f]) unter Maximinus Thrax (ebd. 183/5), sei eine univiria sacerdos gewesen (Hist. Aug. vit. trig. tyr. 32, 5f), ist als Beispiel heidnischer Geschichtsapologetik durch die Erneuerung eines Ideals der röm. Republik in Wendung gegen das im frühen Christentum propagierte Bild der univira zu sehen (H. Funke, Univira. Ein Beispiel heidnischer Geschichtsapologetik: JbAC 8/9 [1965/66] 183/8; J. Straub, Calpurnia univiria: BonnHistAugColloqu 1966/67 = Antiquitas 4, 4 [1968] 101/18; A. Lippold, Art. Historia Augusta: o. Bd. 15, 716; Wallinger 131/3). Otacilias Teilnahme an der 1000-Jahrfeier Roms iJ. 248 ist durch Münzen (RomImpCoin 4, 3, 82 nr. 116/8; 93 nr. 199/202) belegt. Salonina könnte den Bau eines Tempels für die Göttin Segetia, die über das Getreide wachte, in Rom veranlaßt haben (ebd. 5, 1, 35; 108 nr. 1; B. Klein 189). Nach Hist. Aug. vit. Aurelian. 4, 2/5; 5, 5 soll die Mutter des Kaisers *Aurelianus (Kienast 234/6) Priesterin im Tempel des Sonnengottes gewesen sein (Wallinger 135; zweifelnd Lippold, Historia Augusta aO. 715).

3. Konsekration. Konsekriert wurden die 236 verstorbene Gattin des Maximinus Thrax, Caecilia Paulina (Kienast 186; Dessau nr. 492; RomImpCoin 4, 2, 153 nr. 1/4), vielleicht unter Gordian III (A. Stein, Art. Caecilius nr. 138: PW 3, 1 [1897] 1236), u. Egnatia Mariniana (Kienast 216), die bereits vor der Thronerhebung im Juni / August 253 verstorbene Frau Valerians I (RomImpCoin 5, 1, 64f nr. 1/12; B. Klein 181_{25}), wohl zur Festigung der Stellung ihres Sohnes Gallienus, der ab September / Oktober 253 zum Mitregenten ernannt wurde.

g. Kaiserhaus unter Diocletian u. den Tetrarchen (284/305). (Herrscherkollegien: Kienast 264f; Stemma: ebd. 381.) Das Ende des 3. Jh. ist geprägt durch den Kampf zwischen der traditionellen röm. Religion u. dem Christentum, der sich u. a. in den von christlichen Schriftstellern überlieferten Nachrichten über Frauen des Kaiserhauses spiegelt. Laktanz schreibt, Romula (ProsLatRomEmp 1, 770), die Mutter des Kaisers *Galerius (Kienast 283/6), habe die Götter der Berge (wohl einheimische Götter Transdanubiens, in interpretatio Romana vielleicht Silvanus, Diana u. Liber Pater) verehrt u. fast täglich religiöse Gastmähler abgehalten (Lact. mort. pers. 11, 1f; J. Moreau: Lactance. De la mort des persécuteurs 2 = SC 39 [Paris 1954] 267/9; A. Lippold / E. Kirsten, Art. Donauprovinzen: o. Bd. 4, 162/4). Verärgert über die Abstinenz der Christen, habe sie ihren Sohn gegen diese aufgehetzt; durch ihn sei *Diocletianus (Kienast 266/9) zur *Christenverfolgung veranlaßt worden. Im Rahmen der durch den Brand seines Palastes in Nikomedia ausgelösten Verfolgung habe er seine Frau Prisca (ebd. 269) wie seine Tochter Galeria Valeria (ebd. 286f), die Frau des Galerius, zum Opfer für die paganen Staatsgötter gezwungen (Lact. mort. pers. 15, 1; Moreau aO. 284f). Fausta (ca. 290 / 326; Kienast 305), Tochter des Maximian (ebd. 272/6) u. der Eutropia (ProsLatRomEmp 1, 316 nr. 1), erste Gemahlin *Constantinus' I (Kienast 298/303), soll diesen ebenfalls zum *Götzendienst angehalten haben (Joh. Zonar. ann. 13, 1 [PG 134, 1097B]). Aus späterer Zeit sind keine Nachrichten über das Engagement von Frauen des Kaiserhauses in paganen Kulten erhalten.

II. Jüdisch. Die wenigen auf uns gekommenen Informationen über Beziehungen von Frauen im röm. Kaiserhaus zum Judentum erwähnen eher persönliche Beziehungen u. politische Fürsprache als Glaubensfragen. Wohl durch die Begegnung von Livia u. Augustus auf ihrer Orientreise iJ. 22 vC. mit *Herodes u. Salome entstand ein Verhältnis zwischen den beiden Frauen, das Salome später veranlaßte, in der Frage ihrer Verheiratung Livias Rat zu suchen (Joseph. ant. Iud. 17, 10; b. Iud. 1, 566). Livia beteiligte sich dann iJ. 10 vC. an den Kosten für die Ausstattung der penteterischen Spiele zu Ehren des Augustus, die Herodes bei der Einweihung der neuen Hafenstadt *Kaisareia stiftete (Joseph. ant. Iud. 16, 138f; H. Merkel, Art. Herodes d. Gr.: o. Bd. 14, 821; W. Elliger, Art. Kaisareia II: o. Sp. 1028); zudem sandte das Kaiserpaar reiche Weihgeschenke für den neuen Tempel in *Jerusalem (Joseph. b. Iud. 5, 562f; Philo leg. ad Gai. 291. 319f). – Antonia unterhielt freundschaftliche Beziehungen zu Berenike I, der Mutter Agrippas I, der sich als junger Mann in ihrem Haus in Rom aufhielt (Joseph. ant. Iud. 18, 143. 156. 164/7; 19, 276; E. M. Smallwood, The Jews under Roman rule [Leiden 1976] 187). – Die K. Poppaea verhalf dem Anliegen einer jüd. Gesandtschaft aus Jerusalem zum

Erfolg u. bewahrte wenig später eine Gruppe jüdischer Priester vor der Verurteilung; Josephus zählt sie wohl deshalb zu den *Gottesfürchtigen (Joseph. ant. Iud. 20, 193/5; vit. 13/6; M. Simon: o. Bd. 11, 1064; Smallwood aO. 278f; Holztrattner 19/21; M. H. Williams: JournTheolStud NS 39 [1988] 97/111). Ihre für römische Verhältnisse ungewöhnliche Bestattungsart (sie wurde nicht verbrannt, sondern einbalsamiert: Tac. ann. 16, 6; Plin. n. h. 12, 83) könnte auf ihren eigenen Wunsch nach jüdischer Sitte erfolgt sein (Holztrattner 128; s. aber A. Hermann, Art. Einbalsamierung: o. Bd. 4, 803f. 808). – Vespasians Enkelin Flavia Domitilla (s. o. Sp. 1068) wurde iJ. 95 auf Veranlassung Domitians, der gegen jüdischen Proselytismus in der Senatsaristokratie besonders sensibilisiert war (Smallwood aO. 380), wegen Mißachtung der Staatsreligion u. Annahme jüdischer Sitten angeklagt u. verbannt (Dio Cass. 67, 14, 2; Smallwood aO. 378f). – CorpPapJud 157 wird von einer jüd. u. einer griech. Gesandtschaft aus *Alexandria berichtet, wobei Plotina die Senatoren u. ihren Mann Trajan zugunsten der Juden beeinflußt haben soll (Temporini 90/100). – Zu der Legende Act. Silvestr. 1 (2, 515, 2/38. 528, 53f Mombritius[2]), daß *Helena, die Mutter Constantins I, vor ihrer Konversion fast für das Judentum gewonnen wurde, s. R. Klein 357. 370; Drijvers 36/8.

C. Christlich. I. Vorkonstantinisch. Die vorliegenden Zeugnisse über christliche Neigungen der Frauen des Kaiserhauses weisen in keinem Fall zweifelsfrei die Zugehörigkeit zum christl. Glauben nach. In der Regel läßt sich lediglich auf christenfreundliche Gesinnung schließen, entweder im Zusammenwirken oder im Gegensatz zu den mit ihnen verbundenen Männern. Zwei Porträtköpfe von Augustus u. Livia, postume Anfertigungen aus der 1. H. des 1. Jh. nC., gefunden im Chalcidicum einer Basilika in Ephesos, die der Artemis, den Kaisern Augustus u. Tiberius sowie der ephesischen Bürgerschaft gestiftet war, tragen auf der Stirn eingravierte Kreuzzeichen. Aus christlicher Sicht hatte *Augustus als Begründer des friedvollen Zeitalters der Pax Romana die Voraussetzungen für die missionarische Ausbreitung des christl. Glaubens geschaffen u. war somit zu einem wichtigen Wegbereiter der Heilslehre geworden (Orig. c. Cels. 2, 30; K. Gross: o. Bd. 1, 1000/2; I. Opelt, Augustustheologie u. Augustustypologie: JbAC 4 [1961] 45f). Durch den Akt des signum incidere wurde das Kaiserpaar postum u. symbolisch in den Schoß der ecclesia sancta aufgenommen; die Bildnisse erschienen so noch jahrhundertelang auch für die Christen akzeptabel (G. Langmann, Eine Kaisertaufe [?] in Ephesos: JbÖsterrArchInst 56 [1985] 65/9; Ø. Hjort, Augustus christianus, Livia christiana. Sphragis and Roman portrait sculpture: L. Rydén [Hrsg.], Aspects of late antiquity and early Byzantium [Istanbul 1993] 99/112). – Ins Reich der Legende gehört die Auffindung des Kreuzes Christi durch Protonike, angeblich Christin u. Gemahlin des Kaisers *Claudius, die es mittels einer Totenerweckung identifiziert u. den Christen übergeben haben soll (R. Klein 370; Drijvers 147/63). – Daß Neros Geliebte, die Freigelassene Claudia Acte, Christin gewesen sei, glaubte man aus zwei Inschriften schließen zu können (CIL 6, 10549. 15176; B. Aubé, Histoire des persécutions de l'église jusqu'à la fin des Antonins 1 [Paris 1875] 421f_1; A. Stein, Art. Claudius nr. 399: PW 3, 2 [1899] 2888f). – Gemäß einem Topos der Hagiographie, die vornehme Abkunft christlicher Heiliger zu betonen, wurde Flavia Domitilla von späterer kirchlicher Propaganda (Eus. h. e. 3, 18, 4; Smallwood aO. 384_{103}) als Märtyrerin reklamiert; dennoch ist umstritten, ob sie jüdische Proselytin (s. oben) oder Christin war (K. Gross, Art. Domitianus: o. Bd. 4, 104/6; W. Eck, Das Eindringen des Christentums in den Senatorenstand bis zu Konstantin d. Gr.: Chiron 1 [1971] 392 mit Anm. 59). – Marcia (A. Stein, Art. Marcius nr. 118: PW 14, 2 [1930] 1604f), eine Konkubine des *Commodus, hatte Verbindung zum Bischof Victor v. Rom; ihr Pflegevater, der Eunuch Hyacinthus, war Presbyter der Gemeinde in Rom (*Kastration). Hippolyt berichtet, sie habe großen Einfluß auf den Kaiser gehabt u. von ihm die Rückkehr nach Sardinien verbannter Christen bewirkt (ref. 9, 12, 10f). Dio Cass. 73, 4, 6f sagt, daß Marcia der neuen Religion freundlich gesinnt war; vielleicht war sie auch selbst Christin (J. Straub: o. Bd. 3, 264f). – Die Aussage, *Caracalla sei lacte Christiano educatus (Tert. ad Scap. 4, 5), könnte auf eine christl. Amme im Kaiserhaus hindeuten (E. Dal Covolo, I Severi e il cristianesimo [Roma 1989] 45). – Iulia Mamaea wird von christlichen Schriftstellern als höchst gottesfürchtige Frau bezeichnet; sie

habe sich mit Origenes über religiöse Fragen unterhalten (Eus. h. e. 6, 21, 3f; danach Hieron. vir. ill. 54, 5 [154 Ceresa-Gastaldo]; Oros. hist. 7, 18, 7; Joh. Zonar. ann. 12, 15 [PG 134, 1048A]). Daß sie selbst Christin war, wie Orosius aO. behauptet, ist nicht wahrscheinlich, wohl aber, daß sie dem Christentum gegenüber freundlich gesinnt war. – An Otacilia Severa ist ein Brief des Origenes gerichtet (Eus. h. e. 6, 36, 3); daß sie u. ihr Gatte Philippus Arabs Christen gewesen seien, ist nicht glaubhaft, da nicht mit den bekannten religiösen Akten des Kaisers in Verbindung zu bringen (E. Stein, Art. Iulius [Philippus] nr. 386: PW 10, 1 [1918] 768/70). – Diocletians Frau Prisca u. seine Tochter Valeria werden nur von Laktanz implizit als Christinnen bezeichnet (mort. pers. 15, 1; s. o. Sp. 1076). Da Parallelquellen fehlen, könnte hier die Tendenz christlicher Schriftsteller zum Ausdruck kommen, die weite Verbreitung des christl. Glaubens herauszustreichen, indem sie ihn Personen in höchsten Kreisen zuschrieben; auch gehörte es zur Topik der Apologeten, von Christen in der engsten Umgebung des Kaiser zu sprechen, um dadurch dessen christenfeindliches Verhalten um so verabscheuenswerter erscheinen zu lassen (W. Seston, Dioclétien et la tétrarchie 1 [Paris 1946] 44).

II. Konstantinisches Haus (306/63). a. Allgemein. Mit der Tolerierung des Christentums als religio licita veränderte sich der politisch-religiöse Rahmen, in dem die Frauen des Kaiserhauses aktiv werden konnten. Gegenüber den in paganen Kulten ausgeübten Aktivitäten fand zunächst eine Einschränkung statt: Frauen konnten kein priesterliches Amt mehr bekleiden; der monotheistische Charakter der neuen Religion verbot zudem das von früheren K. praktizierte Engagement in den Kulten für viele verschiedene Gottheiten. Frauen des Kaiserhauses erfuhren keine Vergöttlichung mehr, wurden aber wie die Kaiser in Kirchen beigesetzt u. manchmal als Heilige verehrt. Andere traditionelle religiöse Aktivitäten konnten fortgesetzt werden. Frauen nahmen nach wie vor an kultischen Veranstaltungen teil: früher an Kulten für die paganen Gottheiten u. den entsprechenden Festen, jetzt an der Liturgie, Gebeten u. Prozessionen; dazu kam die Verehrung von Heiligenreliquien. Eine wichtige Aufgabe der Frauen allgemein wie der kaiserlichen im besonderen war es, sobald sie Mutter waren, für ihre Kinder zu beten (ein spätes Zeugnis für die Auffassung, daß die Gebete der Mutter des Kaisers ihm die Herrschaft bringen u. sichern, findet sich Anna Comn. Alex. 3, 6, 4). Sie setzten ihre Stiftungstätigkeit fort, jetzt nicht mehr für Tempel, sondern für Kirchen (W. Speyer, Art. Gründer: o. Bd. 12, 1160/2). Ein anderes Gebiet, auf dem die soziale Wirkmächtigkeit christlicher Vorstellungen deutlich wurde, war das kirchliche Wohlfahrtswesen (*Almosen), in dem eine Elite vorbildlicher Träger der misericordia mit ihrer Finanzkraft einen allseits anerkannten Beitrag zur sozialen u. politischen Integration des Christentums in der jeweiligen Gemeinde leistete (W. Wischmeyer, Von Golgatha zum Ponte Molle. Studien zur Sozialgeschichte der Kirche im 3. Jh. [1992] 147. 199). So zählten milde Gaben u. Dienst am Nächsten als Zeichen christlicher *Demut zu den weiblichen Tugenden. Daneben entstanden neue Formen der religiösen Betätigung für Frauen. Sie konnten Pilgerfahrten zu heiligen Stätten unternehmen (pilgernde Kaiser kennt die Spätantike nicht). Die Möglichkeit, aus religiöser Motivation ehelos zu leben, was zuvor für weibliche Mitglieder der domus Augusta, zu deren wichtigsten Aufgaben die Sicherung der Dynastie durch fecunditas gehörte, undenkbar war, jetzt aber höchstes Sozialprestige verschaffte, wurde auch von einigen Frauen aus dem Kaiserhaus in Anspruch genommen. Zudem bot die Entwicklung einer Dogmatik durch das Christentum Gelegenheit, in theologische Streitigkeiten einzugreifen, teils in Übereinstimmung, teils im Gegensatz zu der von dem jeweiligen Herrscher vertretenen Meinung.

b. Helena. Flavia Iulia *Helena (249-50/329; Kienast 304f), Konkubine des späteren Mitkaisers Diocletians, **Constantius I Chlorus, wurde von ihrem Sohn *Constantinus I (ebd. 298/303; Stemma: ebd. 381) zum Christentum bekehrt (Eus. vit. Const. 3, 47, 2; R. Klein 357; Drijvers 35/8). Ihre Frömmigkeit zeigte sich in Gottesfurcht u. häufigem Kirchenbesuch wie auch in der Stiftung von Kirchen u. deren reicher Ausstattung (R. Klein 357. 360. 365/7). Nach 326 unternahm sie eine Pilgerreise über Syrien nach Palästina, die zugleich eine politische Mission war (Eus. vit. Const. 3, 42f; R. Klein 358. 366; Drijvers 55/72; E. D. Hunt, Holy Land pilgrimage in the later Roman empire AD 312/460 [Oxford

1982] 28/51). Unterwegs verteilte sie Spenden an Bettler, notleidende Gemeinden u. Garnisonen u. kaufte Verurteilte aus Gefängnissen, Bergwerken u. Verbannungsorten frei (Eus. vit. Const. 3, 44f), wobei ihre *Hochherzigkeit u. Wohltätigkeit auch als Werbung für die Christianisierungspolitik ihres Sohnes verstanden werden muß (R. Klein 360). Die Legende von der Inventio crucis, mit der ihr Name verbunden ist, entstand erst nach ihrem Tode (ebd. 367/72; Drijvers 79/180; Wagner-Lux 693). Eine jungfräuliche Schwester Constantins namens Eudoxia, die das Hl. Grab entdeckt haben soll, gehört ebenfalls ins Reich der Legende (H. Drake, A Coptic version of the discovery of the holy sepulchre: GreekRomByzStud 20 [1979] 381/92). Seit dem 5. oder 6. Jh. wurde Helena im Osten, seit der 2. H. des 9. Jh. auch im Westen als Heilige verehrt (R. Klein 372f; Kienast 304). Wie Livia allen späteren Augustae als Vorbild diente, so wurde Helena zum Ideal der christl. K., an dem sich die Frauen des Kaiserhauses über Jhh. hinweg orientierten (Brubaker 52f. 62/4).

c. Kirchenstiftungen u. Kirchenbauten. In Rom stiftete Helena gemeinsam mit ihrem Sohn ein Kreuz aus massivem Gold für St. Peter (Lib. pontif. 34, 17 [1, 176 Duchesne]; R. Klein 361f) u. die Kirchen für die Märtyrer Marcellinus u. Petrus (Brubaker 57. 69_{33}) sowie S. Croce in Gerusalemme (R. Klein 366f). Auf ihrer Pilgerfahrt ins Hl. Land (s. oben) erbaute sie die Geburtskirche in *Bethlehem (Eus. vit. Const. 3, 43, 2; A. M. Schneider: o. Bd. 2, 226f) u. die Eleona-Kirche am Abhang des Ölbergs in Jerusalem (Eus. vit. Const. 3, 43, 3; R. Klein 366; anders Wagner-Lux 699 nr. 23); später wurde ihr zunächst die Ausschmückung (Eger. peregr. 25, 9 [SC 296, 252]), dann überhaupt die Errichtung der Grabeskirche zugeschrieben (Rufin. h. e. 10, 7f [GCS Eus. 2, 2, 969f]; Socr. h. e. 1, 17, 1/3; Brubaker 58. $70f_{44}$; Wagner-Lux 695f nr. 1). In Kpel wird die Stiftung der Apostelkirche u. einiger anderer Gotteshäuser mit ihrem Namen verbunden (PsCodin. orig. 1, 50; 3, 1/5. 81f; 4, 32 [Script. orig. Cpol. 140. 214/6. 245f. 286f Preger]). – Die Schwiegermutter Constantins I, Eutropia (ProsLatRomEmp 1, 316 nr. 1), Frau des Kaisers Maximian (Kienast 272/6), unterstützte die Religionspolitik ihres Schwiegersohns, indem sie ihm iJ. 325 von dem Kultplatz bei der Eiche von Mamre in Palästina berichtete, der daraufhin zerstört wurde (Soz. h. e. 2, 4, 6); an seiner Stelle ließ der Kaiser eine prächtige Basilika erbauen (Eus. vit. Const. 3, 52f), deren Gründung mit Eutropias Namen verbunden wurde. – Flavia Iulia Constantina (Kienast 318f), älteste Tochter Constantins I u. der Fausta, Schwester **Constantius' II (ebd. 314/7), 335/37 Frau des Hannibalianus (ebd. 308), baute die Basilika St. Agnese u. gründete ein Kloster in Rom (ILCV 1768; Lib. pontif. 34, 23 [1, 180f Duch.]; R. Herzog, Zwei griech. Gedichte des 4. Jh. aus St. Maximin in Trier: TrierZs 13 [1938] 84/9).

d. Religionspolitik. Constantins Gattin Fausta (s. o. Sp. 1076) stellte für die Synode in Rom iJ. 313 zur Beilegung des Donatistenstreites (*Donatismus) ihren Palast auf dem Lateran zur Verfügung (Optat. Mil. 1, 23 [CSEL 26, 26]; W. H. C. Frend, The Donatist Church [Oxford 1971] 148). – Aus Helenas Verehrung für den Märtyrer Lukian (Philostorg. h. e. 2, 12), der ein Lehrer des Arius war, hat man auf eine gewisse Sympathie für die *Arianer geschlossen (R. Klein 357f; vgl. Athan. hist. Arian. 4, 1 [2, 1, 185 Opitz]). – Auch Flavia Iulia Constantia (ProsLatRomEmp 1, 221 nr. 1), Schwester Constantins I u. ab 313 Frau des Licinius (Kienast 294f), neigte dieser Richtung zu (Socr. h. e. 1, 25, 1f [nach M. Wallraff, Der Kirchenhistoriker Sokrates (1997) 105_{368} historisch fragwürdig]; Soz. h. e. 2, 27, 2/4; 3, 19, 3; Philostorg. h. e. 1, 9; Theodrt. h. e. 2, 3, 1; Hieron. ep. 133, 4, 18f). – Eusebia (ProsLatRomEmp 1, 300f), seit 352 Frau des Constantius II, war Arianerin (Soz. h. e. 3, 1, 4; N. Aujoulat, Eusébie, Hélène et Julien: Byzant 53 [1983] 431_{33}) u. lag im Streit mit dem katholischen Bischof Leontios v. Tripolis in Lydien (Philostorg. h. e. 7, 6a). Um die K. von ihrem Uterusleiden zu heilen, wurde der arianische Bischof u. Missionar Theophilos der Inder aus dem Exil zurückberufen (ebd. 4, 7; A. Wieber-Scariot, Im Zentrum der Macht: A. Winterling [Hrsg.], Comitatus. Beiträge zur Erforschung des spätantiken Kaiserhofes [1998] 129). Wie weit sie den Kaiser in der arianerfreundlichen Religionspolitik beeinflußte, ist unsicher (Athan. hist. Arian. 6, 2 [186]; Socr. h. e. 2, 2, 4. 6). – Basilina (ProsLatRomEmp 1, 148), die Mutter des Kaisers *Iulianus (Kienast 323/5), begünstigte zunächst die Arianer (Athan. hist. Arian. 5, 1 [185]), wurde dann aber orthodoxe Christin u. hinterließ der Kirche in Ephesos Grundbe-

sitz (Pallad. vit. Joh. Chrys. 13 [SC 341, 276]). – Iulians Frau Helena (Heirat 355, gest. 360; ProsLatRomEmp 1, 409f), Tochter Constantins I u. der Fausta, Schwester Constantius' II, war überzeugte Christin u. orthodox (Lib. pontif. 37, 4 [1, 207 Duch.]). Ihr Einfluß auf den Gatten zeigt sich darin, daß er, obwohl bereits in der 1. H. der 50er Jahre des 4. Jh. heimlich zum Heidentum übergetreten (A. Lippold: o. Sp. 446/9), erst nach ihrem Tod 360 mit der offenen Restauration der paganen Religion begann; dabei ist freilich zu bedenken, daß Iulian vorher nur Caesar, erst ab 360 Augustus u. damit freier in den Gestaltungsmöglichkeiten seiner Religionspolitik war (ebd. 454/6. 458/63).

III. Valentinianisches Haus (364/92). Die Nachrichten über die Religionspolitik der Frauen des valentinianischen Hauses (Stemma: Kienast 382) beleuchten im wesentlichen ihr Verhältnis zum Arianismus (*Arianer) u. die daraus resultierenden Aktivitäten. Iustina (ProsLatRomEmp 1, 488f), seit etwa 370 zweite Gattin Valentinians I (Kienast 327/9), Mutter Valentinians II (ebd. 335f), zeigte ihre Neigung zum Arianismus erst nach dem Tod ihres Gatten, der für die Nichteinmischung des Staates in kirchliche Fragen eingetreten war, iJ. 375 (Socr. h. e. 5, 11, 4; Philostorg. h. e. 10, 7). Wegen der Religionspolitik, die der junge Kaiser Valentinian II unter ihrer Anstiftung u. Leitung zugunsten der Arianer führte (Soz. h. e. 7, 13, 2), lag sie im Streit mit *Ambrosius v. Mailand. Bei einer Bischofswahl, zu der Ambrosius iJ. 380 nach Sirmium gereist war, suchte sie ihn gewaltsam aus der Kirche zu vertreiben, um die Ernennung des von ihr favorisierten arianischen Kandidaten durchzusetzen (Paulin. Med. vit. Ambr. 11, 1 [Vite dei santi 3, 66 Bastiaensen]). Iustina war auch für das Toleranzedikt zugunsten der Arianer (Cod. Theod. 16, 1, 4 v. 23. I. 386) verantwortlich (Rufin. h. e. 11, 15; Gaudent. serm. pr. 5; Soz. h. e. 7, 13, 2). Die Kontroverse gipfelte im sog. Mailänder Kirchenstreit, als sie Soldaten ausschickte, um die Basilika Portiana für die liturgische Benutzung durch den arianischen Kaiserhof vorbereiten zu lassen (Paulin. Med. vit. Ambr. 13, 1f [68/70]; Ambr. ep. 25, 2; 76 [CSEL 82, 1, 176. 3, 114. 116/8]; Sulp. Sev. dial. 2, 5, 5 [CSEL 1, 186]; Aug. conf. 9, 15 [CCL 27, 141f]; Socr. h. e. 5, 11, 5; Soz. h. e. 7, 13, 3/9; Rufin. h. e. 11, 15f [GCS Eus. 2, 2, 1021f]; Theodrt. h. e. 5, 13, 1/4; Groß-Albenhausen 79/93). Wohl erst 387, als sie mit ihren Kindern nach Thessalonike fliehen mußte (Zos. hist. 4, 43, 1; Soz. h. e. 7, 13, 11), bekehrte sie sich zum Nicaenum. – Domnica (ProsLatRomEmp 1, 265), Frau des Valens (Kienast 330f), soll ihren Gatten zum Arianismus bekehrt haben (Theodrt. h. e. 4, 12, 3f. 13, 2f. 19, 8f). Ihre beiden Töchter Carosa (ProsLatRomEmp 1, 182) u. Anastasia (ebd. 58 nr. 2) sind als Schülerinnen des Novatianers Marcianus bezeugt (Socr. h. e. 4, 9, 5; Soz. h. e. 6, 9, 3) u. waren vielleicht dieser Glaubensrichtung zugeneigt.

IV. Theodosianisches Haus (379/527). a. Allgemein. Die Frauen des theodosianischen Hauses (Stemma: ProsLatRomEmp 2, 1308) schöpften ihren Einfluß nicht nur aus der traditionell weiblichen Funktion als Mütter u. damit Erhalterinnen der Dynastie; demonstrative Frömmigkeit, tätige Nächstenliebe, kirchliche Bauwerke u. Stiftungen sowie mächtige Verbindungen mit Bischöfen u. Heiligen schufen die Grundlage für gezieltes u. erfolgreiches Eingreifen in die Religionspolitik der jeweiligen Kaiser. Wie stark die den Frauen zuerkannte charismatische Komponente war, zeigt sich daran, daß auch nach dem Ende der männlichen Linie des theodosianischen Hauses (450 im Osten, 455 im Westen) die Frauen des Kaiserhauses unter Berufung auf ihre Abstammung auf religionspolitischem Gebiet bis ins J. 527 aktiv sein konnten. Die Quellen, die hier reichlicher fließen als zu jeder anderen Zeit, vermitteln abgesehen von manchmal nicht nachprüfbaren Fakten in besonderem Maße einen Eindruck der zeitgenössischen Mentalität u. der Art u. Weise, wie das Kaiserhaus in der Öffentlichkeit wahrgenommen wurde.

b. Pietas. 1. Flaccilla; Serena; Galla Placidia. Aelia Flavia Flaccilla (vor 360 / 386; ProsLatRomEmp 1, 341f; Holum 22/42), seit 376 erste Frau Theodosius' I (Kienast 337/41), Mutter des Arcadius (ProsLatRomEmp 1, 99 nr. 5) u. Honorius (ebd. 442), wird von Gregor v. Nyssa für ihren Glaubenseifer gerühmt (Placill.: GregNyssOp 9, 480, 21). – Serena (vor 370 / 408; ProsLatRomEmp 1, 824), Nichte Theodosius' I u. in seinem Haus aufgewachsen, Frau Stilichos (ebd. 853/8), hatte den Ruf einer piissima regina u. wurde deshalb von dem jungverheirateten aristokratischen Paar Melania u. Pinianus um Hilfe gebeten, die entgegen der familiären Tradi-

tion in Armut u. in der Nachfolge Christi leben wollten; durch die von Serena bewirkte Intervention des Honorius konnten sie ihr Vorhaben ausführen (Geront. vit. Melan. 11/4; Oost 74). – Aelia Galla Placidia (391-94/450; ProsLatRomEmp 2, 888f; L. Storoni Mazzolani, Una donna tra mondo antico e Medio Evo, Galla Placidia: Atti del convegno nazionale di studi su la donna nel mondo antico 1 [Torino 1987] 195/205) war als Tochter Theodosius' I u. seiner zweiten Frau Galla (ProsLatRomEmp 1, 382 nr. 2), der jüngsten Tochter Valentinians I, das Bindeglied zwischen den beiden Dynastien. Sie galt als femina sane ingenio acerrima et religione satis proba (Oros. hist. 7, 43, 7; Soz. h. e. 9, 16, 2; Olymp. Hist. frg. 36 [2, 200 Blockley]; Petr. Chrys. serm. 130, 3 [CCL 24B, 798]). Galla Placidia besuchte Rom häufig, um durch ihre Anwesenheit im Bezirk der Heiligen ihre Treue zum Glauben zu bezeugen (Gall. Plac. ep. ad Pulch.: AConcOec 2, 3, 1, 13 nr. 18).

2. Eudoxia. Aelia Eudoxia (vor 380 / 404; Holum 48/78; ProsLatRomEmp 2, 410), seit 395 Frau des Arcadius, Mutter Theodosius' II (ebd. 1100) u. seiner vier Schwestern, ließ entgegen der Sitte der Zeit ihren Sohn schon wenige Tage nach seiner Geburt taufen (Marc. Diac. vit. Porph. 47) u. bekämpfte die Nobiles, welche nur zum Schein das Christentum angenommen hatten (ebd. 51). Sie schuf ein Gegengewicht zu der arianischen Liturgie, die durch Prozessionen durch Kpel u. Kirchenmusik großen Zulauf fand, indem sie für die Prozessionen der Orthodoxen aufsehenerregende silberne Leuchter stiftete u. einen ihrer Eunuchen mit dem Einstudieren von Gesängen beauftragte (Socr. h. e. 6, 8, 1/9; Soz. h. e. 8, 8, 4; *Kastration). Nach Eudoxias Erhebung zur Augusta iJ. 400 erscheinen erstmalig Münzen mit dem Motiv der dextera Dei für eine K., die sie als a Deo coronata darstellen u. dadurch die religiöse Dimension ihrer Herrschaft betonen (RomImpCoin 10, 247f nr. 77/84; L. Kötzsche, Art. Hand II: o. Bd. 13, 423; Holum 65f).

3. Pulcheria. Aelia Pulcheria (399/453; ProsLatRomEmp 2, 929f; Holum 79/111), Tochter des Arcadius u. der Eudoxia, wurde mit 15 Jahren von ihrem zwei Jahre jüngeren Bruder Theodosius II, den sie zu einem frommen, die Kirche fördernden Monarchen erzogen hatte (Soz. h. e. 9, 1, 2. 8), zur Augusta erhoben. Das Leben im kaiserlichen Palast, geprägt von Gebeten, geistlichem Gesang, Rezitationen aus der Bibel, Fasten u. Bußübungen sowie dem Verzicht auf *Kosmetik u. Luxus, hatte klösterlichen Charakter (Socr. h. e. 7, 22, 4/6; Soz. h. e. 9, 1, 10f; Theodrt. h. e. 5, 36, 4; Theophan. Conf. chron. zJ. 428/29 [1, 87 de Boor]; Procl. Cpol. or. 12, 1 [PG 65, 788BC]). Die Marienverehrung lag Pulcheria besonders am Herzen (Holum 140/6; V. Limberis, Divine heiress. The virgin Mary and the creation of Christian Cple [London 1994]; K. Cooper, Contesting the nativity. Wives, virgins and Pulcheria's imitatio Mariae: ScottJournRelStud 19 [1998] 31/4). Als Auszeichnung für ihre Frömmigkeit wurde ihr Gewand als Altartuch benutzt (Ep. ad Cosm. 7 [PO 13, 278]; Barhadbeshabba h. e. 27 [PO 9, 565f]; Holum 144). Am 25. IX. 438 nahm sie zusammen mit ihrem Bruder das von Proklos in die Kpler Liturgie eingeführte Trishagion offiziell an (Theophan. Conf. chron. zJ. 437/38 [1, 93]; Georg. Cedren. hist. comp.: PG 121, 652C; Niceph. Call. h. e. 14, 46 [PG 146, 1217B/D]; G. Ch. Hansen: GCS Theod. Lect. *29f). Nach Theodosius' Tod iJ. 450 suchte Pulcheria seinen Nachfolger Marcianus (ProsLatRomEmp 2, 714f) aus, heiratete ihn unter der Bedingung, daß er in eine Ehe ohne sexuelle Beziehungen einwillige (Evagr. h. e. 2, 1 [38 Bidez/Parmentier]; Theophan. Conf. chron. zJ. 449/50 [1, 103]; Joh. Zonar. ann. 13, 24 [PG 134, 1196B]; vgl. die aus diesem Anlaß geprägten Solidi mit Christus als Brautführer: RomImpCoin 10, 278 nr. 502; Holum 209), u. setzte ihm selbst das Diadem auf (Joh. Zonar. ann. 13, 24 [1196B]; Joh. Niciot. chron. 87, 36 [107 Charles]; W. Ensslin, Zur Frage nach der ersten Kaiserkrönung durch den Patriarchen u. zur Bedeutung dieses Aktes im Wahlzeremoniell: ByzZs 42 [1943/49] 101/15; Holum 208f).

4. Eudokia. a. Allgemein. Aelia *Eudokia (vor 405 / 460; ProsLatRomEmp 2, 408f; Holum 112/46), Tochter des Sophisten Leontios, hieß ursprünglich Athenais u. empfing durch den Bischof Attikos v. Kpel die Taufe, um iJ. 421 Theodosius II zu heiraten (Socr. h. e. 7, 21, 8f; Joh. Mal. chron. 14, 4, 353/5 [PG 97, 525C/29B]; Evagr. h. e. 1, 20 [28 B./P.]; Chron. pasch. zJ. 420 [PG 92, 792C/96A]; Theophan. Conf. chron. zJ. 417/18 [1, 83]; Georg. Cedren. hist. comp.: PG 121, 641B; Joh. Zonar. ann. 13, 22 [PG 134, 1185AB]). Nach dem Vorbild Helenas pilgerte sie in Erfüllung eines Gelübdes (Socr. h. e. 7, 47, 2) 438/

39 nach Jerusalem (Theophan. Conf. chron. zJ. 434/35 [1, 92]; Hunt aO. [o. Sp. 1080] 221/48). Am 15. V. 438 nahm sie dort an der Konsekrierung einer Kirche durch Kyrill v. Alex. teil u. am nächsten Tag an der Translatio von Märtyrerreliquien (Geront. vit. Melan. 58f). Für die Heilung einer Fußverletzung, die sie sich dabei zuzog, dankte sie dem hl. Stephanus in einem heute verlorenen Epigramm der Stephanskirche in Zapharambolu (E. Livrea, La slogatura di Eudocia in un'iscrizione paflagone: ZsPapEpigr 113 [1996] 71/6). Ihr Auftreten in der Auferstehungskirche machte großen Eindruck: Sie erschien mit allen Insignien der kaiserlichen Macht u. kniete doch demütig vor dem Grab des Herrn, sie, vor der alle Menschen die Knie beugten (Anth. Pal. 1, 105; Theophan. Conf. chron. zJ. 434/35 [1, 92]; Holum 187f; Brubaker 62). Spätestens ab 443 ließ sie sich für den Rest ihres Lebens in Jerusalem nieder (Georg. Cedren. hist. comp.: PG 121, 653C); ob freiwillig aus Frömmigkeit u. Überdruß am Hofleben (O. Seeck, Art. Eudokia nr. 1: PW 6, 1 [1907] 908) oder gezwungen durch Differenzen mit Theodosius II u. seinen Beratern (Holum 193f), ist umstritten.

β. Als christliche Schriftstellerin. Als erste K. verfaßte Eudokia Werke christlichen Inhalts: eine metrische Paraphrase des Oktateuch (Phot. bibl. cod. 183 [2, 195f Henry]) u. der Propheten Zacharias u. Daniel (ebd. 184 [196]), Homer-*Centonen über das Leben Jesu (Joh. Tzetz. chil. 10, 88/93; Joh. Zonar. ann. 13, 23 [PG 134, 1193C/96A]) u. ein Gedicht auf das Martyrium des hl. *Cyprian (Phot. bibl. cod. 184 [2, 196/9 H.]; E. Livrea, L'imperatrice Eudocia e Roma: ByzZs 91 [1998] 70/91; H.-G. Beck, Art. Eudokia: o. Bd. 6, 846f). Die Bedeutung ihres literarischen Schaffens liegt darin, daß sie eine gewichtige Zeugin für den ‚christl. Homer' ist, d. h. ‚für den mit dem Schuledikt Julians einsetzenden Versuch, der Christenheit eine materiell christl. Literatur im klassischen Gewand Homers oder auch anderer heidn. Dichter zu schenken' (ebd. 847).

c. Virgines Christi. Pulcheria weihte sich zusammen mit ihren jüngeren Schwestern Arcadia (400/44; ProsLatRomEmp 2, 129) u. Marina (403/49; ebd. 723) ewiger *Jungfräulichkeit (Soz. h. e. 9, 1, 3; Suda s. v. Πουλχερία [4, 183 Adler]; Theophan. Conf. chron. zJ. 408/9 [1, 81]; Hist. eccl. epit. 353 [GCS Theod. Lect. 100]), wobei die religiöse Motivation verbunden war mit der politischen, eine Gefährdung des minderjährigen Kaisers durch heiratswillige Thronbewerber auszuschließen u. so die Herrschaft ihres Bruders zu sichern (Soz. h. e. 9, 1, 3; Diefenbach 57). Gestützt auf das durch ihr jungfräuliches Leben erworbene hohe Sozialprestige, hatte Pulcheria in weltlichen wie kirchlichen Belangen großen Einfluß auf seine Politik. – Iusta Grata Honoria (417-18 / nach 450; ProsLatRomEmp 2, 568f), Tochter der Galla Placidia u. Constantius' III, ältere Schwester Valentinians III, war weniger erfolgreich. Obwohl zu ewiger Jungfräulichkeit bestimmt (Iordan. Rom. 328; Get. 224 [MG AA 5, 1, 42. 115]), war sie nicht willens, diese ihr auferlegte religiöse Verhaltensnorm zu erfüllen, u. ließ sich mit ihrem Procurator Eugenius ein, worauf er hingerichtet u. sie selbst aus dem Kaiserpalast verbannt wurde (Iordan. aO.; Suda s. v. Ὀνωρία [3, 543 Adler]; Holum 1/5).

d. Reliquienverehrung. Eudoxia nahm zwischen 400 u. 402 anläßlich einer Translatio von Heiligenreliquien, wahrscheinlich des Sisinnius, Martyrius u. Alexander (Groß-Albenhausen 184f3), von Kpel in die Thomaskirche im ca. 13, 5 km entfernten Drypia an der großangelegten nächtlichen Prozession teil. Joh. Chrysostomos streicht ihre bei diesem Anlaß gezeigte Demut besonders heraus: Unter Verzicht auf einen Wagen u. ihr Gefolge habe sie den ganzen Weg zu Fuß zurückgelegt nach Ablegung aller Herrschaftsinsignien in bescheidener Kleidung; dabei habe sie wie eine eigens dafür abgestellte Dienerin unablässig den Schrein u. das auf ihm liegende Tuch berührt, ohne ihrer Müdigkeit nachzugeben (hom. div. 2 [PG 63, 467/72]; Holum 56/8; Diefenbach 46. 51; Groß-Albenhausen 184/7). Auch bei der Überführung der Phokasreliquien iJ. 403/4 zogen Eudoxia u. Arcadius im Prozessionszug mit (Joh. Chrys. paneg. Phoc. 1 [PG 50, 699]; Diefenbach 46; Groß-Albenhausen 187). – Im J. 421 wurde Pulcheria im Traum angezeigt, daß ein Bote mit Reliquien des hl. Stephanus, deren Translatio sie initiiert hatte, in Chalkedon angekommen sei; zusammen mit Theodosius II geleitete sie sie feierlich in eine von ihr erbaute Kapelle im kaiserlichen Palast (Theophan. Conf. chron. zJ. 427/28 [1, 86f]; K. Holum / G. Vikan, The Trier ivory. Adventus ceremonial, and the relics of St. Stephen: DumbOPap 33 [1979] 113/33; Holum 104/9; Diefenbach 56f). Bei den Reliquien der 40

Märtyrer v. Sebaste fungierte Pulcheria nicht nur als Überführerin; durch die Erscheinung des hl. Thyrsos im Traum wurde ihr in Form der Offenbarung, welche die Auffindung ermöglichte, eine besondere Auszeichnung durch die göttliche Gnade zuteil (Soz. h. e. 9, 2, 6/10. 17; Chron. pasch. zJ. 451 [PG 92, 813A]; Marcell. chron. zJ. 451, 1 [MG AA 11, 83f]; Diefenbach 57); sie feierte die Entdeckung mit einer großen Prozession (Soz. h. e. 9, 2, 17). Im Januar 438 nahm sie mit Theodosius II an einer Prozession des Patriarchen Proklos zur Übertragung der sterblichen Überreste des *Joh. Chrysostomos in die Apostelkirche teil (Theophan. Conf. chron. zJ. 437/38 [1, 92f]; *Konstantinopel). In Ablehnung der Beschlüsse der Synode v. Ephesos 449 veranlaßte Pulcheria die Überführung der Reliquien des im Exil gestorbenen Patriarchen Flavianus nach Kpel (Hist. eccl. epit. 357. 532 [GCS Theod. Lect. 100. 153]; Theophan. Conf. chron. zJ. 449/50 [1, 102]). Spätere Quellen bringen sie mit Reliquien der Gottesmutter in Verbindung, u. a. mit ihrem *Gürtel (Niceph. Call. h. e. 14, 49; 15, 14 [PG 146, 1233B; 147, 41D], dem Leichentuch (Joh. Damasc. hom. 9, 18 [PTS 29, 537. 539]; nach B. Kotter: ebd. 504f Interpolation, vielleicht durch Synkellos) u. einer der Legende nach vom hl. Lukas gemalten Marien-Ikone, die Eudokia von Jerusalem aus an ihre Schwägerin in Kpel geschickt habe (Hist. eccl. epit. 353 [100]; Niceph. Call. h. e. 14, 2; 15, 14 [PG 146, 1061A; 147, 41A]; Holum 142_{120}; *Acheiropoietos). – Eudokia kehrte iJ. 439 mit weiteren Stephanusreliquien aus Jerusalem nach Kpel zurück u. wurde von Kaiser u. Volk feierlich empfangen (Marcell. chron. zJ. 439, 2 [MG AA 11, 80]; E. A. Clark, Claims on the bones of St. Stephen: dies., Ascetic piety and women's faith [Lewiston 1986] 95/123; Diefenbach 57).

e. Caritas. Flaccilla übte christliche Nächstenliebe, indem sie in Hospitälern Kranke besuchte u. sie pflegte (Theodrt. h. e. 5, 19, 2/4; Suda s. v. Πλακίλλα [4, 138 Adler]; Greg. Nyss. Placill.: GregNyssOp 9, 480. 487; Joh. Zonar. ann. 13, 18 [PG 134, 1173A]; Holum 25/7). – Eudoxia spendete freigebig für wohltätige Zwecke, für eine Pilgerherberge in *Gaza ebenso wie für Bettler (Marc. Diac. vit. Porph. 53; Joh. Chrys. p. redit. 2, 4 [PG 52, 446]). – Pulcheria ließ Fremdenherbergen, Armen- u. *Krankenhäuser (Socr. h. e. 7, 22, 4/6; Soz. h. e. 9, 1, 10f; Theodrt. h. e. 5, 36, 4; Theophan. Conf. chron. zJ. 452/53 [1, 106 de B.]; Niceph. Call. h. e. 15, 14 [PG 147, 41D]) sowie ein Altenheim (PsCodin. orig. 3, 63 [Script. orig. Cpol. 239 Preger]) errichten u. kam auch für die laufenden Kosten auf (Soz. h. e. 9, 1, 10; Diefenbach 53/5). Der Kaiser sandte nach dem Vorbild seiner Schwester reiche Geschenke für die Armenfürsorge an den Patriarchen v. Jerusalem (Theophan. Conf. chron. zJ. 427/28 [1, 86]). In ihrem Testament hinterließ Pulcheria ihren Besitz den Armen (Hist. eccl. epit. 363 [GCS Theod. Lect. 102]; Theophan. Conf. chron. zJ. 452/53 [1, 106]; Joh. Zonar. ann. 13, 25 [1201B]). – Eudokia baute im Hl. Land *Herbergen für Pilger, Arme u. Alte (Cyrill. Scythop. vit. Euthym. 35; vit. Joh. Hesych. 4 [TU 49, 2, 53. 204 Schwartz]; Joh. Niciot. chron. 87, 21 [106 Charles]; Niceph. Call. h. e. 14, 50 [PG 146, 1240AB]; Hunt aO. [o. Sp. 1080] 239; J. C. Biers, A gold finger ring and the empress Eudokia: Muse 23/4 [1989/90] 82/99). – Anicia Iuliana (nach 461 / 527–28; ProsLatRomEmp 2, 635f), Tochter der Placidia u. des Anicius Olybrius, Frau des Ariobindus (ebd. 143f), tat in Kpel viele gute Werke (Cyrill. Scythop. vit. Sab. 69 [TU 49, 2, 171 Schwartz]).

f. Kirchenstiftungen u. Kirchenbauten. Serena errichtete in Mailand einen Schrein für den hl. Nazarius (ILCV 1801). – Galla Placidia baute zum Dank für die Rettung aus Seenot zusammen mit dem Sohn Valentinian u. der Tochter Iusta Grata Honoria in Ravenna eine Kirche für den Evangelisten *Johannes (ILCV 20; Agnell. lib. pontif. eccl. Rav. 42 [Font. Christ. 21, 1, 214/6]; Tractat. aedif. et construct. eccl. Joh. 1/16. 20/35 [L. A. Muratori, Scriptores rerum Italicarum 1, 2 (Mediolani 1725) 567f. 570f]). Auch die Basilika S. Croce mit der Kapelle San Lorenzo in Ravenna (Agnell. lib. pontif. eccl. Rav. 41 [208/12]; Oost 275/7; G. Mackie, The mausoleum of Galla Placidia: Byzant 65 [1995] 396/404), die Stephanskirche in Rimini (Agnell. lib. pontif. eccl. Rav. 42 [216]; Vit. Barbatian. PL 106, 776C) u. vielleicht die Kapelle S. Aquilino bei der Basilica Laurentiana in Mailand (Vit. Veran. 12 [ASS³ Oct. 8, 468C]; Oost 278_{100}) gehen auf sie zurück. Sie stiftete einen Kelch für den hl. Zacharias sowie eine Lampe u. einen schweren goldenen Leuchter für die Bischofskirche von Ravenna, die Basilica Ursiana (Agnell. lib. pontif. eccl. Rav. 27. 41 [148. 210]). Die Basilika S. Paolo fuori le

mura in Rom, die ihr Vater Theodosius I iJ. 384 begonnen (Coll. Avell. 3 [CSEL 35, 46f]) u. sein Nachfolger Honorius vollendet hatte (ILCV 1761a; L. Duchesne im Komm. zu Lib. pontif. 34, 21 [1, 195_{71}]), ließ Galla Placidia nach einem Sturm iJ. 440 im Zusammenwirken mit Papst Leo I renovieren u. mit Mosaiken ausschmücken (ILCV 1761b; Lib. pontif. 47, 6 [1, 239]; Duchesne zSt. [1, 240_{7}]). Auch der Mosaikschmuck für S. Croce in Gerusalemme wird ihr zugeschrieben (ILCV 1775; Duchesne zu Lib. pontif. 34, 22 [1, 196_{75}]; Brubaker 61). – Eudoxia ließ in *Gaza zum Dank für die Geburt des Thronfolgers Theodosius II eine prachtvoll ausgestattete Basilika in Kreuzesform errichten, die nach ihr Eudoxiana genannt wurde (Marc. Diac. vit. Porph. 33. 43. 50. 53. 75/84. 92; G. Downey: o. Bd. 8, 1131). – Pulcheria weihte anläßlich ihres Versprechens ewiger *Jungfräulichkeit in der H. Sophia einen Prachtaltar aus Gold u. Edelsteinen (Soz. h. e. 9, 1, 3f). Ihrem Vorbild folgend ließ Theodosius II ein goldenes, mit kostbaren Steinen geschmücktes Kreuz auf Golgotha errichten (Theophan. Conf. chron. zJ. 427/28 [1, 86]). Pulcheria initiierte sieben Kirchenbauten in Kpel (Diefenbach 53f): drei Kirchen zur Aufnahme von Heiligenreliquien (die Kapelle des hl. Stephanus im Palast: Theophan. Conf. chron. zJ. 427/28 [1, 87]; die Laurentiusbasilika: Marcell. chron. zJ. 453, 5 [MG AA 11, 85]; vgl. ebd. 439, 2 [80]; Hist. eccl. epit. 363 [GCS Theod. Lect. 102]; Theophan. Conf. chron. zJ. 452/53 [1, 106]; PsCodin. orig. 3, 71 [Script. orig. Cpol. 241 Preger]; Holum 196; die Kirche für den Propheten Jesaja: PsCodin. orig. 3, 71 [241]), drei Theotokoskirchen (a. in Blachernai [um 450]: Hist. eccl. epit. 363 [102]; Theophan. Conf. chron. zJ. 450/51 [1, 105]; PsCodin. orig. 3, 74 [241f]; Joh. Zonar. ann. 13, 24 [PG 134, 1197B]; Niceph. Call. h. e. 14, 2; 15, 24 [PG 146, 1061A; 147, 69D]; b. Chalkoprateia: Hist. eccl. epit. 363 [102]; c. Hodegoi: ebd.; Av. Cameron, The Theotokos in 6th-cent. Cple: JournTheolStud NS 29 [1978] 79/108; Holum 142_{120}) sowie die Kirche des hl. Menas (PsCodin. orig. 3, 2 [215]). – Eudokia finanzierte in Jerusalem u. anderen Städten Bau u. Ausstattung zahlreicher Kirchen u. Klöster (Socr. h. e. 7, 47, 3; Evagr. h. e. 1, 21 [29 B./P.]; Niceph. Call. h. e. 14, 50 [PG 146, 1233D]; Joh. Niciot. chron. 87, 21. 46 [106. 109 Charles]; Theophan. Conf. chron. zJ. 434/35 [1, 92]; Joh. Rufus pleroph. 20 [PO 8, 39f]; Livrea, Slogatura aO. [o. Sp. 1087] 72_{6}). Vor den Toren Jerusalems errichtete sie dem hl. Stephanus eine prächtige Kirche u. deponierte im Hauptaltar eine große Anzahl von Märtyrergebeinen (Evagr. h. e. 1, 22 [32 B./P.]; Niceph. Call. h. e. 14, 50 [PG 146, 1240C]; Cyrill. Scythop. vit. Euthym. 35 [TU 49, 2, 53f Schwartz]; Wagner-Lux 699f). Die Himmelfahrtskirche schmückte sie mit einem drei Tonnen schweren Kreuz aus Kupfererz (Joh. Rufus pleroph. 11 [PO 8, 27]; Holum 219). – Manche Kirchen lagen den Frauen des Kaiserhauses über mehrere Generationen am Herzen (Brubaker 56). Eudokia gründete in Kpel die Kirche St. Polyeuktos, die zwischen 524 u. 527 von ihrer Urenkelin Anicia Iuliana vergrößert u. verschönert wurde (R. M. Harrison, Excavations at Saraçhane in Istanbul 1 [Princeton 1986]); die Inschrift betont ausdrücklich die weibliche Linie, ‚das königliche Blut in der vierten Generation‘ (Anth. Pal. 1, 10, 1/10). Licinia Eudoxia (422 / nach 462; ProsLatRomEmp 2, 410/2), Tochter der Athenais / Eudokia u. Theodosius' II, Frau Valentinians III (ebd. 1138f), stiftete zwischen 440 u. 455 in Kpel die Kirche H. Euphemia (Anth. Pal. 1, 12); Placidia (439-43 / nach 481; ProsLatRomEmp 2, 887), jüngere Tochter der Licinia Eudoxia u. Valentinianus' III, Frau des Anicius Olybrius (ebd. 796/8), schmückte sie zusammen mit ihrem Gatten zwischen 461 u. 472 aus (Chron. pasch. zJ. 464 [PG 92, 820BC]; Anth. Pal. 1, 12), ihre Tochter Anicia Iuliana vollendete sie vor ihrem Tod 527/28 (ebd.). Zudem stiftete Licinia Eudoxia 439/40 in Rom in ihrem u. ihrer Eltern Namen die Kirche S. Pietro in Vincoli (ILCV 1779), die später auch nach ihr benannt wurde (ebd. 974; Greg. M. ep. 11, 15 [CCL 140A, 881]; Lib. pontif. 97, 75. 89; 98, 7. 37. 71 [1, 508. 512; 2, 3. 11. 19 Duch.]; A. Milella, Art. S. Petrus in Vinculis: LexTopogrUrbRom 4 [1999] 82f). Auch Anicia Iuliana baute viele Kirchen (Anth. Pal. 1, 10, 22/33), u. a. eine Kirche für die Gottesmutter ‚in Honoratis‘ (Hist. eccl. epit. 504 [144]).

g. Beziehungen zu Kirchenmännern u. Heiligen. An Flaccilla richtete der Presbyter Faustinus seine Schrift Adversum Arianos et Macedonianos (Gennad. vir. ill. 16 [TU 14, 1, 67]). – Galla Placidia traf mit Germanus zusammen (Constant. vit. German. 35. 39. 42 [SC 112, 188. 194. 198]) u. wirkte bei seiner wie bei der Bestattung des hl. Barbatianus mit (ebd. 43f [200]; Agnell. lib. pontif. eccl.

Rav. 51 [Font. Christ. 21, 1, 244]). – Eudoxia intervenierte im Streit zwischen *Joh. Chrysostomos u. Severian v. Gabala (Socr. h. e. 6, 11, 20; Soz. h. e. 8, 10, 6; Groß-Albenhausen 190/2). – Pulcheria u. ihre Schwestern suchten den hl. Hypatios auf (Callin. vit. Hypat. 37, 3f [SC 177, 228]). Einflußreiche Kirchenmänner wie Kyrill v. Alex. (AConcOec 1, 1, 3, 77. 80; 1, 1, 5, 26/118; Holum 159/61), Johannes v. Ant. (Joh. I Ant. relat. ad imp. 2 [AConcOec 1, 1, 5, 131f]) u. Theodoret (Theodrt. ep. 43 [SC 98, 112/5]; Holum 195f) wandten sich mit ihren Anliegen an die Frauen des Kaiserhauses. Der Patriarch Attikos widmete 416 den Töchtern des Arcadius ein Buch De fide et virginitate (Gennad. vir. ill. 53 [79]; Marcell. chron. zJ. 416, 2 [MG AA 11, 73]). Pulcheria ließ sich vielleicht von dem Archimandriten Manuel beeinflussen (Holum 196_{92}). Mit Papst Leo korrespondierte sie über kirchliche Fragen (ep. ad Leon.: AConcOec 2, 1, 1, 9f; Holum 222. 225f). Kurz vor ihrem Tod schrieb sie an Bassa, eine bekannte Äbtissin eines Frauenklosters in Jerusalem (ep. ad Bass.: AConcOec 2, 1, 3, 135f; Holum 225). – Eudokia verkehrte mit Melania d. J. u. erwies ihr allen Respekt einer hl. Frau (Geront. vit. Melan. 58f). Von Kyrill ließ sie die von ihr gestiftete Stephanus-Kirche in Jerusalem weihen (Wagner-Lux 685). Dort traf sie auch den syr. Archimandriten Barsauma, der sie zu mehr Großzügigkeit bei der Verteilung ihrer Reichtümer an Arme ermahnte; sie behielt seinen Mantel als Erinnerung u. schenkte ihm einen kostbaren Schleier als Altartuch für seine Klosterkirche (Vit. Barsaum. 29 [F. Nau: RevOrChr 19 (1914) 115/7]; Holum 186f). Sie verkehrte mit dem hl. Euthymios, u. eine Reihe von Klerikern in seiner Umgebung (Anastasios, Kosmas, Gabriel, Chrysippos) verdankten ihr angesehene Positionen (Cyrill. Scythop. vit. Euthym. 30. 35 [TU 49, 2, 47/9. 53f Schwartz]; Holum 219f). – Licinia Eudoxia besuchte nach 462 bei Kpel den Säulenheiligen Daniel u. suchte ihn zur Übersiedelung auf eines ihrer Güter zu bereden (Vit. Dan. Styl. [BHG 489] 35 [Subs. Hag. 14, 33]). – Anicia Iuliana besuchte 511/12 oft den hl. Sabas in Kpel (Cyrill. Scythop. vit. Sab. 53 [TU 49, 2, 145 Schwartz]).

h. Religionspolitik. 1. Pagane Kulte. Serena hatte anläßlich eines Besuches in Rom iJ. 394/95 im palatinischen Tempel der Kybele einen prächtigen Halsschmuck von der Statue der Göttermutter entfernt, um ihn selbst anzulegen, u. war dafür von einer alten Vestalin verflucht worden (Zos. hist. 5, 38, 2/5). Da seit Varro der lapis matris deum zu den sieben Unterpfändern der röm. Herrschaft zählte (Latte, Röm. Rel. 292_5), zog sich Serena durch die bewußte Schändung eines angesehenen Heiligtums die Feindschaft des Stadtpräfekten u. überzeugten Heiden Pompeianus zu. Wie Stilichos Hinrichtung am 22. VIII. 408 von heidnischer Seite als talio identica für die Verletzung eines pignus imperii aufgefaßt wurde (er hatte die Sibyllinischen Bücher verbrennen lassen: Rut. Nam. 2, 52/60), so Serenas Erdrosselung kurz darauf als Strafe für die Verhöhnung der alten Religion (A. Demandt / G. Brummer, Der Prozeß gegen Serena iJ. 408 nC.: Historia 26 [1977] 479/502). – Als strenge Christin u. treu den bestehenden Gesetzen (Cod. Theod. 9, 16, 3) trat Galla Placidia der Zauberei (Olymp. Hist. frg. 36 [2, 200 Blockley]) wie dem Götzendienst auf ihren Gütern in Sizilien (ebd. 16 [2, 176]) entgegen. – Eudoxia ließ den Tempel des Zeus Marnas in *Gaza zerstören (Marc. Diac. vit. Porph. 33/50; Downey aO. 1129). – Daß Eudokia die Anführerin einer kryptopaganen Partei am Hof Theodosius' II gewesen sei (Al. Cameron: YaleClassStud 27 [1982] 217/89), ist unwahrscheinlich.

2. Judentum. Pulcheria verfolgte die *Juden (Hist. eccl. epit. 336 [GCS Theod. Lect. 96]; Holum 98f. 188). – Eudokia war den Juden freundlich gesinnt u. geriet dadurch während ihres Aufenthaltes im Hl. Land in Konflikt mit den Mönchen u. der christl. Bevölkerung (Vit. Barsaum. 29 [Nau aO. 119/25]; Holum 217f. 222f).

3. Dogmatisch. Aelia Flaccilla war entschieden orthodox (Greg. Nyss. Placill.: GregNyssOp 9, 489) u. beeinflußte Theodosius I dahingehend, daß er *Eunomios v. Kyzikos, dem Wortführer der strengen Arianer, ein Gespräch über religiöse Fragen verweigerte (Soz. h. e. 7, 6, 3). – Galla Placidia heiratete iJ. 414 den arianischen Goten Athaulf (ProsLatRomEmp 2, 176/8), u. auch ihr früh verstorbener gemeinsamer Sohn Theodosius (ebd. 1100 nr. 5) ist wohl von einem arianischen Bischof getauft worden (Oost 268), obwohl sie selbst sich zur Orthodoxie bekannte. Seit 417 Frau von Constantius III (ProsLatRomEmp 2, 321/5 nr. 17), intervenierte sie iJ. 419 im röm. Schisma zwischen Bonifatius

u. Eulalius durch Briefe an verschiedene africanische Bischöfe, ohne sich dabei jedoch zu der Frage des Pelagianismus zu äußern (Ep. imp. 27f [CSEL 35, 73f]; Oost 156/61). Seit 424 Regentin für ihren fünfjährigen Sohn Valentinian III (Socr. h. e. 7, 24, 3), demonstrierte sie ihre Frömmigkeit u. Kirchenfreundlichkeit (Soz. h. e. 9, 16, 2) in dem ersten im Namen ihres Sohnes erlassenen Gesetz zur Wiederherstellung der Privilegien u. der Einheit der Kirche (Const. Sirmond. 6; Oost 208) ebenso wie in den späteren Gesetzen religiösen Inhalts (Cod. Theod. 16, 7, 7: gegen Apostaten; 16, 8, 28: **Erbrecht von Juden oder Samaritanern beim Übertritt zum Christentum). Als Anhängerin des röm. Primates unterstützte sie in zwei Briefen iJ. 450 an Pulcheria u. Theodosius II den in Ephesos 449 bestrittenen röm. Primatsanspruch Papst Leos I (AConcOec 2, 3, 1, 13/5 [nr. 18. 20]; Theophan. Conf. chron. zJ. 449/50 [1, 101 de B.]; Oost 289f). – Eudoxia setzte sich nach dem Vorbild Flaccillas für den orthodoxen Glauben des Kaiserhauses ein (Marc. Diac. vit. Porph. 41; Holum 54). Mit *Joh. Chrysostomos, dem Bischof von Kpel, stand Eudoxia zunächst in bestem Einvernehmen (Socr. 6, 8, 6/8; Soz. h. e. 8, 8, 3/6), dann in erbittertem Gegensatz (F. van Ommeslaeghe, Jean Chrysostome en conflit avec l'impératrice Eudoxie: AnalBoll 97 [1979] 131/59; Holum 69/78; R. Brändle: o. Bd. 18, 434/8; Groß-Albenhausen 146/57. 163. 184_1). Er verglich die K. in leidenschaftlichen Predigten mit Jesabel, Herodias, Potiphars Weib oder einer Spinne (Joh. Chrys. a. exil. 1, 4 [PG 52, 431f]; Socr. h. e. 6, 18, 4/6; Soz. h. e. 8, 20, 2f; Groß-Albenhausen 189f. 192/8. 202); ihren Tod an einer Fehlgeburt iJ. 404 betrachtete man als Strafe des Himmels für ihr feindseliges Verhalten gegenüber dem Gottesmann (Eunap. hist. frg. 1 [2, 2 Blockley]; Socr. h. e. 6, 19, 4/8; Soz. h. e. 8, 27, 1f; Chron. pasch. zJ. 404 [PG 92, 781AB]). – In dem dogmatischen Streit der Jahre 430/31 über Maria als *Gottesgebärerin zwischen den Bischöfen Nestorios v. Kpel einerseits, der Pulcheria persönlich angriff, indem er ihre Keuschheit bezweifelte, sich weigerte, sie u. ihre Frauen im bischöflichen Palast zu bewirten, ihr Bild über dem Altar u. ihr Gewand, das als Altartuch gebraucht wurde (s. o. Sp. 1086), entfernte u. ihr den Zugang zum Altarraum der Kirche verweigerte (Hist. eccl. epit. 340 [GCS Theod. Lect. 97]; Nest. Cpol. lib. Heracl. 1, 2 [89 Nau]; Ep. ad Cosm. 5/8 [PO 13, 278f]; Barhadbeshabba h. e. 27 [PO 9, 565f]; Holum 153; Diefenbach 57f), u. Kyrillos v. Alex. andererseits entschied sie für letzteren u. setzte im Konzil v. Ephesos ihre Ziele gegen ihren Bruder u. dessen Frau Eudokia durch (Holum 147/74). 434 ließ sie den Antinestorianer Proklos zum Bischof von Kpel wählen (Niceph. Call. h. e. 14, 37 [PG 146, 1185A]). Sie unterstützte ab 449 die Politik Papst Leos I im Streit gegen Eutyches (Leo M. ep. 30 [AConcOec 2, 4, 10f]; W. Ensslin, Art. Pulcheria: PW 23, 2 [1959] 1958/60; Holum 203/5. 211). An der Einberufung des Konzils v. Chalkedon iJ. 451 hatte Pulcheria maßgeblichen Anteil; sie war mit ihrem Gatten Marcianus persönlich anwesend, wurde akklamiert u. dabei als orthodox (Conc. Chalc. act. 1, 31. 33. 39. 255. 530; 4, 11; 5, 12; 6, 3. 5. 13. 15. 20 [AConcOec 2, 1, 1, 69f. 111. 143. 2, 109. 124. 139f. 156f]) u. als neue Helena gepriesen (ebd. 6, 11 [2, 1, 2, 155]; E. Schwartz, Die K. Pulcheria auf der Synode v. Chalkedon: Festgabe A. Jülicher [1927] 203/12; P. Goubert, Le rôle de s. Pulchérie et de l'eunuque Chrysaphios: A. Grillmeier / H. Bacht [Hrsg.], Das Konzil v. Chalkedon 1 [1951] 303/21; Holum 209/16). – Eudokia unterstützte die im Konzil v. Chalkedon verurteilten Monophysiten, kehrte aber unter dem Einfluß von Euthymios, dem Styliten Symeon u. Papst Leo I nach 455 zur Orthodoxie zurück (Leo M. ep. 117. 123 [AConcOec 2, 4, 69f. 77]; Cyrill. Scythop. vit. Euthym. 27. 30. 35 [TU 49, 2, 41. 47/9. 53f Schwartz]; Theophan. Conf. chron. zJ. 452/53 [1, 107]; Niceph. Call. h. e. 15, 9. 13 [PG 147, 29D/32D. 40C/1C]; Joh. Niciot. chron. 87, 45 [108 Charles]; Holum 222/4). – Licinia Eudoxia nahm zusammen mit ihrem Gatten Valentinianus III an der Synode v. Ephesos teil. Nach ihrer Rückkehr nach Rom im Winter 449/50 (Nov. Val. 1, 3, 7) legte sie auf eine Bitte hin, die Papst Leo I bei einem Besuch in der Peterskirche ihr gegenüber geäußert hatte, bei ihrem Vater vergeblich Fürsprache zugunsten der Orthodoxie, d. h. für den abgesetzten Bischof v. Kpel, Flavianus, ein (AConcOec 2, 3, 1, 15 [nr. 21]). – Eudokia (438-39 / um 471; ProsLatRomEmp 2, 407f), ältere Tochter der Licinia Eudoxia u. Valentinians III, zweite Frau des arianischen Vandalenkönigs Hunerich (ebd. 572f), mag bei ihrem Sohn Hilderich (ebd. 564f) darauf hingewirkt haben, daß er entgegen dem Eid, den

er seinem Vorgänger geleistet hatte, die Katholiken begünstigte u. mit Kpel sympathisierte (Niceph. Call. h. e. 15, 15 [PG 147, 40B; C. Benjamin, Art. Hildericus: PW 8, 2 [1913] 1605). – Ihre Schwester Placidia suchte zusammen mit Kaiser Zenon (ProsLatRomEmp 2, 1200/2) durch ein Schreiben 481 Hunerich zugunsten der katholischen Kirche von *Karthago zu beeinflussen (Vict. Vit. 2, 1f [CSEL 7, 24f]). – Anicia Iuliana war u. blieb entschiedene Anhängerin der chalkedonischen Richtung trotz des beträchtlichen Drucks, den Kaiser Anastasius u. der Patriarch v. Kpel Timotheus auf sie ausübten (Theophan. Conf. chron. zJ. 512/13 [1, 157f]; Hist. eccl. epit. 504 [GCS Theod. Lect. 144]). 519 korrespondierte sie mit Papst Hormisdas über das akakianische Schisma (Coll. Avell. 164. 179. 198 [CSEL 35, 615. 635. 657f]).

j. Nachleben. Pulcheria wurde im Westen wie im Osten als Heilige verehrt (Synax. Cpol. 10. IX. nr. 3 [33f Delehaye]; D. Stiernon, Art. Pulcheria: Bibliotheca sanctorum 10 [1968] 1254f; Th. Schnitzler, Das Konzil v. Chalkedon u. die westl. Liturgie: Grillmeier/Bacht aO. 2 [1953] 737. 740). Bereits Marcians Nachfolger Leo I (ProsLatRomEmp 2, 663f) stellte ihre Vita zusammen u. feierte einen Gedenktag (Anon. enarr. brev. chron. 45 [Script. orig. Cpol. 52 Preger]). Im J. 603 stellte Papst Gregor d. Gr. in einem Brief an die K. Leontia (ProsLatRomEmp 3B, 772), die Gemahlin des Phokas (ebd. 1030/2), Pulcheria als Vorbild hin (Greg. M. ep. 13, 40 [CCL 140A, 1044]). – Eudokia war schon zu Lebzeiten von einem Kranz hagiographischer Legenden umgeben u. wurde als Heilige verehrt (Synax. Cpol. 13. VIII. nr. 4 [890 Delehaye]; E. Livrea, L'imperatrice Eudocia santa?: ZsPapEpigr 119 [1997] 50/4). Später schrieb man ihr im Volksglauben als Wunder die Vereinigung der Ketten des hl. Petrus zu, die in Rom u., nach der Auffindung durch sie in Jerusalem, in Kpel aufbewahrt wurden (ASS[3] Iun. 7, 412CD; Sigebert. Gembl. chron. 438 [PL 160, 80D]; J.-M. Sauget, Art. Eudossia [sic]: Bibliotheca Sanctorum 5 [1964] 148/51; Livrea aO. 53; Milella aO. [o. Sp. 1092] 83). – Nach dem Tod Anicia Iulianas begaben sich ihre Eunuchen zum Kloster des hl. Sabas, um Mönche zu werden (Cyrill. Scythop. vit. Sab. 69 [TU 49, 2, 171 Schwartz]; *Kastration).

V. Kaiserhaus von Leo I bis Iustinianus (457/548). a. Pietas. Aelia Verina (gest. nach 484; ProsLatRomEmp 2, 1156), Frau Leos I, wirkte bei zwei Kaiserkrönungen mit: a) bei der ihres Bruders Basiliskos (ebd. 212/4) iJ. 475, wobei sie als orthodoxe Helena geehrt wurde (Iordan. Rom. 341 [MG AA 5, 1, 44]; Vit. Dan. Styl. [BHG 489] 69 [Subs. Hag. 14, 66f]; Hist. eccl. epit. 401 [GCS Theod. Lect. 112]; Joh. Mal. chron. 15, 3, 378 [PG 97, 561AB]; Chron. pasch. zJ. 477 [PG 92, 833A]; Suda s. v. Βηρίνη [1, 470 Adler]; Anon. enarr. brev. chron. 29 [Script. orig. Cpol. 37 Preger]; Ensslin aO. [o. Sp. 1086] 102. 112), u. b) bei der des Leontios (ProsLatRomEmp 2, 670f) iJ. 484 in einer Peterskirche in der Nähe von Tarsus (Hist. eccl. epit. 437 [121f]; Liberat. brev. 17 [AConcOec 2, 5, 126]; Joh. Mal. chron. 15, 13, 388 [576CD]; Theophan. Conf. chron. zJ. 480/2 [1, 128f de B.]). – Aelia Ariadne (gest. 515; ProsLatRomEmp 2, 140f), ältere Tochter Verinas u. Leos I, seit 458 Frau Zenos (ebd. 1200/2), Mutter Leos II (ebd. 664f), seit 491 Frau des Anastasius (ebd. 78/80), ließ wohl zusammen mit Zeno die Gebeine ihrer Mutter nach Kpel überführen u. wahrscheinlich in der von Leo I in Blachernai erbauten Kirche beisetzen (Ariadne: Theophan. Conf. chron. zJ. 482/83 [1, 129]; Zeno: Joh. Ant. Hist. frg. 214, 12 [FHG 5, 28 bzw. Th. Mommsen: Hermes 6 (1872) 328. 331]). – Theodora (ca. 497 / 548; Noethlichs 677/81; ProsLatRomEmp 3B, 1240f nr. 1) wurde iJ. 527 am gleichen Tag wie *Iustinianus (ebd. 2, 645/8) in Kpel feierlich gekrönt (Chron. pasch. zJ. 527 [PG 92, 865B]; Joh. Mal. chron. 17, 18, 422 [624A]; Joh. Zonar. ann. 14, 5 [PG 134, 1231f]; Theophan. Conf. chron. zJ. 523/24 [1, 170]).

b. Caritas. Von Theodora wird berichtet, sie habe unzählige Gaben an Kirchen, Kranken- u. Armenhäuser, Bischöfe u. Mönche verteilt (Cod. Iust. 7, 37, 3, 3). Auf ihrer Reise nach *Bithynien iJ. 532 beschenkte sie Kirchen, Klöster u. Spitäler reichlich (Theophan. Conf. chron. zJ. 532/33 [1, 186]; Joh. Mal. chron. 18, 25, 441 [PG 97, 649C]). In Kpel gründete sie ein Kloster für 500 ehemalige Prostituierte, Metanoia genannt (Procop. aed. 1, 9, 2/10; hist. arc. 17, 5f), u. baute Waisenhäuser, Spitäler u. Fremdenheime (aed. 1, 2, 17. 11, 27). Ein Antependium in der H. Sophia zeigte die Stiftungen des Kaiserpaares, wie Krankenhäuser u. Kirchen (Paul. Silent. descr. Soph. 796/800 [249. 290f Friedländer]).

c. Kirchenstiftungen u. Kirchenbauten. Verina baute eine Kirche für die Gottesmut-

ter Maria in der Nähe der H. Sophia (Nov. Iust. 3, 1) u. zusammen mit Kaiser Leo I eine Kapelle bei H. Maria in Blachernai, die sie mit kostbaren Mosaiken schmückte, zur Aufbewahrung des bereits von Pulcheria verehrten Grabtuches der Gottesmutter (Holum 142_{120}. 227; s. o. Sp. 1089). – Von Lupicina / Euphemia (gest. ca. 527; ProsLatRomEmp 2, 423), Frau *Iustinus' I (ebd. 648/51), wird gesagt, sie habe kirchliche Bauten gefördert, zB. ihrer Namensheiligen eine Kirche errichtet (Suda s. v. Εὐφημία [2, 478 Adler]). – Theodora wandte wie Iustinian viel für Kirchenbauten u. -erneuerungen auf. Nach dem Nikaaufstand ließ sie die Apostelkirche in Kpel erneuern (PsCodin. orig. 4, 32 [Script. orig. Cpol. 286/8 Preger]; Joh. Zonar. ann. 14, 7 [PG 134, 1237C]). Daß sie an der Stelle, wo sie vor ihrer Heirat gewohnt hatte, die Kirche Panteelemon gebaut habe (PsCodin. orig. 3, 93 [248]; J. B. Bury, History of the Later Roman Empire from the death of Theodosius I to the death of Justinian 2 [New York 1958] 28), gehört ins Gebiet der Anekdote, da diese Kirche auf die K. Theodora des 9. Jh. zurückgeht. Der Sophienkirche stiftete das Kaiserpaar einen mit Gold u. Edelsteinen geschmückten Altar (Georg. Cedren. hist. comp.: PG 121, 737C/9A; CIG 4, 8643; D. Feissel, Les édifices de Justinien au témoignage de Procope et de l'épigraphie: AntTard 8 [2000] [im Druck]), der Sergios- u. Bakchoskirche zu Sergiupolis ein mit Edelsteinen besetztes Kreuz (Evagr. h. e. 4, 28 [176 B./P.]). In *Antiochia ließ Theodora eine prächtige Kirche für den hl. Michael errichten, nach Jerusalem schickte sie ein kostbares, aus Perlen gearbeitetes Kreuz (Joh. Mal. chron. 17, 19, 423 [PG 97, 624C]). Ein *Hiob-Oratorium im syr. **Bostra geht ebenfalls auf eine Stiftung des Kaiserpaares zurück (InscrGrLatSyrie 9137; E. Dassmann, Art. Hiob: o. Bd. 15, 435).

d. Beziehungen zu Kirchenmännern u. Heiligen. Verina gebar einen Sohn, der ihr angeblich durch die Fürbitte des hl. Daniel geschenkt wurde (Vit. Dan. Styl. [BHG 489] 38 [Subs. hag. 14, 35]). Nach dem großen Brand in Kpel besuchten der Kaiser u. sie zusammen nochmals den Heiligen u. begaben sich dann zum hl. Michael (ebd. 46 [44]). – Theodora hatte wohl vor ihrer Ehe in Alexandria den monophysitischen Patriarchen Timotheos Ailuros kennengelernt (A. Nagl, Art. Theodora nr. 11: PW 5A 2 [1934] 1777), den sie ihren geistlichen Vater nannte (Joh. Niciot. chron. 90, 87 [144 Charles]). Patriarch Severos v. Ant. wandte sich brieflich an die K. (Evagr. h. e. 4, 11 [160B./P.]; Niceph. Call. h. e. 17, 8 [PG 147, 237B]; Frg. eines Briefes: W. E. Crum: RevOrChr 23 [1922/23] 100/4) u. kam mit zahlreichen Anhängern nach Kpel, um am Kaiserhof religiöse Gespräche zu führen (PsZach. Rhet. h. e. 9, 19 [207 Ahrens/Krüger]; Bar Hebraeus chron. 45 [1, 204/6 Abbeloos/Lamy]; Nagl aO. 1785). Um 530 bat die K. den Abt Sabas, einen Gegner der Monophysiten, ihr vom Himmel Kindersegen zu erflehen; dieser lehnte ab mit der Begründung, sie könne nur Kirchenfeinde in die Welt setzen (Cyrill. Scythop. vit. Sab. 71 [TU 49, 2, 173f Schwartz]).

e. Dogmatisch. 1. Allgemein. Ariadne sicherte der Bevölkerung von Kpel aus Anlaß der Erhebung Anastasius' I iJ. 491 einen frommen u. orthodoxen Kaiser zu, wofür sie akklamiert wurde (Constant. Porph. cerim. 1, 92 [PG 112, 772/85]; Diefenbach 60f); später machte sie ihm Vorwürfe wegen seiner monophysitischen Tendenzen (Theophan. Conf. chron. zJ. 512/13 [1, 159 de B.]). – Von Euphemia wird berichtet, sie sei für die Veränderung der Kirchenpolitik unter *Iustinus I hin zur strengen Orthodoxie mitverantwortlich gewesen (PsDionys. Tel-Mahr. chron. zJ. 517/18 [CSCO 507/Syr. 213, 11f]; Noethlichs 689). – Theodora hingegen war eine entschiedene Gegnerin der Beschlüsse des Konzils v. Chalkedon u. begünstigte die Monophysiten (Procop. hist. arc. 10, 15; Evagr. h. e. 4, 10 [160 B./P.]; Vict. Tonn. chron. zJ. 529. 537. 540. 542 [MG AA 11, 197. 199f]; Joh. Eph. vit. beat. orient. 13 [PO 17, 189]; Mich. Syr. chron. 11, 5 [2, 420 Chabot]; Bar Hebraeus chron. 45 [1, 204 Abbeloos/Lamy]). Die auffallend milde Haltung des Kaisers Iustinian in seinen ersten Regierungsjahren im Gegensatz zu dem scharfen Vorgehen seines Vorgängers wird dem Einfluß Theodoras zugeschrieben (Chron. ad a. 1234, 54f [CSCO 109/Syr. 56, 151]); Victor v. Tunnuna (P. Langlois, Art. Africa II: RAC Suppl. 1, 224) spricht von einer factio Theodorae Augustae, die im theopaschitischen Streit gegen den von Iustinian vertretenen Standpunkt beim Klerus u. den Mönchen für die monophysitische Deutung eintrat (chron. zJ. 529. 537. 542 [197. 199f]). Auch die Patriarchenstühle besetzte die K. mit Monophysiten (Timotheos' Nachfolger Theodosios in Alexandria, Se-

veros in Antiochia, Anthimos in Kpel; Evagr. h. e. 4, 9 [160 B./P.]; Joh. Zonar. ann. 14, 8 [PG 134, 1245D]). Nach dem Besuch des Papstes Agapetus trat Iustinian stärker zugunsten des Katholizismus ein (Noethlichs 692/4); Nov. Iust. 42 verbietet den monophysitischen Führern den Aufenthalt in den großen Städten. Theodora gewann durch Geld eine Anzahl von Bischöfen gegen Agapetus (Joh. Zonar. ann. 14, 8 [1248A]). Dieser setzte Anthimos ab u. gab ihm am 13. III. 536 trotz des Einspruches der K. einen Nachfolger in dem orthodoxen Menas; nach dem alleinigen Bericht Vict. Tonn. chron. zJ. 540, 1 (199) exkommunizierte er sogar die K. Nach seinem Tod am 22. IV. 536 ließ sie sich von seinem Diakon Vigilius, indem sie ihm ihre Hilfe zur Erlangung der päpstlichen Würde in Aussicht stellte (ebd. 542, 1 [200]), versprechen, daß er ihre Wünsche bezüglich der Monophysiten erfüllen werde (Liberat. brev. 22 [AConcOec 2, 5, 136]). Es gelang ihr aber nicht, sich den bereits gewählten Silverius geneigt zu machen, weshalb sie ihn durch eine Intrige in die Verbannung schickte (Lib. pontif. 60, 6/9 [1, 292f Duch.]). Nachdem Vigilius gewählt worden war, erfüllte er seine Versprechungen nicht u. setzte auch Anthimos nicht wieder ein (ebd. 61, 3 [296]; Vict. Tonn. chron. zJ. 542, 1 [200f]; Liberat. brev. 22 [137]), wofür ihn Theodora später aus Rom nach Kpel entführen ließ (Lib. pontif. 61, 4 [1, 297]; Ep. pontif. Arel. 48 [MG Ep. 3, 70/2]; Noethlichs 696), sondern bestätigte das Anathem gegen die monophysitischen Führer. Bei der nun folgenden Vertreibung der Monophysiten aus Kpel, wo sie eine heftige Propagandatätigkeit entfalteten, wurden sie von der K. erfolgreich geschützt (Joh. Eph. vit. beat. orient. 25 [PO 18, 529. 531/7]; Nagl aO. [o. Sp. 1099] 1786); sie schuf ihnen Unterkunft im Hormisdaspalast, der ausgebaut u. mit dem kaiserlichen Palast verbunden wurde (Procop. aed. 1, 4, 1. 10, 4), u. sogar im Palatium selbst (Joh. Eph. vit. beat. orient. 33. 36. 47 [600. 630/4. 676/84]; Bar Hebraeus chron. 45 [1, 204 Abbeloos/Lamy]). Gegenüber von Blachernai in Sykai (Pera) erbaute u. erhielt Theodora aus eigenen Mitteln ein Kloster, in dem sie den abgesetzten Patriarchen Theodosios v. Alex. u. die geflohenen Mönche aufnahm (Joh. Eph. vit. beat. orient. 2 [PO 17, 27f]; Nagl aO. 1786). Für die Tötung des Monophysitenfeindes Arsenios dankten die Monophysiten der K. mit überschwenglichem Lob (ebd. 1785). Eine weitere Auswirkung ihrer Religionspolitik war der sog. Dreikapitelstreit, bei dem einer der Hauptakteure, Theodoros Askidas, im Einvernehmen mit ihr stand (Noethlichs 694/7). – Theodora förderte auch die monophysitische Mission. Jakob Baradai weihte trotz der Überwachung durch die kaiserliche Polizei überall monophysitische Priester u. Diakone (Nagl aO. 1786). Auf Bitten des Ghassanidenkönigs Harith bar Gabbala ließ Theodora in Sykai einen Bischof für **Bostra in Arabien weihen (Bar Hebraeus chron. 46 [1, 220 A./L.]). Mit ihrer Unterstützung u. gegen den Willen Iustinians wurden 540 die Nubier am oberen Nil nach der monophysitischen Lehre christianisiert. In den Briefen, die Theodora an den Dux der Thebais schrieb, drohte sie ihm mit Gefahr für sein Leben, wenn nicht der von ihr u. dem ehemaligen Patriarchen Theodosios geschickte Presbyter Iulianos noch vor dem Abgesandten des Kaisers zum Volk sprechen könne (Joh. Eph. h. e. 3, 4, 6f [CSCO 106/Syr. 55, 136/9]; Bar Hebraeus chron. 46 [1, 230/2 A./L.]; Noethlichs 687).

2. Beurteilung Theodoras. Wie tief die Kluft zwischen den religiösen Tendenzen des Kaisers u. seiner Frau war, ist umstritten (Noethlichs 679). Bereits in den antiken Quellen wird vermutet, daß zwischen ihnen ein stillschweigendes Einvernehmen geherrscht habe (vgl. die gemeinsame Darstellung des Kaiserpaares mit Altargeräten in der Apsis von S. Vitale in Ravenna; J. Engemann, Art. Herrscherbild: o. Bd. 14, 1009/11 Abb. 10f), so daß manches auf dem Umweg über die K. geschehen konnte, was Iustinian dem Papste gegenüber nicht hätte auf sich nehmen wollen, u. daß er Theodoras Sympathie u. kräftige Schutzmaßnahmen für die Monophysiten nicht ungern sah, sogar im geheimen guthieß (Procop. hist. arc. 10, 14; Evagr. h. e. 4, 10 [160 B./P.]; Niceph. Call. h. e. 17, 7 [PG 147, 235D/38A]). Da es sich als unmöglich erwiesen hatte, das Reich im Glauben zu einen, konnte in Anbetracht der Wichtigkeit, die Ägypten, ein Hauptverbreitungsgebiet des Monophysitismus, für die Getreideversorgung Roms hatte, eine Fürsprecherin am Kaiserhof nur förderlich sein. – Die Beurteilung Theodoras schwankt zwischen dem vernichtenden Urteil der prokopianischen Geheimgeschichte (H.-G. Beck, K. Theodora u. Prokop. Der Historiker u.

sein Opfer [1986]) u. überschwenglichem Lob in der monophysitischen Literatur. Spätere syr. Quellen konstruierten, um den Makel ihrer niederen Herkunft auszumerzen, sogar eine Herkunftslegende: Theodora sei die Tochter eines Priesters in Daman bei Kallinikon, fromm im monophysitischen Glauben erzogen (Mich. Syr. chron. 9, 20; 11, 5 [2, 189. 419f Chabot]; Chron. ad a. 1234, 55 [CSCO 109/Syr. 56, 151]). Ihre Gegner erklärten dagegen den Tod der K. an einer unheilbaren Krankheit, der sie mit wenig über 50 Jahren ereilte, als Strafe Gottes für ihren Monophysitismus (Vict. Tonn. chron. zJ. 549, 2 [MG AA 11, 202]; Noethlichs 680).

L. Brubaker, Memories of Helena. Patterns in imperial female matronage in the 4th and 5th cent.: L. James (Hrsg.), Women, men and eunuchs. Gender in Byzantium (London 1997) 52/75. – S. Diefenbach, Frömmigkeit u. Kaiserakzeptanz im frühen Byzanz: Saeculum 47 (1996) 35/66. – J. W. Drijvers, Helena Augusta. The mother of Constantine the Great and the legend of her finding of the true cross (Leiden 1992). – E. Durr, Pietas Augustae. Frauen u. Religion im röm. Kaiserhaus (in Vorb.). – K. Gross-Albenhausen, Imperator christianissimus. Der christl. Kaiser bei Ambrosius u. Joh. Chrysostomus = FrankfAlthistBeitr 3 (1999). – U. Hahn, Die Frauen des röm. Kaiserhauses u. ihre Ehrungen im griech. Osten anhand epigraphischer u. numismatischer Zeugnisse von Livia bis Sabina = SaarbrStudArchAlteGesch 8 (1994). – K. G. Holum, Theodosian empresses. Women and imperial dominion in late antiquity = The transformation of classical heritage 3 (Berkeley 1982). – F. Holztrattner, Poppaea Neronis potens. Die Gestalt der Poppaea Sabina in den Nerobüchern des Tacitus, mit einem Anhang zu Claudia Acte = GrazBeitr Suppl. 6 (Graz 1995). – D. Kienast, Römische Kaisertabelle. Grundzüge einer röm. Kaiserchronologie[2] (1996). – B. Klein, Tranquillina, Otacilia, Etruscilla, Salonina. Vier Kaiserinnen des 3. Jh. nC., Diss. Saarbrücken (1998). – R. Klein, Art. Helena II (K.): o. Bd. 14, 355/75. – C. Kunst, Zur sozialen Funktion der Domus. Der Haushalt der K. Livia nach dem Tode des Augustus: Imperium Romanum aO. (o. Sp. 1060) 450/71. – K. L. Noethlichs, Art. Iustinianus (Kaiser): o. Sp. 668/763. – S. I. Oost, Galla Placidia Augusta. A biographical essay (Chicago 1968). – M.-Th. Raepsaet-Charlier, Prosopographie des femmes de l'ordre sénatorial (1er/2e s.) = Académie royale de Belgique, Fonds R. Draguet 4 (Lovanii 1987). – H. Temporini, Die Frauen am Hofe Trajans. Ein Beitrag zur Stellung der Augustae im Principat (1978). – U. Wagner-Lux, Art. Jerusalem I: o. Bd. 17, 631/705. – E. Wallinger, Die Frauen in der Historia Augusta = AlthistEpigrStud 2 (Wien 1990). – A. Wieber-Scariot, Zwischen Polemik u. Panegyrik. Frauen des Kaiserhauses u. Herrscherinnen des Ostens in den Res gestae des Ammianus Marcellinus = BochumAltWissColloq 41 (1999).

Edeltraud Dürr.

Kaiserkult s. Christenverfolgung I: o. Bd. 2, 1159/208; Consecratio II: o. Bd. 3, 284/94; Geburtstag: o. Bd. 9, 222f. 242; Herrscherkult: o. Bd. 14, 1047/93; Kaiserpriester; Kaiserzeremoniell.

Kaisermonogramm s. Monogramm.

Kaisername s. Caesar: o. Bd. 2, 824/6.

Kaiserornat s. Gürtel: o. Bd. 12, 1243; Herrschaftszeichen: o. Bd. 14, 943/66; Ornat.

Kaiserpriester.

A. Gegenstand u. Fragestellungen.
I. Allgemeines u. Terminologie 1105.
II. Quellen, Literatur, Fragen 1106.
III. Kaiserkult u. Christentum 1107.

B. Die Priesterschaften: Gliederung, Bedeutung, Organisation.
I. Allgemeines 1108.
II. Die Hauptstadt Rom. a. Sodales u. flamines Augustales 1108. b. Fratres Arvales 1110.
III. Die Provinzen. a. Anfänge u. Grundlagen 1110. b. Osten des Reiches 1111. c. Westliche Provinzen 1111. d. Kaiserpriesterinnen 1112. e. Gesellschaftliche Gegebenheiten 1112. f. conventus iuridici 1113.
IV. Die städtische Ebene. a. Kaiserkult u. Städte 1113. b. Gesellschaftliche Gegebenheiten 1114.
V. Gemeinsame funktionale u. strukturelle Merkmale. a. Funktionen u. sozialer Kontext. 1. Abgestufte Orientierung auf den Herrscher 1115. 2. Organisation des Kultdienstes 1116. 3. Gesellschaftlicher Rang u. Städte 1116. 4. Die Kollegien der seviri 1117. b. Privilegien u. äußere Merkmale 1118.

C. Kaiserpriester u. Christentum in vorkonstantinischer Zeit.
I. Grundgegebenheiten. a. Christliche Lebensführung u. Sozialisation 1119. b. Christen u. weltliche Gewalt 1120.

II. Voraussetzungen für christliche Kaiserehrung. a. Grundlagen 1121. b. Götterverehrung u. Kaiserehrung 1121.
III. Christliche Kaiserpriester? Kaiserpriester u. Christen. a. Christen u. öffentlicher Dienst 1122. b. Christen u. Kaiserkult: christliche curiales 1123. c. Kaiserpriester u. Christenverfolgung 1124.

D. Spätrömische Zeit (4. u. 5. Jh.).
I. Weiterbestehen der Kaiserpriester u. der Herrscherverehrung. a. Spätrömische Herrschaftsideologie u. Herrscherverehrung 1125. b. Kult der gens Flavia 1125. c. Weiterbestehen von Kultamt u. Funktionen 1126. d. Ehrung des Kaiserbildes 1127. e. Weiterbestehen der Herrscherehrung unter christlichen Vorzeichen 1128.
II. Die Haltung des Christentums zu den traditionellen Kaiserpriestern. a. Allgemeine Aussagen 1128. b. Kaiserpriester in Konzilsbeschlüssen 1129.
III. Kaiserpriester auf provinzialer u. städtischer Ebene. a. Weiterbestehen der Kaiserpriester als Funktionsträger. 1. Bedeutung der städtischen u. provinzialen Ebene 1130. 2. Aufgabenbereich u. Abgrenzung flamines / sacerdotes 1130. 3. Kaiserehrung als kommunale u. provinziale Funktion 1131. 4. Privilegien 1132. b. Herrscherverehrung als Anliegen der Herrscher selbst. 1. Städtische u. provinziale Feste als Medium der Verehrung 1132. 2. Christen u. Nichtchristen als Inhaber von Leistungsaufgaben 1133.

A. Gegenstand u. Fragestellungen. I. Allgemeines u. Terminologie. Jeder Kult hatte Priester u. Personal, eine eigene Organisation u. materielle Ausstattung. Den Kaiserkult versahen die K. Ihnen oblagen die mit dem Kaiserkult verbundenen religiösen, administrativen u. repräsentativen Aufgaben. Die Betreuung des Kaiserkultes verlieh öffentliches Ansehen. Die K. sind a) ein religiöses Phänomen, soweit es um den kultischen Kontext geht, b) ein soziales u. regionales Phänomen, da sowohl Angehörige der Stände (Senatorenstand, Ritterstand, städtische Oberschichten [ordines decurionum oder curiales]) als auch Angehörige der vermögenden Schichten unterhalb der Stände sowie reiche Freigelassene in Rom, auf provinzialer Ebene sowie in den Städten K. werden konnten, c) ein politisches Phänomen, weil der Kult den lebenden u. verstorbenen Herrschern galt. Im Kaiserkult finden wir Einzelpriester (zB. auf provinzialer u. städtischer Ebene; s. u. Sp. 1111. 1114f) u. Kollegien (in Rom u. überall im Reich auf städtischer Ebene; s. u. Sp. 1109. 1114f): Die senatorischen, in Rom zu Kollegien zusammengeschlossenen K. hießen sodales Augustales (oder sodales Flaviales, Antoniniani etc.), die auf provinzialer Ebene im Namen aller im Provinziallandtag vertretenen regionalen Einheiten eingesetzten K. waren sacerdotes oder flamines, die städtischen K. ebenfalls flamines (auch flamines civitatis oder coloniae) u. sacerdotes (der im Laufe der Kaiserzeit vereinfachte Titel: flamen Augustalis oder Augusti, auch flamen Divorum et Augustorum) oder pontifices u. magistri. Freie aus den sozialen Rängen unterhalb der städtischen Eliten u. Freigelassene betreuten den Kaiserkult gemeinschaftlich als seviri, seviri Augustales oder Augustales in kollegialen Organisationen. Regionale Unterschiede äußerten sich dabei in der Terminologie der Titel, zB. sevir oder Augustalis als Synonym für sevir Augustalis (Duthoy, Recherches 199/214 mit ausführlicher Diskussion der bisher geäußerten Thesen). Die vereinzelt genannten magistri Augustales, tresviri Augustales u. ähnliche Bezeichnungen waren Vorstufen oder Sonderformen (Kneissl 291). Die Zuordnung eines Priesters zum Kaiserkult konnte verdeutlicht werden durch Zusätze wie Augusti, Divi, Domus divinae. Im übrigen war der Priestertitel flamen geradezu charakteristisch für K. (Ladage 11f).

II. Quellen, Literatur, Fragen. Die Materialbasis ist breit. Über Institution, Priesterschaften u. den sozialen Kontext informieren vor allem zahllose Inschriften (Listen: zB. Abramenko 315/39; Alföldy 438f u. ö.; Duthoy, Recherches 148/91 [eingeteilt nach Regiones Italiae u. Provinciae eine Slg. der Fundstellen für Augustales, seviri Augustales, seviri u. alle sonstigen Titel aus demselben Zusammenhang]; Étienne; Herzig; W. Spickermann, Priesterinnen im röm. Gallien, Germanien u. den Alpenprovinzen [1./3. Jh. nC.]: Historia 43 [1994] 221/4). Außerdem gibt es eine anschauliche bildliche Überlieferung (s. u. Sp. 1118f) u. zahlreiche Überreste von Kaiserheiligtümern. Die Forschungsliteratur ist ebenfalls umfangreich u. hat einen deutlichen Schwerpunkt in Arbeiten zu den lokalen Augustales oder flamines u. zum Sevirat, soweit es sich um K. handelt. Hier hat sich die Kenntnis besonders durch die umfassenden Studien von Duthoy sowie durch regionenbezogene Untersuchungen systematisch erweitert. Dabei spielt der soziale u. so-

ziologische Kontext eine Hauptrolle, so daß sich mit der Erforschung der Institution in ihren verschiedenen Ausprägungen zugleich der Wissensstand über soziale Zusammenhänge u. Grundgegebenheiten beträchtlich ausgedehnt hat (Abramenko; Alföldy; Étienne; Ladage; Duthoy, Recherches; J. Tondel, Le rôle social des Augustales dans les provinces danubiennes: Historia 13 [Toruń 1979] 29/57; ders., Beteiligung der Augustalen an den munificentia privata innerhalb des Gebietes der Donauprovinzen: Eos 73 [1985] 312; Wischmeyer). Ein eigenes Problemfeld ist die Einstellung des Christentums zum Kaiserkult u. damit auch zur Funktion der K.; denn die gottgleiche Verehrung von noch lebenden oder vergöttlicht gedachten verstorbenen Menschen galt den Christen als gotteslästernder *Götzendienst (Idololatrie). Unbefriedigend ist in diesem Zusammenhang allerdings der Kenntnisstand etwa zu der Frage, ob sich für Christen im sozialen u. administrativen Aufstieg Schwierigkeiten ergaben, wenn sie die Zugehörigkeit zu den K. vermieden. Das liegt daran, daß konkrete Zeugnisse fehlen. Gleichzeitig beobachten wir das Hineinwachsen der Christen in das gesamte soziale Gefüge mit allen Möglichkeiten des Aufstiegs u. der Teilhabe, auch zB. als K. etwa auf der städtischen Ebene. So sind wir weitgehend auf den allgemeinen Befund angewiesen, nämlich die grundsätzlich ablehnende Haltung der Christen zum Kaiserkult u. damit auch zu Funktionen im Rahmen des Kultes. Dieser sozialgeschichtliche Kontext läßt sich in Einzelschicksalen konkretisieren; anderes Wichtige bleibt verborgen. Für die spätröm. Zeit darf man von einer Konsensbildung zwischen Altgläubigen u. Christen über die den Herrschern gebührenden Ehrungen ausgehen. Die Frage ist hier, wie die weiterbestehenden K.tümer bei gleichzeitiger, von den Kaisern selbst geförderter Zurückdrängung der im ursprünglichen Sinne religiös-kultischen Elemente der Herrscherverehrung zu verstehen sind. Das Thema K. ist insgesamt ein vornehmlich sozialgeschichtlich faszinierender Stoff.

III. Kaiserkult u. Christentum. Die röm. Monarchie fand ihr ideologisches Fundament in der Vorstellung vom *Gottesgnadentum u. im *Herrscherkult. Der Kaiser galt als der von der göttlichen Vorsehung erwählte Stellvertreter der höchsten Gottheit, also Juppiters, mit dem Auftrag, das Wohlergehen von Reich u. Reichsbevölkerung sicherzustellen. Als Gegenleistung der Untertanen gebührte dem Herrscher kultische Verehrung, welche sich im Kaiserkult äußerte. Dieser vollzog sich in vorgeprägten Schemata: Man errichtete Tempel, Altäre oder Säulenhallen, setzte Priester ein u. stiftete Spiele u. Wettkämpfe (Philo leg. ad Gai. 149f; Suet. vit. Aug. 59: provinciarum pleraeque super templa et aras ludos quoque quinquennales paene oppidatim constituerunt; zu den Anfängen u. Grundlagen des röm. Kaiserkultes Ch. Habicht, Die augusteische Zeit u. das 1. Jh. nC.: EntrFondHardt 19 [1973] 41/99). Der Kaiserkult läßt sich in der privaten Sphäre des einzelnen ebenso nachweisen wie in der Hauptstadt Rom u. in den Städten u. Provinzen des Reiches (Fishwick). Hier geht es in erster Linie um die provinziale u. munizipale Ebene. – Das Christentum befand sich in Hinsicht auf die Kaiserverehrung im Zwiespalt, da es die Vorstellung vom Gottesgnadentum des Herrschers von der altgläubigen u. jüd. Umwelt übernahm u. als christliche politische Theologie mit dem Kaiser als gottgewolltem Herrscher formulierte, den Herrscherkult aber ablehnte (Fears, Gottesgnadentum 1121/43; ders., Herrscherkult 1065/93; P. Stockmeier, Art. Herrschaft: o. Bd. 14, 922/32; J. Engemann, Art. Herrscherbild: ebd. 1038/40).

B. Die Priesterschaften: Gliederung, Bedeutung, Organisation. I. Allgemeines. Die Geschichte der Priesterschaften ergibt sich aus der Geschichte des Kaiserkultes. Dies betrifft sowohl die Entstehungszeit als auch geographische Verbreitung u. soziale Zusammensetzung der Priesterschaften. Während in den Provinzen die Anfänge bereits in die Herrschaft des Augustus fallen, ergriff in Rom erst Kaiser Tiberius bald nach Augustus' Tod die Initiative zur Einrichtung des Kultes u. der K. Für die Behandlung der Priesterschaften bietet sich eine Gliederung an, welche der administrativen des Reiches bzw. den Prinzipien der territorialen Ordnung folgt: Hauptstadt, Provinzen, Städte. Hinweise auf gemeinsame Merkmale, Funktionen u. gemeinsamen sozialen Kontext dienen der Zusammenfassung unter strukturellen Gesichtspunkten.

II. Die Hauptstadt Rom. a. Sodales u. flamines Augustales. Die K. in Rom waren Angehörige des Senatorenstandes u. damit der

vornehmsten Gesellschaftsschicht des Reiches (e primoribus civitatis [der röm. Bürgerschaft]: Tac. ann. 1, 54, 1). Sie wurden allgemein sodales genannt, auch flamines Augustales. Als flamines Augustales gehörten sie zu den patrizischen senatorischen Familien (G. Alföldy, Gallicanus noster: Chiron 9 [1979] 511 [Lit.]). Augustus hatte die der Überlieferung nach durch den Sabinerkönig Titus Tatius eingesetzten sodales Titii wiederbelebt. Aber erst Tiberius schuf 15 nC. einen neuen Kult mit den sodales Augustales als Priesterschaft, einem aus 21 Mitgliedern bestehenden Kollegium (Tac. ann. 1, 54, 1; R. Muth, Einführung in die griech. u. röm. Religion [1988] 303). Tacitus berichtet hist. 2, 95, 1, die Augustales seien eine Priesterschaft (sacerdotium), welche Tiberius für die gens Iulia gestiftet habe nach dem Vorbild des einst von Romulus zu Ehren des Sabinerkönigs Titius Tatius geschaffenen Kultes. Es handelte sich also von Anfang an um eine kollegial organisierte Würde im Rahmen des Kaiserkultes. Die sodales hatten ihren Wirkungsbereich in Rom. Die Mitglieder wurden durch das Los bestimmt (Tac. ann. 1, 54, 1; Suet. vit. Claud. 6, 2), Angehörige des Kaiserhauses konnten kooptiert werden (Tac. aO.). Analog zu den sodales Augustales sind auch für spätere Kaiser sodales bezeugt: sodales Augustales Claudiales (Dessau nr. 1021a. 1123), sodales Flaviales (ebd. 1020. 1038), sodales Hadrianales (ebd. 1071. 1086), sodales Antoniniani (ebd. 412. 1112; H.-G. Pflaum, Les Sodales Antoniniani à l'époque de Marc-Aurèle [Paris 1966] 1/95), sodales Antoniniani Veriani (Dessau nr. 1094), sodales Aureliani Antoniniani (ebd. 3250; Alföldy, Gallicanus aO. 511/21), sodales Marciani Aureliani Commodiani Helviani Severiani (Dessau nr. 1160). Nach dem Tod des Alexander Severus (235) wurden sodales Alexandriani eingerichtet (Hist. Aug. vit. Alex. 63, 4). Danach erscheint das Amt nicht mehr: Der Grund für das offenkundige Ende der sodales ist nicht bekannt. Sie waren an supplicia u. Spielen, etwa an den ludi magni, beteiligt. Tiberius hat die sodales Augustales ausdrücklich den quattuor amplissima collegia (pontifices, augures, quindecimviri sacris faciundis u. septemviri epulonum) bei der Wahrnehmung dieser Aufgaben hinzugefügt u. als das proprium sacerdotium des Kaiserhauses (Tac. ann. 3, 64, 3f) besonders herausgestellt. Natürlich war es auch für einen Angehörigen des Senatorenstandes eine Ehre, K. zu sein; aber in ihrer politischen u. gesamtgesellschaftlichen Reichweite hatten die senatorischen K. nur eine eingeschränkte Bedeutung.

b. Fratres Arvales. Die Aktivitäten des zwölf Mitglieder umfassenden Kollegiums der fratres Arvales waren ebenso wie die der sodales Augustales (s. oben) auf die Stadt Rom beschränkt. Neben dem Kult der Dea Dia waren sie im Kaiserkult tätig: Sie brachten regelmäßige vota für den Herrscher zu Jahresbeginn u. an seinem *Geburtstag dar, traten bei der Genesung des Kaisers von Krankheit oder bei dessen Rückkehr von Feldzügen in Aktion u. opferten den divi imperatores. Der Bedeutung dieser Handlungen entsprechend richteten sich die Opfer vor allem an die Kapitolinische Trias u. die Salus publica (J. Scheid, Les frères arvales. Recrutement et origine sociale sous les empereurs julio-claudiens [Paris 1975]; ders., Romulus et ses frères. Le collège des frères arvales, modèle du culte public dans la Rome des empereurs [Rome 1990]).

III. Die Provinzen. a. Anfänge u. Grundlagen. Auf der provinzialen Ebene gaben Auftrag u. Selbstverständnis der röm. Kaiser dem Kaiserkult einen besonderen Rang. Er ist in der von der Provinzialbevölkerung erwarteten Bindung an Rom u. das Kaiserhaus zu sehen, gewissermaßen die Gegenleistung für die vom Kaiser gewährte, jedenfalls stets in Aussicht gestellte Friedensordnung u. patronale Fürsorge. Als Reaktion in diesem Sinne kann die Bitte der Hispanier angesehen werden, die iJ. 15 nC. den Antrag stellten, in Tarraco einen Augustus-Tempel bauen zu dürfen. Sie hätten damit allen Provinzen ein Beispiel gegeben (Tac. ann. 1, 78, 1). Der provinziale Kaiserkult hing eng mit der Einrichtung der Provinziallandtage zusammen, welche nur im Osten des Reiches in einigen Fällen auf hellenistische Vorläufer zurückgeführt werden konnten, sonst überall eine Neuschöpfung der frühen Kaiserzeit gewesen sind (Deininger 7/24). Die Provinziallandtage waren eine politische Form der Repräsentation u. umfaßten Abgesandte aller administrativen Untergliederungen einer Provinz, wobei es sich in der Regel um die Städte mit ihren zugehörigen Territorien handelte. Die kaiserzeitlichen Landtage entstanden seit 29 vC. (Provinzen Asia u. Bithynia). Ein gewisser Abschluß war unter Ves-

pasian erreicht. Zu den wichtigsten Aufgaben der Landtage gehörte die Pflege der kultisch organisierten Herrscherverehrung, wofür provinziale K. (sacerdotes oder flamines) eingesetzt wurden, welche vom Landtag gewählt wurden u. gleichzeitig die Funktion des Vorsitzenden oder Präsidenten der Versammlung innehatten. Die Provinzpriester residierten in der jeweiligen Provinzhauptstadt. Verpflichtungen im Rahmen des Kaiserkultes hatten auch die Statthalter, gegebenenfalls auch anläßlich städtischer Kultfeiern; aber sie waren keine K. (W. Eck, Die religiösen u. kultischen Aufgaben der röm. Statthalter in der hohen Kaiserzeit: M. Mayer [Hrsg.], Religio deorum [Sabadell 1993] 151/60).

b. Osten des Reiches. Im Osten gab es für die provinzialen K. konkurrierende Titel, einerseits die neutral wirkende Amtsbezeichnung ἀρχιερεύς (*Archiereus), anderseits provinziale Zuordnung konkretisierende Benennungen, wie zB. Ἀσιάρχης oder Βιθυνιάρχης. Typisch für die kleinasiat. Provinzen ist auch, daß bereits seit 26 nC. nicht nur in der Provinzhauptstadt, sondern auch in anderen Städten einer Provinz Kaisertempel entstanden u. sich damit zugleich die Zahl der K. vervielfachte, weil jede Stadt einen eigenen K. erhielt (Deininger 37/41). Innerhalb einer Stadt amtierte allerdings immer nur ein K., auch wenn mehrere Kaisertempel errichtet worden waren. Eine hierarchische Gliederung hat es in diesen Fällen nicht gegeben. Dies u. sonstige Besonderheiten drückten sich in den Titulaturen aus, wo gleichwertig ἀρχιερεὺς Ἀσίας ναῶν τῶν ἐν Περγάμῳ; ἀρχιερεὺς Ἀσίας ναοῦ τοῦ ἐν Σμύρνῃ oder die knappen Bezeichnungen ἀρχιερεὺς Ἀσίας u. οἱ ἀποδεδειγμένοι τῆς Ἀσίας ἀρχιερεῖς nebeneinander standen (ebd. 38f). Strukturell gesehen ist diese Form der Ausweitung des Kaiserkultes ein fließender Übergang vom provinzialen zum munizipalen Kult.

c. Westliche Provinzen. Im Westen des Reiches kennen wir jeweils nur einen Provinzialpriester. Die Titel flamen u. sacerdos wurden ohne Unterschied verwendet. Das wechselte von Provinz zu Provinz, ohne daß ein bestimmtes Schema zu erkennen wäre (ebd. 149f). Die drei unter Augustus neu geschaffenen gallischen Provinzen erhielten einen gemeinsamen Landtag, das concilium Galliarum, dessen Tagungsort u. damit religiöses Zentrum *Lyon wurde. Kaiser- u. Romakult bildeten hier seit 12 vC., also von Anfang an, eine Einheit (Liv. perioch. 139; Strab. 4, 3, 2 [dort wird allerdings ein Altar nur für Augustus genannt]; Suet. vit. Claud. 2, 1; Habicht aO. [o. Sp. 1108] 65/7). Der K. hatte den Titel sacerdos ad aram Romae et Augusti. In der Narbonensis hieß der K. flamen provinciae. Flamen war auch in den span. Provinzen sowie in den Provinzen Sardinia (dort allerdings später sacerdos u. sacerdotalis üblich), Africa proconsularis (im Laufe des 1. Jh.), in den beiden Mauretaniae u. in den Alpenprovinzen die übliche Bezeichnung, während sich in der Provinz Britannia u. in den Donauprovinzen die K. sacerdotes nannten (Deininger 148f).

d. Kaiserpriesterinnen. Neben den K. begegnen auf provinzialer Ebene auch K.innen mit Titeln wie ἀρχιέρεια oder Λυκιάρχισσα im Osten, mit dem Titel flaminica im Westen. In Provinzen mit sacerdotes sind weibliche K. bisher nicht bekannt. Allerdings kann sacerdos sowohl einen K. als auch eine K.in bezeichnen. Eine Unterscheidung ist daher nur möglich, wenn der Eigenname bekannt ist. Allerdings werden auch die Ehefrauen von flamines als flaminicae bezeichnet. Ungeachtet des Sachverhaltes, daß Inschriften eine Festlegung darüber, ob es sich bei den flaminicae um die Ehefrauen der K. oder um Inhaberinnen einer eigenständigen Funktion im Rahmen des Kaiserkultes handelt, nicht zulassen, in der lex Narbonensis auch nur von der uxor flaminis die Rede ist, dürfte doch die Annahme naheliegen, daß K.innen für den Kult der weiblichen Angehörigen des Kaiserhauses verantwortlich waren, wie dies in der Baetica auch ausdrücklich bezeugt ist durch die Formulierung flaminica divarum Augustarum splendidissimae provinciae Baeticae (Deininger 154; anders gewichtet G. Alföldy, Flamines provinciae Hispaniae Citerioris [Madrid 1973] 49/53, wonach nicht jede flaminica Ehefrau eines flamen gewesen sein muß).

e. Gesellschaftliche Gegebenheiten. Die hierarchische Grundstruktur, die Staat u. Gesellschaft prägte, äußerte sich in den Gliederungsformen des Kaiserkultes gesellschaftlich darin, daß die K. auf provinzialer Ebene, seit die Kaiserverehrung über die Anfänge hinausgediehen war, nicht nur das röm. Bürgerrecht haben mußten, sondern ausschließlich Angehörige der beiden Reichs-

stände, des Senatoren- u. vornehmlich des Ritterstandes gewesen sind, u. administrativ-funktional darin, daß die K. als Provinzialpriester den Vorsitz in den Versammlungen der Landtage führten. Soweit bekannt, bekleideten Angehörige des Ritterstandes das Amt des K. nach den ritterlichen Eingangsämtern, d. h. nach der militia equestris. Das Amt des K. war häufig der Höhepunkt der Karriere, wie auch sonst viele Ritter nach dem Durchlaufen der unteren Ränge die Karriere nicht weiterführten u. sich statt dessen im munizipalen politischen u. gesellschaftlichen Leben engagierten (Deininger 151f; Étienne 157; Laufbahnen: Alföldy, Flamines aO. 28/43). Selten war anscheinend für ritterliche K. der Aufstieg in den Senatorenstand (Deininger 152f). Provinziale K. kamen außerdem aus den städtischen Eliten u. erreichten die Priesterstelle nach Bekleiden der städtischen Ämter (ebd. 151f; Étienne 181/4). Schließlich wissen wir von Leuten, welche nur K. waren (Deininger 152). Die K. wurden von den Abgeordneten der Provinziallandtage gewählt. Ihre Amtszeit war in der Regel auf ein Jahr begrenzt, was natürlich den Vorteil hatte, daß möglichst viele Anwärter zum Zuge kamen. Gewesene K. gehörten dem Landtag an (ebd. 154).

f. conventus iuridici. Die provinzialen conventus iuridici waren ein weiterer Ort des Kaiserkultes. Allerdings ist diese Form im Westen nur selten belegt. So will man für die Tarraconensis einen conventus Bracaraugustanus, conventus Asturum u. conventus Carthaginiensis ausmachen (Étienne 177/95; Fishwick 1, 2, 356). Träger des Kultes waren die sacerdotes Romae et Augusti, worin sich die für Provinzen typische Verbindung des Kaiserkultes mit der Verehrung der Roma zeigt.

IV. Die städtische Ebene. a. Kaiserkult u. Städte. Städte u. städtische Gesellschaften waren im röm. Reich eine wesentliche Voraussetzung für die innere Integration auf der Grundlage gemeinsamer administrativer, sozialer u. kultureller Lebensformen. Trotz aller Verschiedenheit der Städte in Hinsicht auf Größe, äußere Gestalt, Reichtum, Ansehen u. lokale Eigentümlichkeiten ist immer wieder entscheidend die strukturelle Vergleichbarkeit, die Einheitlichkeit der administrativen Grundlinien sowie die Einbindung in soziale u. politische Leitbilder, welche die vermögenden Schichten in ein hierarchisches System der Reichsbezogenheit stellten, dessen Anreize stabilisierend u. staatstragend wirken sollten. Die soziale Hierarchie unter den Kultfunktionären von den sodales aus dem Senatorenstand bis zu den städtischen K. aus dem *Kurialen-Stand oder den vermögenden Schichten darunter ist ein Spiegel der allgemein geltenden sozialen Hierarchie. Soweit Verschiedenheiten im Rahmen des Kaiserkultes feststellbar sind, mögen sie auf lokale oder regionale Besonderheiten zurückzuführen sein. Die Abstufungen des Kaiserkultes auf den einzelnen Ebenen der Reichsorganisation spiegeln jedenfalls die Kontinuität der Verzweigung von oben nach unten: Die alles u. alle umfassende Gemeinsamkeit liegt im Zweck, nämlich der Aufgabenstellung im Rahmen der kultisch-religiös ausgestalteten Verehrung des Herrschers. Der Dienst als K. wurde als Beitrag zur Einheit des Reiches u. als Element der Integration gewertet. In diesen Kontext sind Kaiserverehrung u. K. auch auf der städtischen Ebene einzuordnen.

b. Gesellschaftliche Gegebenheiten. Im Unterschied zu den Provinzen gab es in den Städten die aus der Mitte der curiales gewählten Kollegien der flamines (flamines perpetui; in den africanischen Provinzen noch im 4. Jh. nachweisbar [zB. CIL 8, 1, 782. 2388. 2403]), sacerdotes oder pontifices als Einzelpriester (für die iberische Halbinsel Étienne 197f u. ö.) u. gleichzeitig die sich regelmäßig aus der Schicht der Freigelassenen rekrutierenden, körperschaftlich organisierten Kollegien der seviri, seviri Augustales u. der Augustales. Die Dauer der Zugehörigkeit zu den Kollegien war anscheinend unterschiedlich geregelt: Augustalis war man auf Lebenszeit, Inhaber des Sevirates für ein Jahr; aber es gab Abweichungen. Die Amtszeit der Einzelpriester war normalerweise begrenzt (Ladage 79/87 [dort auch zu den in Africa bezeugten flamines perpetui]). Die munizipalen K. sind in Einzelfällen gut erforscht, allen voran die der iberischen Halbinsel, Italiens, Pannoniens u. einiger anderer Reichsteile (Étienne; Abramenko; Alföldy). Insgesamt fehlen noch für viele Regionen des Reiches vergleichbare Studien, ohne die eine umfassende Gesamtschau nicht möglich ist (immerhin gibt es bereits wichtige übergreifende Arbeiten [zB. Duthoy, Recherches; Fishwick; Ladage]). Als flaminicae oder sacerdotes spielten Frauen auf städtischer

Ebene eine selbständige Rolle. Sie betreuten den Kult der lebenden u. verstorbenen *Kaiserinnen. Die Zahl der flaminicae coloniae oder civitatis war wiederum abhängig von Größe u. Bedeutung der Städte. In wohlhabenden Städten mit zahlreich besetzten vermögenden Schichten konnten mehrere weibliche Flaminate nebeneinander bestehen, während sonst eine einzige flaminica den Kultdienst für tote u. lebende Kaiserinnen versah. Außer freien Frauen aus den lokalen Eliten, in der Regel den ordines decurionum, konnten auch vermögende Frauen aus anderen Schichten, etwa aus den Familien der seviri Augustales, aber auch Töchter von Freigelassenen K.in werden. Das hing wie bei den Männern von der ökonomischen Belastbarkeit der Bewerber ab. Einzig Ansehen u. Reichtum waren ausschlaggebend (Ladage 116f; Spickermann aO. [o. Sp. 1106] 189/229). Über das Ende der städtischen K. gab es lange Zeit Dissens. Den Niedergang der seviri- u. Augustales-Kollegien erklärte man mit der Krise des 3. Jh. u. dem Erlahmen der privaten Finanzkraft u. Spendenfreudigkeit; diese Umstände hätten deren Ende herbeigeführt. In Wirklichkeit gab es eine Kontinuität der Körperschaften u. Einzelpriester, parallel dazu auch auf provinzialer Ebene, bis ins 5. Jh., allerdings wie auch in anderen Bereichen im Sinne eines Weiterbestehens traditioneller Einrichtungen unter veränderten Voraussetzungen (s. u. Sp. 1125/34).

V. Gemeinsame funktionale u. strukturelle Merkmale. a. Funktionen u. sozialer Kontext. 1. Abgestufte Orientierung auf den Herrscher. Mit dem Kaiserkult verband sich stets die Orientierung auf den Herrscher. Auf der provinzialen Ebene äußerte sich dies am unmittelbarsten, während die städtische Ebene in einem weit über die Herrscherverehrung hinausgehenden lokalen gesellschaftlichen Rahmen ihre Eigenart hatte. Der gesellschaftliche Aspekt gilt auch für die senatorischen Sodalitäten in Rom, welche stadtrömische Kultkollegien gewesen sind, wobei Roms Stellung als Hauptstadt hier nicht die Hauptrolle spielt. Der Senatorenstand war von seinem Ursprung her auch nichts anderes als der Ratsherrenstand der Stadt Rom, u. eine Bindung an Rom u. Italien wurde von den Senatoren stets erwartet. Der allgemeine Charakter des Provinzialpriestertums äußerte sich darüber hinaus in der, abgesehen von den religiösen Obliegenheiten, überwiegend politisch-administrativ gehaltenen Aufgabenstellung, während auf lokaler Ebene der soziale Kontext die Auffassung vom K.tum prägte.

2. Organisation des Kultdienstes. Zu jedem Kult gehörten außer dem eigentlichen Kultdienst administrative, organisatorische u. gesellschaftliche Verpflichtungen. Der Kultdienst bestand aus religiösen Zeremonien wie Opferhandlungen, Kult des Kaiserbildes, Darbringen von Weihegaben, Prozessionen u. Spielen (Tac. ann. 1, 54, 2 berichtet über die im Zusammenhang mit dem Augustuskult zum ersten Mal veranstalteten ludi Augustales). Administration u. Organisation betrafen die Verwaltung der hl. Stätten, sonstiger Besitzungen u. Vermögenswerte sowie die Ausrichtung der Feste u. anderer gesellschaftlicher Ereignisse, zu denen Spiele, sonstige Freizeitangebote sowie die Festtage verschönernde Schaustellungen gehörten. Die Provinzialpriester hatten zB. den Vorsitz bei Tierkämpfen. Die gesellschaftlichen Verpflichtungen vollzogen sich weitgehend in der städtischen Öffentlichkeit, dienten aber auch, wie das etwa für gemeinsame Opfermahlzeiten gilt, der Sozialisation innerhalb der Gruppe. Insoweit unterschied sich der Kaiserkult generell gesehen nicht vom sonstigen Kultbetrieb.

3. Gesellschaftlicher Rang u. Städte. Den sozialen Kontext findet man in den schon mehrfach skizzierten gesamtgesellschaftlichen Bedingungen. Das hohe Ansehen der K. steht außer Frage (für den flamen provinciae anschaulich hervorgehoben bei Plin. ep. 2, 13, 4). Soweit K. dem Senatoren- u. Ritterstand sowie den lokalen ordines decurionum angehörten, waren sie Mitglieder der Oberschichten. Differenziertere Verhältnisse bestanden in den Städten. Für die städtische Ebene sind wieder die Inschriften die Hauptquelle. Sie erlauben Antworten auf sozialgeschichtliche Fragestellungen, welche schon deshalb erheblich zur Attraktivität des Forschungsgegenstandes beitragen, weil über die mit dem Kult verknüpfte Bildung religiöser Vereinigungen hinaus die gesellschaftlichen u. ökonomischen Zusammenhänge die Hauptsache bilden u. Aussagen über die städtische Ebene eine, im Vergleich zu den sonst an der Kaiserverehrung beteiligten Personen, große Zahl vermögender städtischer Bürger aus Ober- u. Mittelschicht betreffen. Die städtischen flamines,

sacerdotes oder pontifices kamen aus der Oberschicht ihrer Städte, dem jeweiligen ordo decurionum (ein aus der Provinz Africa proconsularis inschriftlich erhaltener albus ordinis nennt mehrere Mitglieder, die zugleich flamines perpetui waren [CIL 8, 1, 2403]), der auch für Auswahl u. Ernennung zuständig war. Sie waren durch Standeszugehörigkeit privilegiert.

4. Die Kollegien der seviri. Die einzelnen Mitglieder der am Kaiserkult beteiligten Kollegien der seviri bzw. seviri Augustales u. Augustales waren genaugenommen nicht K. u. standen in der Kultorganisation nicht auf einer Stufe mit den Einzelpriestern, sondern sie waren gleichsam Vereinsgenossen, d. h. die Herrscherverehrung im ideellen u. gesellschaftlichen Sinne tragende Mitglieder von Körperschaften mit Kultfunktionen (Ladage 7). Sie hatten ihre soziale Heimat in den unterhalb oder außerhalb des Dekurionenstandes eingeordneten Schichten, welche grundsätzlich zur städtischen plebs gehörten (sehr schön darstellbar an der ara Narbonensis [CIL 12, 4333]; dazu Kneissl). Außer den ingenui spielten die in den Städten ansässigen liberti eine wichtige Rolle. Die Klammer zwischen beiden Gruppen finden wir im Sozialstatus, da es sich bei den Anwärtern für die Körperschaften der seviri bzw. seviri Augustales u. Augustales ausnahmslos um Mitglieder vermögender Schichten handelte. In einer wichtigen Grundgegebenheit des röm. u. des von Rom den Untertanen angebotenen sozialen Modells, wonach Ansehen verleihende öffentliche Tätigkeiten auch dort geschaffen wurden, wo Zugang zu den Ämtern u. administrativen Laufbahnen sowie Zugehörigkeit zu den ordines trotz Erfüllung der Vermögensqualifikationen nicht oder nur schwer möglich waren, liegt der Schlüssel zum Verständnis. Dazu zählt auch, daß nicht nur soziale Unzufriedenheit verhindert wurde, sondern die ökonomische Kraft der Vermögenden gerade durch die Aussicht auf politische Ämter oder sonstige öffentliche Positionen u. durch die mit solchen Aufgaben verbundenen Verpflichtungen für die Städte nutzbar gemacht werden konnte (Abramenko; Ladage; allgemein G. Alföldy, Die röm. Gesellschaft. Struktur u. Eigenart: Gymn 83 [1976] 1/25 bzw.: ders., Die röm. Gesellschaft [1986] 42/66 mit Nachträgen u. Nachbetrachtung ebd. 67/81). Der Anteil der ingenui u. liberti war unterschiedlich, zB. waren in Oberitalien viel mehr ingenui in den Kollegien engagiert als in Unteritalien. Solche Unterschiede hingen offenbar vom sozialen u. ökonomischen Entwicklungsstand der Regionen u. Städte ab. Je höher die Zahl der reichen freien Familien in einer Stadt, desto mehr von ihnen finden wir in den Organisationen des Kaiserkultes, weil es dort insgesamt zu viele waren, welche in den Dekurionenstand drängten, als daß auch nur annähernd alle den nach ihrem Vermögen erhofften sozialen Aufstieg hätten schaffen können (für Italien Abramenko 14/40; für andere Reichsteile Alföldy 441/55; Kneissl; Ladage). Das Vordringen der liberti in den mit der Herrscherverehrung befaßten städtischen Kollegien im 2. Jh. hat eigene Ursachen, welche sich aus strukturellen Veränderungen der sozialen Bedingungen ergaben. Das mit Funktionen im städtischen Kaiserkult verbundene Ansehen war so groß, daß sich gewesene K. im corpus sevirorum Augustalium zusammenschlossen (nachgewiesen für Lyon: Herzig 2) u. sich, da sie auch nach der Ausübung des Amtes ihren Rang behielten, bisweilen sogar als ordo verstanden (ebd. 2; Duthoy, Augustales 1272/5; Ladage 88). Gelegentlich erscheinen sie in städtischen Beschlüssen nach den Räten (decuriones): decuriones et Augustales et populus (ebd.). Neben den reichen Freigelassenen waren es vornehme u. vermögende Frauen, welche durch das Bekleiden von städtischen Priesterwürden im Kaiserkult ein ihrem sozialen Rang angemessenes öffentliches Ansehen erwerben konnten.

b. Privilegien u. äußere Merkmale. Die K. genossen verschiedene Privilegien, etwa den Ehrensitz (*Kathedra) im Theater u. bei Spielen. Außerdem trugen sie besondere Insignien u. Kleidungsstücke, welche sie als Priester heraushoben. Die Priestertracht war sowohl bei den Provinzialpriestern als auch bei den städtischen Einzelpriestern gebräuchlich u. bestand aus Kappe (Priestermütze) oder goldener Krone mit Kaiserbildern, toga praetexta bei Spielen, wollener laena oder trabea, einem über die Schultern gelegten Tuch, oder auch Toga mit Palmzweigen (toga palmata). In der Art der Kopfbedeckung äußern sich regionale Unterschiede, welche auf unterschiedliche Vorbilder verweisen. Während man in den span. Provinzen römischer Sitte folgte u. die Provinzialpriester die aus Schaffell gefertigte charak-

teristische Mütze (*Apex) trugen, orientierte man sich etwa in den kleinasiat. Provinzen an hellenistischen Vorbildern. Das gilt namentlich für die Büstenkrone, bei der an einer Binde oder an einem Reif Büsten von Kaisern u. Kaiserinnen in unterschiedlicher Zahl, manchmal ergänzt durch Büsten von Lokal- oder Reichsgottheiten, befestigt waren (Fishwick 2, 1, 475/81; Inan / Alföldi-Rosenbaum, Porträtplastik 38/47). Literarisch belegt ist die Büstenkrone Suet. vit. Dom. 4, 4: Kaiser Domitian habe bei dem von ihm eingerichteten Wettkampf für Iuppiter Capitolinus eine Goldkrone mit Abbildungen der kapitolinischen Trias getragen. Derselbe Kopfschmuck habe den flamen Dialis u. das Kollegium der flavischen K. geziert, wobei deren Kronen zusätzlich ein Bild des Kaisers selbst gezeigt hätten. Sonst haben wir zB. aus den kleinasiat. Provinzen zahlreiche statuarische Darstellungen von K. u. K.innen mit dieser Büstenkrone (Inan / Alföldi-Rosenbaum, Porträtplastik nr. 274; M. S. Bassignano, Il flaminato nelle province romane dell'Africa [Roma 1974]; R. P. Duncan-Jones, The chronology of the priesthood of Africa Proconsularis under the principate: Epigraph. Studien 5 [1968] 151/8).

C. Kaiserpriester u. Christentum in vorkonstantinischer Zeit. I. Grundgegebenheiten. a. Christliche Lebensführung u. Sozialisation. Am Anfang standen Christentum u. nichtchristliche Umwelt in deutlichem Gegensatz zueinander. Zogen sich Christen auf eine rigorose, von der Reinheit der Inhalte u. Grundsätze bestimmte Position zurück, konnte sich daran nicht viel ändern. Die Christen mußten die Teilnahme an allem, was mit Kult u. Religion einschließlich aller auf Wohlergehen von Kaiser u. Reich bezogenen Handlungen zu tun hatte, prinzipiell verweigern. Das betraf so gut wie jedes herausragende Ereignis des öffentlichen Lebens. Kultfeiern, Feste, Spiele, Festumzüge, Prozessionen, Versammlungen, Entsühnungsriten, kurzum: Jedwede Schauveranstaltungen kamen für Christen nicht in Frage, wie Minucius Felix den Caecilius klagen läßt: non spectacula visitis, non pompis interestis, convivia publica absque vobis; sacra certamina, praeceptos cibos et delibatos altaribus potus abhorretis (Oct. 12, 5f; vgl. Ep. Barnab. 2, 4f; Did. 3, 4; J. Walsh / G. Gottlieb, Zur Christenfrage im 2. Jh.: G. Gottlieb / P. Barceló [Hrsg.], Christen u. Heiden in Staat u. Gesellschaft des 2. bis 4. Jh. [1992] 25/7). Breit fließt der Strom der Informationen, Ratschläge u. Normenkataloge über das, was aus christlicher Sicht im Zusammenhang mit weltlichen Tätigkeiten eines Christen zu beachten war u. eine christgemäße, richtige Sozialisation gewährleistete (grundlegend Wischmeyer, Golgatha). Vieles betraf direkt christliche Amtsinhaber oder solche Christen, die nach öffentlichen Ämtern strebten. Hier berühren wir eine wichtige Schnittstelle; denn wenn wir bedenken, daß bereits Ende des 2. Jh. Christen der städtischen Oberschicht angehörten u. im 3. Jh. städtische Eliten u. Christentum eng verflochten waren, dann sind das auf der anderen Seite Nachweise für einen folgenreichen Annäherungs- u. Integrationsprozeß.

b. Christen u. weltliche Gewalt. Was über die Anpassung des Christentums an die vorgegebenen sozialen u. ökonomischen Strukturen der hellenist.-röm. Umwelt gesagt werden kann, gilt auch in Hinsicht auf die weltliche Gewalt, d. h. Staat u. Kaisertum. Im anfänglichen u. niemals ganz erloschenen Widerstreit zwischen Askese sowie Abkehr vom öffentlichen Leben auf der einen u. Öffnung zur Welt auf der anderen Seite setzte sich die zweite Richtung durch. Mögen viele christl. Schriften eine strikte Haltung äußern gegenüber allem, was Staat u. Gesellschaft anboten u. erwarteten, Bereitschaft zum Verzicht auf Ehrenstellungen fordern (ein Christ begehre nicht einmal die Ädilenwürde, also das niederste der munizipalen Ämter [Tert. apol. 46, 13; J. P. Waltzing, Tertullien. Apologétique (Paris 1931) 292]), jede Berührung mit heidnischem *Götzendienst (wozu auch die gottgleiche Verehrung des Kaisers gehörte), etwa durch die bloße Anwesenheit bei kultischen Zeremonien, verurteilen (dieser Orientierung entsprach der Mut Theklas, die einem Provinzialpriester die goldene Krone mit dem Kaiserbild vom Kopfe stieß, u. es auf sich nahm, des Sakrilegs beschuldigt zu werden u. dafür zu leiden [Act. Paul. et Thecl. 26/39]), die christl. Literatur betont gleichermaßen die Konformität. So heißt es in der Schrift an Diognet 5, 1f: ‚Denn die Christen unterscheiden sich nicht durch Land, Sprache oder Sitte von den übrigen Menschen. Denn nirgendwo bewohnen sie eigene Städte, noch bedienen sie sich irgendeiner abweichenden Sprache, noch führen sie ein auffallendes Leben‘ (Übers. K.

Wengst). Gerade Tertullian hebt nicht nur hervor, die Christen seien keine Sonderlinge, welche die Welt verachten u. untauglich seien für Geschäfte; er betont ebenso deutlich die Teilnahme der Christen an der aller rechtmäßigen weltlichen Gewalt geschuldeten Ehrerbietung (apol. 42, 13).

II. Voraussetzungen für christliche Kaiserehrung. a. Grundlagen. Die christl. Schriften berufen sich immer wieder auf die Loyalität der Christen gegenüber dem Staat u. den Gehorsam gegen die Herrscher, namentlich die röm. Kaiser. Das Gebet für das Wohlergehen von Kaiser u. Reich, die seit frühchristlicher Zeit nachweisbaren Fürbitten, die Ehrerbietung gegenüber dem Kaiser sind ebenso selbstverständlich wie die nur dem einzigen u. wahren Gott geschuldete göttliche Verehrung (O. Michel / Th. Klauser, Art. Gebet II: o. Bd. 9, 18/33). Tertullian etwa kontrastiert die christl. Weise, den Kaiser zu ehren, mit der heidnischen: Die Christen tragen das Bild des Kaisers in ihrem Herzen, sie begehen die Festtage der Kaiser in bewußtem, aus dem Herzen kommendem Gedenken, keusch, nüchtern u. anständig, nicht in Ausschweifungen; sie verachten die lügenhaften u. frivolen Ehrungen, die Verwandlung der Straßen in Kneipen, das bordellhafte Schmücken der Häuser (apol. 35, 1/7). Selbst ‚Herr' (dominus) könne ein Christ den Kaiser anreden, wenn er ihn nicht dominus dei vice nennen müsse; den Kaiser als pater patriae zu ehren falle nicht schwer, weil ‚Vater' eher eine Bezeichnung der pietas als der potestas sei (ebd. 34, 1f). Auch die Bekleidung von Ämtern ist einem Christen freigestellt, solange er freibleibt von Götzendienst u. Verstößen gegen die Moral (Tert. idol. 15, 9f; 17; zum Gesamtkomplex Wischmeyer, Golgatha). Die loyale Integration in die Ordnung des Reiches ging so weit, daß selbst Dankopfer zu Ehren des Kaisers gerechtfertigt wurden. Unter Kaiser *Decius forderte ein christl. Kuriale aus *Karthago seine Mitchristen zur supplicatio auf (ders., Eugenius 239).

b. Götterverehrung u. Kaiserehrung. Anscheinend empfanden die Christen einen Unterschied zwischen der Verehrung der heidn. Gottheiten u. der Verehrung des Kaisers. Die Christen lehnten die heidn. Götter samt den zugehörigen Ritualen u. Festen strikt ab; aber der *Herrscherkult galt dem Inhaber der höchsten Regierungsgewalt, also dem Repräsentanten der gottgewollten staatl. Ordnung. Waren es nicht gerade bestimmte Rituale, wie zB. die Verehrung des Kaiserbildes, Opfer, etwa Schlachtopfer, oder bestimmte Feste wie Gladiatorenspiele, so blieb am Kaiserkult wenig Ungewöhnliches. Das christl. Gedankengut vom Gehorsam gegenüber den irdischen Autoritäten, von der Vollmacht des Herrschers, welcher als Diener Gottes seine Macht von Gott empfängt, sowie von der Unterordnung unter die weltliche Herrschaftsgewalt schuf die Voraussetzung für die Versöhnung der christl. Heilslehre mit der politischen Theologie des röm. Staates u. für die Teilnahme der Christen an den Ehrungen für die Kaiser. Die Christen haben die Ideologie vom Gottesgnadentum übernommen, aber sie lehnten den Herrscherkult ab. Sie ehrten die Herrscher, aber sie wollten sich den Kultformen der Verehrung entziehen, welche mit ihren Glaubensgrundsätzen nicht vereinbar waren wie etwa Opferhandlungen jeder Art (Fears, Gottesgnadentum 1132/9; ders., Herrscherkult 1070/3. 1084/90). Allerdings darf nicht außer acht gelassen werden, daß die Fürbitten für Wohlergehen u. Sieghaftigkeit der Kaiser u. ihre fürsorgliche Herrschaft über treu ergebene Untertanen schon früh ein Teil des christl. Gottesdienstes geworden sind (Tert. apol. 30, 1/4; Michel / Klauser aO.). Darin übernahm der christl. Priester auf christliche Weise die Ausführung eines für den Kaiserkult wichtigen Formelementes, ohne doch selbst K. zu sein.

III. Christliche Kaiserpriester? Kaiserpriester u. Christen. a. Christen u. öffentlicher Dienst. Natürlich kann es nicht darum gehen, für die Zeit vor Kaiser Constantinus I nach christlichen K. im Sinne einer kultischen Funktion zu fragen. Anderseits wüßten wir gerne, ob Christen im öffentlichen Dienst auf Reichsebene oder auf munizipaler Ebene in Laufbahn u. Aufstieg behindert wurden, weil sie sich weigerten, an der Kaiserverehrung aktiv mitzuwirken. Wenn Tertullian schreibt, man werfe den Christen vor, daß sie den Kaisern keine Opfer darbringen, u. klage sie darum der Verletzung der kaiserlichen maiestas an (apol. 10, 1), wenn 2 Clem. 5/7 einschärft, ein Christ müsse den unvergänglichen Wettkampf kämpfen, könne nicht zwei Herren dienen u. wenn er Nachteile erleide, so erdulde er diese um Gottes willen, dann sind das verallgemeinernde Aussagen. In Hinsicht auf eine echte Konkretisierung

versagen die Quellen ihren Dienst; wie es scheint, aus verschiedenen Gründen: Bei den Inschriften fehlt es an der erforderlichen Ausführlichkeit, u. sie sind im übrigen nur vereinzelt erhalten. Von den nichtchristl. Quellen dürfen wir keine Auskünfte erwarten, während die christl. Literatur wenig Wert auf die Hervorhebung weltlicher Karrieren von Christen gelegt hat. Einzelheiten dazu werden in der Vita Cypriani ausdrücklich verschwiegen mit der Bemerkung, jener Lebensabschnitt habe nur der Weltlichkeit gedient (Pont. vit. Cypr. 2, 2 [Vite dei santi 3, 6 Bastiaensen]; Wischmeyer, Eugenius 230). Oder wir beobachten die Tendenz, Bischöfen u. Presbytern in ihren kirchlichen Aktivitäten, nicht aber Laienchristen in Ämtern u. weltlichen Funktionen Aufmerksamkeit zu schenken (zB. in den Briefen Cyprians oder in der Kirchengeschichte Eusebs).

b. Christen u. Kaiserkult: christliche curiales. In Hinsicht auf die Bindung an den Kaiser u. die Nähe zum Kaiserkult gab es abgestufte Verdichtungen. Die Erwartungen der Kaiser richteten sich besonders an Stände u. Heer. Die Möglichkeiten des Zugriffs u. der Aufsicht waren freilich vom System her unterschiedlich ausgeprägt: gegenüber Heer, Senatorenstand oder Provinzialverwaltung viel direkter als gegenüber den munizipalen Aristokratien. Man konnte curialis sein u. städtische Ämter bekleiden, ohne K. werden zu müssen. Allerdings gab es genügend Gelegenheiten, wo man auch als Mitglied des Rates oder städtischer Amtsträger mit dem Kaiserkult in Berührung kam. Zurückhaltung konnte zu Konflikten führen, die sich sowohl aus dem nichtchristl. wie aus dem christl. Umfeld heraus entwikkeln mochten u. sich in Anschuldigungen, Verdächtigungen oder gar Anklagen äußerten. Dabei gaben unterschiedliche Motive den Ausschlag. Wir finden Christen als Gymnasiarchen, als Gesandte der städtischen Ratskollegien u. als Mitglieder der Stadträte seit der 2. H. des 2. Jh. Das früheste Zeugnis für einflußreiche u. hochgestellte Christen im lokalen ordo equester, die auch in ihrer Stadt entsprechendes Ansehen hatten u. dem Zusammenhang nach auch curiales waren, stammt aus Lyon, aus dem J. 177 (Wischmeyer, Golgatha 76. 78f; ders., Eugenius 225). Christliche curiales hat es im 3. Jh. bereits zahlreich gegeben, unter ihnen Patrone ihrer zu Kollegien zusammengeschlossenen Mitchristen (ders., Golgatha 71f). Wenn der Anteil der Oberschichten an der Gesamtbevölkerung auch sehr gering war, so war die Ausbreitung des Christentums gerade in den städtischen Eliten doch ein nachhaltig wirksames Phänomen der Kontinuitätsbildung. Wischmeyer hat wichtige Anhaltspunkte für die Analyse von Konfliktsituationen herausgestellt: einerseits die Solidarität in der Gruppe, andererseits die Anpassung an die Verhältnisse. Es kam viel darauf an, inwieweit sich ein christl. Kuriale auf die Standesgenossen verlassen konnte, ob er mit Verständnis rechnen durfte. In den kurialen Ständen konnte sich von den faktischen Gegebenheiten her jedenfalls am ehesten eine Solidarität entwickeln, welche den Christen bei Amtspflichten, die ihren Anschauungen zuwiderliefen, Schutz gewährte. In anderen Fällen erwiesen sich in Gefahr geratene christl. Ratsherren als Opportunisten u. retteten sich, indem sie im Verhör ihr Christsein leugneten, um ihre gesellschaftliche u. politische Stellung nicht zu verlieren (ebd. 76/80). Texte des frühen 4. Jh. legen es nahe, daß Christen im 3. Jh. auch schon die Positionen städtischer flamines im Rahmen des Kaiserkultes bekleideten (hier lassen sich Rückschlüsse ziehen, zB. ausgehend von ebd. 63f; ders., Eugenius 236f). Für diese trifft zu, was Wischmeyer über das unterschiedliche Verhaltensspektrum während der Verfolgungen, über die Wahrnehmung staatsbürgerlicher Pflichten u. über die christl. Auffassung vom Opfer für die falschen Götter ausführt (ebd. 239). Die städtischen Oberschichten waren in sich geschlossene u. eigenständige Körper. Sie standen stets im Licht der Öffentlichkeit, waren aber zugleich der beständigen unmittelbaren Wahrnehmung durch die Obrigkeit entzogen. Wir haben keine eindeutigen Beweise für christliche K.; aber wir haben seit Ende des 2. Jh. genügend Beweise für christliche curiales. Im Mittelpunkt des Nachdenkens über die K. müssen deshalb die Rahmenbedingungen stehen, innerhalb derer die Auseinandersetzung u. Berührung der den lokalen Oberschichten angehörenden Christen mit Kaiserkult u. K.tum stattfinden konnten.

c. Kaiserpriester u. Christenverfolgung. Über den eher auf Harmonisierung zielenden Entwicklungen (s. oben) darf man nicht übersehen, daß bis in die ersten Jahre des 4. Jh. mehrere allgemeine *Christenverfolgun-

gen stattfanden u. K. sich wahrscheinlich häufig als überzeugte Gegner der Christen hervorgetan haben. Von dieser Seite her gewinnen wir Einblick in die Verhältnisse des 3. u. beginnenden 4. Jh. durch Aug. c. Cresc. 3, 33 (CSEL 52, 439/41), wo wir einen K., der zugleich curator civitatis war, als Vollzugsorgan staatlicher Maßnahmen gegen die Christen unter Diokletian kennenlernen: Dieser Munatius Felix flamen perpetuus leitete die Durchsuchung bischöflicher Wohnungen. Augustinus zitiert aus dem Protokoll, das unter dem Vorsitz dieses Beamten entstanden ist.

D. Spätrömische Zeit (4. u. 5. Jh.). I. Weiterbestehen der Kaiserpriester u. der Herrscherverehrung. a. Spätrömische Herrschaftsideologie u. Herrscherverehrung. Was über die Versöhnung der christl. Heilslehre mit der politischen Theologie des röm. Staates sowie besonders über Christentum u. curiales gesagt wurde (s. o. Sp. 1120/5), markiert bereits den Übergang in die seit *Constantinus d. Gr. mehr u. mehr von Christentum u. Kirche bestimmte Zeit. Man muß wieder bei der städtischen und, mit geringerem Gewicht, bei der provinzialen Ebene ansetzen, sollte aber auch bedenken, daß Constantinus selbst die Weiterführung der Herrscherverehrung in angepaßter Form gefördert hat u. darin von dem ihm ergebenen Bischof Eusebius v. Caesarea eindeutig unterstützt wurde (J. Vogt: o. Bd. 3, 353/6; K. M. Setton, Christian attitude towards the emperor in the 4th cent. [New York 1941] 40/56; Fears, Herrscherkult 1089). Neben der Herrschaftsideologie lieferten ganz konkrete Maßnahmen, wie die Erlaubnis zur Einrichtung eines Kultes für die gens Flavia oder die Vorsorge Konstantins für die eigene Grablege inmitten von Grabstelen der Apostel, das Vorbild (Vogt aO. 370f) sowohl für das Weiterbestehen von Kultfunktionen der K. als auch für die selbstverständliche Einbindung der kirchlichen Würdenträger in Aufgaben, welche bisher typische Aufgaben der K. gewesen waren. Immerhin wurde Constantinus im Osten des Reiches nach seinem Tode sogar als Heiliger verehrt. Sein Kult breitete sich im ganzen christl. Orient aus (ebd.).

b. Kult der gens Flavia. Gerade die Einrichtung des Kultes für die gens Flavia zeigt die Richtung an, in der sich die Weiterführung des Kaiserkultes unter Leitung der K. auf städtischer Ebene bewegte. Das 333 oder 334 ausgefertigte kaiserliche Reskript für die Stadt Hispellum in Umbrien folgte den Bitten der curiales u. verlieh das Recht, der gens Flavia (also der Familie Kaiser Konstantins) einen Tempel zu bauen u. Gladiatorenspiele unter dem Vorsitz eines sacerdos einzurichten, welche zugleich als Festspiele der Provinz Tuscia et Umbria galten (CIL 11, 5265. 5283 bzw. Dessau nr. 705; ebenfalls in die Zeit Konstantins gehört die aus Populonium stammende Ehreninschrift für einen pontifex Flavialis [ebd. 1240]; Deininger 185; Wischmeyer, Golgatha 64f). Nach dem Willen der Stadt sollte der Kult des konstantinischen Hauses besonders herausgestellt werden. Allerdings sollte die Gedenkstätte für die gens Flavia (so wird man den Tempel angemessen umschreiben können) unberührt bleiben von rechtswidrigen u. gefährlichen falschen Kulthandlungen (superstitio), womit sicher Opferhandlungen gemeint waren. Eine sich christianisierende Welt habe begonnen, so Wischmeyer zusammenfassend zu diesen Texten, nach Kompromissen zu suchen zwischen den Vertretern der alten u. der neuen Gottesverehrung. Die den Städten aus soziokulturellen Gründen so wichtigen öffentlichen Veranstaltungen bildeten im Kontext der Ehrungen für die Kaiser auch weiterhin einen Schwerpunkt. Die traditionellen K. behielten hierbei wichtige Funktionen (ebd.).

c. Weiterbestehen von Kultamt u. Funktionen. Ausgangspunkt der weiteren Überlegungen ist die Tatsache, daß die spätröm. Überlieferung, besonders Inschriften u. vor allem Rechtstexte, das Weiterbestehen der K. (sacerdotes, sacerdotes provinciae, sacerdotales, flamines, flamines municipales u. seviri Augustales) auf munizipaler u. provinzialer Ebene bezeugen (Cod. Theod. 4, 6, 3 vJ. 336; 7, 13, 22 vJ. 428; 9, 16, 2 vJ. 319; 12, 1, 21 vJ. 335; 46 vJ. 358; 60 vJ. 364; 75 vJ. 371; 77 vJ. 372; 145 vJ. 395; 148 vJ. 395; 166 vJ. 400; 174 vJ. 412; 176 vJ. 413; 12, 5, 2 vJ. 337; 15, 5, 1 vJ. 372; 16, 5, 52 vJ. 412; 54 vJ. 414; 16, 10, 14 vJ. 396; 20 vJ. 415; Nov. Valent. 13, 3 vJ. 445; 35, 3 vJ. 452; Nov. Marc. 4, 16 vJ. 454; CIL 8, 1, 27 vJ. 383/88; 782 vJ. 388/92; 2388, 4. Jh; 2403 vor 367; Inschriften u. lit. Texte: A. Chastagnol / N. Duval, Les survivances du culte impérial dans l'Afrique du Nord à l'époque vandale: Mélanges d'histoire ancienne, Festschr. W. Seston [Paris 1974] 87/118; Wischmeyer, Golgatha 69f). Daneben gibt es Rechtstexte, welche sich zum Inhalt

der den Kaisern zugedachten Ehrungen beispielsweise anläßlich des dies natalis oder dies imperii, zum Fortbestehen von Heiligtümern u. zur Beteiligung hoher staatlicher Funktionäre an den Kaiserfesten äußern (Cod. Theod. 15, 4, 1 vJ. 425; 15, 5, 2 vJ. 382 oder 392/95; 5 vJ. 425; 16, 10, 3 vJ. 346; 17 vJ. 399). Damit ist noch nichts ausgesagt über den Inhalt der mit der amtlichen Stellung verbundenen Funktionen. Die neutralste Feststellung ist daher, daß die aus dem Kaiserkult geläufigen Priestertitel weiterbestanden. Die Christianisierung von Reich u. Herrschaft hat der Herrscherverehrung selbstverständlich kein Ende gesetzt. Wie sollte sie auch, wenn es längst christliche Gewohnheit war, die maiestas des Kaisers anzuerkennen u. für das Wohl des Kaisers, der als weltlicher Herrscher unter der Gnade Gottes stand, zu beten. Ebensowenig hat sich an der seit Ende des 2. Jh. zu beobachtenden Tendenz der Erhöhung der kaiserlichen Würde, der Betonung des Gottesgnadentums, der Ausgestaltung sowohl der Insignien (*Herrschaftszeichen) als auch des *Hofzeremoniells etwas verändert (Fears, Gottesgnadentum 1137/43. 1145/55).

d. Ehrung des Kaiserbildes. Die offizielle Geltung des Kaiserbildes (Constantinus I verfügte nur, daß Kaiserbilder nicht in Tempeln aufgestellt werden sollten [Eus. vit. Const. 16], was natürlich bedeutete, daß das Aufstellen von *Herrscherbildern üblich war), das Aufstellen u. Umhertragen von Statuen, die Proskynese vor der Kaiserstatue (Th. Pekáry, Das röm. Kaiserbildnis in Staat u. Gesellschaft [1985] 122/51), Spiele u. Theateraufführungen am dies natalis oder dies imperii des Kaisers, öffentliche Gelübde u. Hochrufe (vgl. beispielhaft die lange Liste von Hochrufen anläßlich der Verkündung des Cod. Theod. iJ. 438 [etwa ,Deus vos nobis dedit', ,spes in vobis, salus in nobis', ,excubiis tuis salvi et securi sumus'], welche eindeutig die Erhöhung des Herrschers widerspiegeln [Gesta senatus Romani de Theodosiano publicando = Cod. Theod. 1, 2, 2f]) blieben unter den christl. Kaisern eine Selbstverständlichkeit. Dasselbe gilt für die religiösen Funktionen des Kaisers. Verboten wurden nur Opferhandlungen u. Anbetung anläßlich öffentlicher Veranstaltungen (zB. ebd. 15, 4, 1 vJ. 425; 16, 10, 17 vJ. 399). Das Christentum hat diese gesellschaftlichen Gewohnheiten zu Ehren der Kaiser, bei den Stadtbürgern beliebte Sitten u. Gebräuche wie Spiele u. Festlichkeiten aller Art nicht beseitigen können u. mehrheitlich auch nicht beseitigen wollen, zumal auch die christl. Kaiser diesen traditionellen Zusammenhang von Stadtkultur u. Kaiserverehrung förderten u. die Städte stets der besonderen Fürsorge der Kaiser sicher sein konnten. All das war in den hellenist.-röm. geprägten Stadtgesellschaften zu tief verwurzelt (Wischmeyer, Golgatha 64f).

e. Weiterbestehen der Herrscherehrung unter christlichen Vorzeichen. Aus dem soeben Gesagten ergeben sich Fragen, deren Beantwortung freilich nur in Umrissen die Aufgabe dieses Beitrags sein kann: 1) Wie gestaltete sich unter christlichen Vorzeichen die Verehrung des Herrschers, welche Folgen hatte die ,Entgottung' des Herrschers für die Herrscherverehrung? 2) Wie verhalten sich Weiterbestehen der K. u. inhaltliche Bestimmung ihrer Funktionen u. Zuständigkeiten zueinander? 3) Welche Aufgaben wurden unter Beibehaltung der Terminologie für die Priesterämter aus dem ursprünglichen Zusammenhang mit der Herrscherverehrung herausgelöst? 4) Welche Rolle spielten die gesellschaftlichen Bedürfnisse insbesondere der städtischen Gesellschaften für die Kontinuität von Institutionen? 5) Wie ging das Christentum mit diesen Sachverhalten um?

II. Die Haltung des Christentums zu den traditionellen Kaiserpriestern. a. Allgemeine Aussagen. Es geht nur darum, aus einigen allgemeinen Äußerungen Rückschlüsse zu ziehen auf die Einstellung der christl. Kirche zu den traditionellen Gepflogenheiten u. die Konformität über die Einschätzung der Kaiserverehrung zu veranschaulichen. Diese Aussagen können unausgesprochen auf die städtische Ebene u. auf die althergebrachten Priesterämter der K. im Sinne kommunaler Aufgabenbereiche bezogen werden. Nach Augustinus darf alles, was weder gegen den Glauben noch gegen die guten Sitten verstößt, als unanstößig gelten (Aug. ep. 54, 2 [CSEL 34, 160]). Oder die Christen werden aufgefordert, ihre virtutes auch in säkularen Angelegenheiten zur Ehre Gottes einzusetzen (ebd. 155, 12 [44, 441/3]). Es ist selbstverständlich, daß die Christen für die allerfrömmsten Herrscher beten (Hieron. ep. 100, 16, 2 [ebd. 55, 230]), u. ebenso selbstverständlich ist es, wenn in Normenkatalogen

festgelegt wird, mit altgläubigen Kulten befaßte Priester oder Verwalter von Heiligtümern von der christl. Unterweisung fernzuhalten (Trad. apost. 16 [36 Botte[5]]). Dabei mag es Auslegungsspielräume hinsichtlich der Bestimmung von sacerdotes idolorum u. custodes idolorum im Zusammenhang mit der Kaiserehrung, welche jetzt christliche Herrscher betraf, gegeben haben. Welchen hohen Rang die Ehrung der Herrscher hatte, zeigen beispielsweise Äußerungen des Ambrosius: Wer ein Kaiserbild ehre, ehre auch den, dessen Abbild er gekrönt habe, u. wer eine Statue des Kaisers mißachte, habe dem Herrscher gegenüber ein Unrecht begangen (in Ps. 118 expos. 10, 25 [CSEL 62, 219]). An anderer Stelle (Iob et Dav. 3, 24 [32, 2, 262]) heißt es, die Bilder der guten principes blieben in den Städten an ihrem Ort.

b. Kaiserpriester in Konzilsbeschlüssen. Das Konzil v. Iliberis (306 oder 310) befaßte sich mit dem Kaiserkult auf städtischer Ebene u. beschloß strenge Vorschriften, welche sowohl die leitenden städtischen Beamten (duumviri) als auch die städtischen K. (flamines) betrafen. Nach Meinung der Konzilsväter waren christliche K. ebenso wie duumviri grundsätzlich untragbar als zur Eucharistie zugelassene Mitglieder der Kirchengemeinden. Die duumviri durften während ihres Amtsjahres nicht die Kirche betreten. Zu flamines gewählte Christen wurden von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen, sofern sie im Rahmen des Herrscherkultes Opfer darbrachten u. Spiele einführten oder leiteten; soweit sie dergleichen nicht vollzogen, sondern nur Geld spendeten oder Kränze stifteten, konnten sie am Ende ihres Lebens bzw. nach zwei Jahren wieder zugelassen werden. Heidnische flamines konnten nach einem dreijährigen Katechumenat getauft werden (cn. 2/4. 55f; J. Orlandis / D. Ramos-Lisson, Die Synoden auf der Iberischen Halbinsel bis zum Einbruch des Islam 711 [1981] 9/14; Wischmeyer, Golgatha 74). Aus denselben Texten wird deutlich, daß Christen auch das Amt des Provinzialpriesters bekleideten. Diese wurden nach zwei Jahren wieder zur vollen Teilnahme an der Gemeinde zugelassen. Wenige Jahre später (314) äußerten sich die in Arles versammelten Bischöfe ebenfalls zur aktiven Teilnahme von Christen am öffentlichen Leben u. zur Übernahme von Ämtern, die jetzt als vereinbar mit dem Christsein angesehen wurde. Munizipale u. überregionale Amtsträger wurden nur noch dann mit dem Ausschluß aus der Kirche bedroht, wenn sie gegen die kirchliche Disziplin verstießen (cn. 7f). Wenn die Synodalen vom ungehinderten Zugang zur res publica (cn. 8) sprachen, dann war damit eine deutliche Öffnung gerade in Hinsicht auf die städtische Ebene gemeint.

III. Kaiserpriester auf provinzialer u. städtischer Ebene. a. Weiterbestehen der Kaiserpriester als Funktionsträger. 1. Bedeutung der städtischen u. provinzialen Ebene. Kaiser Valentinianus III regelte 452 (Nov. Valent. 35 [34], 3) den Zugang zum Klerikerstand. Dabei sollte vermieden werden, daß Angehörige bestimmter Stände u. Kollegien ihre bisherige Funktion verließen, um in den Klerus mit all seinen Vorteilen einzutreten. Das Verbot galt außer für Mitglieder stadtrömischer Korporationen, Kurialen, Kolonen, Sklaven u. andere auch für Mitglieder von Sevirkollegien (F. M. Ausbüttel, Das Ende des Sevirats: Historia 31 [1982] 252/5). Kaiser Marcianus legte 454 für das oström. Reich fest, daß weder Senatoren u. perfectissimi noch duumviri (Inhaber der höchsten munizipalen Ämter), städtische flamines u. Provinzpriester (sacerdotes provinciae) eine Unfreie, Tochter einer Unfreien oder ein Mädchen unstandesgemäßer Herkunft, wie etwa eine Angehörige verachteter Berufe (scaenica, tabernaria, lenonis et harenarii filia), zur Frau nehmen dürfen (Nov. Marc. 4, 1). Die Bestimmungen entsprechen bis in den Wortlaut einem Gesetz Konstantins I vJ. 336 (Cod. Theod. 4, 6, 3). Diese Gesetze richteten sich vornehmlich an die Städte, deren Oberschichten trotz aller ihnen auferlegten staatl. Lasten u. Forderungen im Bewußtsein auch der spätröm. Zeit noch als die nervi rei publicae u. die viscera civitatum verstanden wurden (Nov. Maior. 7 praef. vJ. 458; Wischmeyer, Golgatha 64/9) u. deren Kultur bis zum Ausgang des Altertums ein prägendes Element gewesen ist.

2. Aufgabenbereich u. Abgrenzung flamines / sacerdotes. Daß es sich bei den flamines u. sacerdotes um Funktionsträger handelte, welche für Veranstaltungen zu Ehren der Kaiser verantwortlich waren, dürfte sich aus dem fast immer deutlichen munizipalen oder provinzialen Kontext ergeben, wobei flamines oder sacerdotes mehrmals in enger Verbindung mit den Kurialen oder auch der provinzialen Ebene genannt werden. Das Amt

der flamines ist in jedem Falle nichtchristlicher Herkunft (womit nichts über die Religion der Inhaber gesagt ist), während die Bezeichnungen sacerdotes, sacerdotales u. sacerdotium auch für den christl. Klerus verwendet werden konnten (vgl. zB. Cod. Theod. 4, 6, 3 vJ. 336: flamonii vel sacerdotii provinciae ornamenta mit ebd. 16, 2, 44 vJ. 420: quicumque ... cuiuscumque gradus sacerdotio fulciuntur vel clericatus honore censentur; ebd. 9, 16, 2 vJ. 319 eindeutig nichtchristlich, ohne daß eine Festlegung nur auf K. möglich wäre). In den meisten Fällen ist die Unterscheidung zwischen nichtchristlich u. christlich eindeutig. Aber auch wenn dies möglich ist, mag unklar bleiben, ob sich der Begriff sacerdotes nur auf Priester bezieht, welche noch bestehende altgläubige Götterkulte betreuten, oder auch auf die traditionellen K.tümer, so etwa bei einer Verordnung vJ. 396, welche den sacerdotes, ministri u. hierofanti althergebrachte Privilegien entzog (ebd. 16, 10, 14). Ganz sicher hat ebd. 16, 10, 20 vJ. 415 nichts mit der Kaiserehrung zu tun, da dort von sacerdotes paganae superstitionis die Rede ist, welche Karthago verlassen u. in ihre Heimatorte zurückkehren sollten. Die Kaiserehrung war, so wie sie damals in den Städten u. auf provinzialer Ebene mit Zustimmung u. nach dem Willen der Herrscher selbst gepflegt wurde, keine pagana superstitio.

3. Kaiserehrung als kommunale u. provinziale Funktion. Zu fragen ist, wie stark u. ob überhaupt das flamonium u. sacerdotium im Kontext der Kaiserehrung u. der Wahrnehmung kommunaler Aufgabenbereiche noch als altgläubige Priesterwürde u. nicht vielmehr als kommunale Funktion empfunden wurden. Der nichtchristl. Gebrauch ergibt sich häufig aus dem direkten munizipalen u. provinzialen Zusammenhang sowie mehrmals auch aus der Zuordnung der öffentlichen Funktionen. Inhaltlich geht es um die Wahrung oder Erneuerung von Privilegien, um die würdige Auswahl u. das Wahlverfahren sowie um die Beachtung von Regeln, welche die herausgehobene Stellung dieser Ämter u. die Durchführung der Aufgaben sicherstellen sollten. Die Zuständigkeit betraf in erster Linie die Ausrichtung von Festen mit Spielen u. Theateraufführungen, die feierliche Einweihung von Statuen, allgemein die Gestaltung des dies natalis des Kaisers u. des dies imperii.

4. Privilegien. Die für die Kaiserehrung zuständigen Funktionäre durften verschiedene Privilegien in Anspruch nehmen. So teilte der Kaiser Constantinus I iJ. 337 dem concilium der Provinz Africa proconsularis mit, daß sacerdotales, flamines perpetui u. duumvirales weder zur annona noch zu munera sordida herangezogen werden durften (Cod. Theod. 12, 5, 2). Sacerdotes provinciae durften nur aus der Schicht der advocati ausgewählt werden; sie behielten ihre Verpflichtungen als curiales (ebd. 12, 1, 46 vJ. 358). Inhaber des sacerdotium provinciae u. des ersten kurialen Ranges waren frei von Lasten (ebd. 75 vJ. 371), sacerdotales u. flamines perpetui waren ranggleich mit den städtischen duumviri (ebd. 77 vJ. 372). Des weiteren wurde verfügt, daß curiales für das sacerdotium provinciae zur Verfügung stehen sollten (ebd. 174 vJ. 412). Auf Beschwerden der Kurialen africanischer Städte verfügte Kaiser Constantinus I, daß Angehörige des kurialen Standes nach Bekleidung des flamonium, des sacerdotium oder eines städtischen Amtes nicht zu Vorstehern der Posthaltereien gemacht werden durften (ebd. 21 vJ. 335). Die sacerdotales der Provinz Africa proconsularis wurden bei der Gestellung von Rekruten gegenüber sacerdotales der anderen africanischen Provinzen bevorzugt behandelt, um den Führungsrang (principatus) der proconsularis herauszustellen. Sie sollten frei sein für höhere Aufgaben u. beispielsweise die Spiele auf eigene Rechnung ausrichten (ebd. 7, 13, 22 vJ. 428).

b. Herrscherverehrung als Anliegen der Herrscher selbst. 1. Städtische u. provinziale Feste als Medium der Verehrung. Den Kaisern lag weiterhin u. wie jeher nachdrücklich daran, die städtischen u. provinzialen Feste zu fördern. Sie wollten an den dies legitimi u. dies fasti (wozu auch die Jahrestage der Kaiser gehörten) ein attraktives Angebot gesichert wissen, wobei es den Kaisern letztlich um die Kontinuität der Ehrungen u. damit der ideellen Bindung der Untertanen, insbesondere der städtischen Bürgerschaften, an die Herrscher ging. Darum stellten sie die Tätigkeit der sacerdotes u. flamines heraus (ebd. 12, 1, 145 vJ. 395. 176 vJ. 413; 15, 5, 1 vJ. 372). Sacerdotes provinciae, sacerdotales u. flamines perpetui waren Mitglieder oder sogar Führer von Gesandtschaften ihrer Provinzen an den Kaiser, etwa um Segenswünsche für den Kaiser zu übermitteln (CIL

8, 1, 27 vJ. 383/8; Nov. Valent. 13 praef. vJ. 445). Im Zusammenhang mit einer Bittgesandtschaft der Provinz Africa Tripolitana an Kaiser Valentinian I, welche über mangelnde Hilfe der röm. Befehlshaber u. Administratoren anläßlich schlimmer Berbereinfälle Klage führen sollte, erfahren wir, daß die Barbaren zahlreiche decuriones, darunter einen sacerdotalis provinciae u. einen aedilis, getötet hatten (Amm. Marc. 28, 6, 10; J. Matthews, The Roman Empire of Ammianus [London 1989] 384). – Besonders bemerkenswert sind Cod. Theod. 16, 5, 52 vJ. 412 u. 54 vJ. 414, weil sie einerseits die Stufen der Sozialordnung aufzählen u. neben den decuriones (den Angehörigen des Kurialenstandes) die Inhaber von munizipalen Ehrenstellungen wie sacerdotium u. principatus hervorheben, anderseits im Rahmen ihres christl.-donatistischen Kontextes sacerdotes im Sinne der den Christengemeinden vorstehenden Bischöfe verwenden (G. Gottlieb, Die Circumcellionen: AnnHistConc 18 [1978] 8f). Die ökonomische Kraft der Inhaber von Flaminaten u. sacerdotia sollte den Städten erhalten bleiben, auch die der gewesenen Kultfunktionäre. Im hier erörterten Zusammenhang stehen die Kaiserfeste im Mittelpunkt. Der Kaiserkult bestand weiter. Die Titel der Priester änderten sich nicht, auch nicht notwendigerweise ihr äußeres Erscheinungsbild (Inan / Alföldi-Rosenbaum, Porträtplastik nr. 274). Die Kaiser konnten mit Gewißheit die Weiterführung des Herrscherkultes auf städtischer Ebene in Anschlag bringen, vielleicht sollte man neutraler sagen: der Herrscherverehrung, deren Formen jetzt jeder Stadt überlassen waren. Kaiserstatuen schmückten sicher nicht nur wie im phrygischen Orcistus das Forum (Wischmeyer, Golgatha 69). Feste u. Spiele waren fraglos so beliebt wie früher u. ein willkommener Programmpunkt (zur Bedeutung der Spiele u. zum vergeblichen Versuch, wenigstens blutige Spiele zu verbieten, A. Demandt, Die Spätantike = HdbAltWiss 3, 6 [1989] 388/91).

2. Christen u. Nichtchristen als Inhaber von Leistungsaufgaben. Für Vorbereitung u. Durchführung der Spiele, aber auch für die Zeremonien u. Reden bedurfte es verantwortlicher Leiter, wofür wie in der alten Zeit die flamines u. sacerdotes zur Verfügung standen (Cod. Theod. 9, 16, 2 vJ. 319; 12, 1, 145 vJ. 395; 148 vJ. 395/97; 176 vJ. 413; 15, 4, 1 vJ. 425; 5, 1 vJ. 372; 16, 10, 17 vJ. 399). Diese Ämter waren jetzt Christen wie Nichtchristen offen u. brachten für Christen keine Erschwernisse. Wie viele Christen freilich unter den Kaiserfunktionären waren, ist kaum zu sagen. Es sind Zufallsfunde, wenn wir etwas erfahren, wie zB. über die christl. flamines perpetui in Nordafrika (Wischmeyer, Eugenius 236f). Aber auch die Anschauung über die Erhabenheit des Herrschers hatte sich verändert. Die christlich bestimmte Gesellschaft verehrte nicht mehr den Divus Augustus oder den gottgleich gedachten lebenden Kaiser, sondern die über alles Irdische erhobene maiestas des von Gott eingesetzten u. beschützten Herrschers. Je nach dem Grad der Christianisierung einer Stadt mag sich die Ausgestaltung der Kaiserverehrung verändert haben; aber ebenso wie Formen der weihevollen, feierlichen Herrscherehrung blieben die Titel u. wesentliche Funktionen der für die Kaiserverehrung zuständigen Amtsträger bestehen. Wir haben es weiterhin mit einer städtischen Angelegenheit zu tun, die nicht von der Kirche übernommen wurde. Im selben Zusammenhang sind die ebenfalls weiterbestehenden Provinziallandtage mit den concilia u. den sacerdotes als deren Vorsitzenden zu sehen. Auch hier war es eine weltlich-administrative Einrichtung, die für Reich u. Herrscher unentbehrliche administrative u. ideelle Dienste versah (Deininger 183/8). K. u. Kaiserverehrung unterlagen demselben Wandel der Vorstellung wie die kaiserliche Selbstdarstellung: Die Personifikationen zB. des Sieges wurden zu Symbolen (B. Overbeck, Christl. Symbolik auf spätröm. Münzen: Gottlieb / Barceló aO. [o. Sp. 1119f] 131/49); die feierliche Verehrung des Kaisers mit weihevollen Zeremonien, Statuen oder Bildern würdigte Person u. Taten des über alle Reichsbewohner erhöhten, von Gott eingesetzten, aber Mensch bleibenden Herrschers; die ehemals dem Kult integrierten Funktionen der K. wurden von Funktionären wahrgenommen, die man nur noch eingeschränkt oder nicht mehr als Priester verstand.

A. Abramenko, Die munizipiale Mittelschicht im kaiserzeitlichen Italien. Zu einem neuen Verständnis von Sevirat u. Augustalität = EuropHochschSchr 3, 547 (1993). – G. Alföldy, Augustalen- u. Sevirkörperschaften in Pannonien: ActAntAcadHung 6 (1958) 433/58. – C. Castillo, Los flamines provinciales de la Bética: RevÉtAnc 100 (1998) 437/60. – M.

CLAUSS, Kaiser u. Gott. Herrscherkult im röm. Reich (1999). – J. H. D'ARMS, Memory, money, and status at Misenum. Three new inscriptions from the Collegium of the Augustales: JournRomStud 90 (2000) 126/44. – J. DEININGER, Die Provinziallandtage der röm. Kaiserzeit von Augustus bis zum Ende des 3. Jh. nC. = Vestigia 6 (1965). – R. DUTHOY, Les Augustales: ANRW 2, 16, 2 (1978) 1254/309; Recherches sur la répartition géographique et chronologique des termes sevir Augustalis, Augustalis et sevir dans l'Empire romain: Epigraph. Studien 11 (1976) 143/214. – R. ÉTIENNE, Le culte impérial dans la péninsule ibérique d'Auguste à Dioclétien = BiblÉcFranç 191 (Paris 1958). – J. R. FEARS, Art. Gottesgnadentum: o. Bd. 11, 1103/59; Art. Herrscherkult: o. Bd. 14, 1047/93. – D. FISHWICK, The imperial cult in the Latin west 1/2 = ÉtPrélimRelOrEmpRom 108, 1/2 (Leiden 1987/91). – H. E. HERZIG, Beobachtungen zu den seviri Augustales von Lyon: Gesellschaft u. Gesellschaften, Festschr. U. Im Hof (Bern 1982) 1/13. – J. INAN / E. ALFÖLDI-ROSENBAUM, Römische u. frühbyzantinische Porträtplastik aus der Türkei. Neue Funde (1979); Roman and early Byzantine portrait sculpture in Asia Minor (Oxford 1966). – P. KNEISSL, Entstehung u. Bedeutung der Augustalität. Zur Inschrift der ara Narbonensis (CIL 12, 4333): Chiron 10 (1980) 291/326. – D. LADAGE, Städtische Priester- u. Kultämter im lat. Westen des Imperium Romanum zur Kaiserzeit, Diss. Köln (1971). – K.-L. NOETHLICHS, Die gesetzgeberischen Maßnahmen der christl. Kaiser des 4. Jh. gegen Häretiker, Heiden u. Juden, Diss. Köln (1971). – H. SCHULZE-OBEN, Freigelassene in den Städten des röm. Hispanien. Juristische, wirtschaftliche u. soziale Stellung nach dem Zeugnis der Inschriften (1989). – D. TUDOR, Le organizzazioni degli Augustales in Dacia: Dacia 6 (1962) 199/214. – W. WISCHMEYER, M. Iulius Eugenius. Eine Fallstudie zum Thema ‚Christen u. Gesellschaft im 3. u. 4. Jh.': ZNW 81 (1990) 225/47; Von Golgatha zum Ponte Molle. Studien zur Sozialgesch. der Kirche im 3. Jh. = Forschungen zur Kirchen- u. Dogmengesch. 49 (1992).

Gunther Gottlieb.

Kaiserzeremoniell.

Vorbemerkung 1136.

A. Nichtchristlich.
I. Der Kaiser u. sein Volk vom Prinzipat bis zum Dominat 1138. a. Princeps u. Senat 1138. b. Triumph 1139. c. Religion u. Kaiserkult 1139. d. Palast 1140. e. Spiele 1140. f. Adventus 1141. g. Kaiser u. Armee 1142. h. Tetrarchie 1143.
II. Iulianus 1144.

B. Christlich.
I. Anpassung an die neuen Verhältnisse. a. Palastzeremoniell. 1. Allgemeines 1144. 2. Einfluß des Christentums 1146. b. Diplomatisches Zeremoniell. 1. Allgemeines 1147. 2. Einfluß des Christentums 1148.
II. Überformungen des traditionellen Kaiserzeremoniells. a. Der christl. Kaiser; Ideologie u. Kaiserzeremoniell 1149. b. Die Christianisierung des traditionellen Kaiserzeremoniells. 1. Einzugszeremonien u. Triumphzüge 1152. α. Adventus 1152. β. Zeremoniell im Krieg 1154. γ. Triumphe. aa. Weltliche Feiern 1155. bb. Christianisierung des Triumphs 1156. 2. Ereignisse im kaiserlichen Lebenslauf 1157. α. Bestattung 1158. β. Herrschaftsantritt 1159. aa. Dynastische Nachfolge 1160. bb. ‚Neue' Kaiser 1161.
III. Die Entstehung christlicher öffentlicher Feiern in Kpel. a. Zeremonielle Implikationen der Religionspolitik 1163. b. Reliquien 1164. c. Ikonen 1165. d. Prozessionen 1166. e. Kaiserliche Reaktionen auf Katastrophen 1167.
IV. Kaiserliche u. kirchliche Macht 1168. a. Gleichgewicht der Kräfte 1169. b. Bischöfe u. Patriarchen 1171. c. Heilige 1172.

C. Ergebnis 1174.

Vorbemerkung. Aus dem Bedürfnis entstanden, besonders bedeutende, zumal sakrale, Persönlichkeiten zu schützen, diente das K. dazu, den röm. Kaiser von seinen Untertanen zu unterscheiden u. ihn gegenüber Reichsangehörigen u. Fremden zu erhöhen (*Hofzeremoniell). Daher stellte es eine, in Zeiten politischer Schwäche oft notwendige, Bekräftigung u. Legitimation von *Herrschaft dar u. trug dazu bei, einen mystischen Nimbus zu schaffen (Const. Porph. cerem. praef.: PG 112, 73/80). In seinen ausgestalteteren Formen diente das K. auch dazu, das kaiserliche Gefolge durch ein Rangordnungssystem zu strukturieren (Av. Cameron, Construction), u. schuf so einen Ausdruck von Einheitlichkeit u. Solidarität, dessen Verhältnis zu den tatsächlichen Gegebenheiten den Umständen entsprechend variieren konnte. Umgekehrt stellte das K. ein Mittel der Kommunikation u. Begegnung zwischen Kaiser u. Untertanen zur Verfügung, so daß die dem Volk weit entrückte Herrschergestalt für die Öffentlichkeit wahrnehmbar wurde u. sogar auf öffentliche Meinungsäußerungen reagieren konnte. Letztlich jedoch setzte die Ausbildung des K. einen Grundkonsens voraus; denn es ist unwahrscheinlich, daß ein ausgebildetes K. allein von oben

hätte durchgesetzt u. aufrechterhalten werden können. Vielmehr erfüllte der Kaiser das religiöse Bedürfnis, eine gottähnliche Gestalt zu ehren, u. indem seine Untertanen ihn verehrten, erhöhten sie zugleich die eigene Stellung (MacCormack, Change 721). – Dem K. kam ferner die wichtige Funktion zu, die Beziehung zwischen irdischer u. göttlicher Ordnung zu regeln. In diesem Bereich betonte das Christentum als neue Staatsreligion bestehende Tendenzen: Während heidnische Kaiser sich mit Iuppiter oder Sol in eins setzten, wurde der christl. Kaiser als irdischer Repräsentant Gottes oder dessen Stellvertreter betrachtet (*Gottesgnadentum). Jetzt jedoch konnte diese Rolle auch von ihm verlangen, daß er, besonders in Krisenzeiten, sein Volk in *Demut vor Gott führte (s. u. Sp. 1169/71). Zudem mußte sein Verhältnis zu den anderen möglichen Repräsentanten des Göttlichen definiert werden, u. zwar sowohl zu den geweihten Amtsträgern der Kirche als auch zu den nichtordinierten Heiligen (s. u. Sp. 1172). – Unterschiedliche Zeremonien wurden zu verschiedenen Zeiten wichtig, je nachdem, wie sich das Erscheinungsbild bestimmter politischer Systeme entwikkelte u. veränderte. Obschon besonders das byz. K. gewöhnlich als stereotyp u. unveränderlich angesehen wird, zeigt genauere Analyse, daß es sich beständig, wenn auch nur in Einzelheiten, weiterentwickelte, was nahelegt, daß sich auch seine Bedeutung veränderte (McCormick, Ceremonies; Cannadine). Bis zu welchem Grad diese von Zeitgenossen verstanden wurde oder von heutigen Untersuchungen interpretiert werden kann, bleibt ungewiß. Wahrscheinlich ist jedenfalls, daß die Bedeutung ritueller Handlungen oft eher komplex als einfach ist (ebd.). – Da der Kaiser öffentlich niemals allein erschien, waren alle seine Auftritte von einem mehr oder weniger aufwendigen K. begleitet. Es läßt sich grob in die folgenden, einander überschneidenden Bereiche aufteilen: 1) Zeremonien bei herausragenden Ereignissen des kaiserlichen Lebens (Amtsantritt, Eheschließung, Nachkommenschaft, Begräbnis), 2) Zeremonien bei kaiserlichen Bewegungen in der Öffentlichkeit (Adventus, Abreise, Besuche, Umzüge), 3) Zeremonien bei kaiserlichen Wohltaten (Gründungsriten für Städte u. Gebäude), 4) Zeremonien bei internen Verwaltungsakten (Verleihung von Würden, Ernennungen, Beförderungen), 5) Zeremonien beim Empfang von Besuchern oder auswärtigen *Gesandtschaften, 6) Zeremonien im Zusammenhang mit der Rolle des Kaisers als Heerführer (v. a. Siegesfeiern), als Oberhaupt des Volkes, als Richter u. als religiöser Führer oder im *Herrscherkult. Unterschiedliche Ausprägungen des K. sprachen das Publikum je nach Größe u. Zusammensetzung an (Palast, Hippodrom, Straße oder Heiligtum), ein Umstand, der Stil u. Bedeutung seiner Ausführung mitbestimmt haben dürfte (McCormick, Ceremonies). Selten haben sich genügend Anhaltspunkte zur vollständigen Rekonstruktion der Entwicklung eines bestimmten Typus des K. erhalten. Aber in vielen Fällen verfügen wir über genügend literarische u. künstlerische Zeugnisse, um wesentliche Züge erfassen zu können. – Da das K. eine Begleiterscheinung der *Herrschaft darstellt, verwundert es nicht, daß sich Verbindungslinien zwischen dem röm. K. u. dem Herrscherzeremoniell anderer Kulturen (v. a. Persiens u. hellenistischer Königreiche) finden, zB. mit der *Proskynesis bzw. adoratio. Selbstverständlich wirkten auch Elemente der älteren röm. Praxis auf das spätere K. ein (zB. religiöse u. konsularische Prozessionen, Triumphzüge, herausgehobene Bedeutung von Theater u. Spielen). Der vorliegende Artikel behandelt jedoch weniger die Beziehung zwischen dem K. u. dem Zeremoniell früherer Kulturen oder Systeme, sondern konzentriert sich auf die Entwicklung des Zeremoniells innerhalb der röm. Kaiserzeit, im wesentlichen ab *Diocletianus (285/305), u. besonders auf seine Weiterentwicklung unter dem Einfluß des Christentums, bis zur Regierungszeit des Kaisers Herakleios (610/41).

A. Nichtchristlich. I. Der Kaiser u. sein Volk vom Prinzipat bis zum Dominat. Während des Prinzipats wurde das republikanische System, zumindest an der Oberfläche, sorgfältig beibehalten. Die Herrscher bewahrten sich so eine gute Reputation in der von Schriftstellern der Oberschicht geschaffenen Historiographie. Dies hatte zur Folge, daß Züge des Zeremoniells, die den Kaiser deutlich über seine Untertanen erhoben, möglichst gering gehalten wurden (Wallace-Hadrill).

a. Princeps u. Senat. Solange der Kaiser in Rom amtierte, zeigte der vorbildliche Princeps Respekt vor dem Senat sowohl im alltäglichen Kontakt (Trajan zB. grüßte Se-

natoren mit *Kuß [Plin. paneg. 71], hingegen nicht Severus u. *Caracalla) wie bei Entscheidungen, die seine eigene Person betrafen. So verlangte *Claudius vom Senat, daß dieser ihn zur Heirat mit seiner Nichte Agrippina aufforderte (Tac. ann. 12, 5/7); Octavianus führte die Praxis ein, daß die offizielle *Consecratio eines verstorbenen Vorgängers durch ein senatus consultum beschlossen wurde (MacCormack, Art 97); Tiberius übertrug die Vorbereitungen für das Begräbnis des Augustus u. die Regelung seiner Nachfolge dem Senat (Tac. ann. 1, 7f). Als Folge dieser Gepflogenheit wurde **Hadrian beinahe die Vergöttlichung verweigert, da er dem in der Elite vorherrschenden Bild eines Princeps nicht entsprach (Dio Cass. 69, 23, 3; 70, 1, 2f; Millar 341/55). Dieses Zusammenwirken von Kaiser u. Senat im System der Dyarchie, das auf der Verbindung des traditionellen Idealbildes eines guten Herrschers mit dem Vorbild des Kaisers *Augustus beruhte, wurde im 3. Jh. von Cassius Dio dargelegt, wobei dieser seine Darstellung, nicht ohne Grund, in die idealisierte Zeit des Augustus versetzte (Dio Cass. 52, 19/39; de Blois).

b. Triumph. Bereits zZt. des Augustus fanden freilich Entwicklungen im K. statt, die bezweckten, den Princeps von seinen Untertanen abzusondern. Unter Augustus wurde der *Triumph, der bis dahin herausragenden Heerführern vornehmer Herkunft gewährt worden war, zum Vorrecht der Kaiserfamilie. Dabei blieb es weithin, selbst als Kaiser des 4. Jh. die Armeen nicht länger persönlich ins Feld führten. Erst *Iustinianus ehrte seinen General Belisarius wieder mit einem Triumph nach dessen Sieg über die Vandalen (534 nC.; doch s. M. Restle: o. Bd. 14, 945). – H. S. Versnel, Triumphus (Leiden 1970).

c. Religion u. Kaiserkult. Die zentrale Stellung des Princeps spiegelt sich auch darin, daß sich *Augustus zum religiösen Anführer erhob, der seinem Volk bei religiösen Feiern vorstand u. den Kult von Korporationen Freigelassener organisierte, die seinen *Genius ehrten. Die Reliefs der Kaiserfamilie an der Ara pacis veranschaulichen die Bedeutung der religiösen Rolle des Augustus aufs deutlichste (Zanker 132/40. 161/7). Augustus' Mausoleum, dessen Planung er frühzeitig begann, wurde sorgfältig in eines der Bauprogramme für Rom eingebunden, mit denen die Kaiserfamilie ihre Vorherrschaft geltend machte (ebd. 80/4). – Die Vormachtstellung des Princeps wurde endgültig durch seine postume Apotheose u. den dazugehörigen Kult geschaffen. Die Zuständigkeit des Senates für die *Consecratio wurde nach u. nach zur reinen Formalität, wobei die Beibehaltung der Einäscherung für Kaiser diese zunehmend von ihrem Volk unterschied, bei dem seit dem 2. Jh. die Erdbestattung geläufig wurde (*Bestattung; *Grab; Price).

d. Palast. Zu den Neubauten des Augustus gehörte die kaiserliche Residenz auf dem Palatin, die einen Apollo-Tempel einschloß (Zanker 73/9). Obwohl Augustus die Einfachheit seines Lebenswandels zur Schau stellte, sonderte ihn die Errichtung einer kaiserlichen Residenz von seinem Volk ab. In seinen späten Amtsjahren wurden die öffentlichen Geschäfte in diesen Gebäudekomplex verlegt u. verblieben dort tendenziell. Zum B. tagte der Senat im Apollo-Tempel (Millar 19_{15}); auch wurde dort die Nachfolge des *Herodes entschieden (Joseph. ant. Iud. 17, 11, 1; Millar 19f).

e. Spiele. Augustus inszenierte seine Beziehungen zur Bevölkerung durch Förderung u. eifrigen Besuch der *Spiele, deren Organisation immer stärker zu einem kaiserlichen Monopol wurde (Suet. vit. Aug. 43/5). Für ihn war die Teilnahme an den Vergnügungen des Volkes ein Kennzeichen des civilis princeps (Tac. ann. 1, 54: civile rebatur misceri voluptatibus vulgi); zugleich boten die Spiele ein Forum kaiserlicher Machtdemonstration, wenn zB. parthische Geiseln durch die Arena geführt, seltene Tiere oder ein armenischer König zur Schau gestellt oder augenfällig verschwenderische Sammlungen von *Bernstein ausgestellt wurden (Suet. vit. Aug. 43, 4; vit. Ner. 13; Plin. n. h. 37, 11, 45). Das Publikum konnte sich auch direktes Gehör beim Kaiser verschaffen u. ihm Zugeständnisse abzuringen versuchen, somit die Herrscher zu einem symbolischen oder tatsächlichen Dialog zwingen: Als die equites sich über die Ehegesetzgebung beschwerten, reagierte Augustus, indem er bei den Spielen mit seinem Enkel auf dem Schoß erschien; *Caligulas Antwort auf eine Bitte um Steuersenkungen war hingegen weniger maßvoll (Suet. vit. Aug. 34; Joseph. ant. Iud. 19, 1, 4; Millar 368/75; Al. Cameron 157/92). – Gleichfalls unter Augustus begann man, die Sitzplatzvergabe zu regulieren u. eine formelle Kleiderordnung für öffentliche Schau-

spiele vorzuschreiben (Suet. vit. Aug. 44, 2; E. Rawson, Discrimina ordinum. The Lex Julia theatralis: PapBritSchRome 55 [1987] 83/114). Dies betonte die hierarchische Gliederung der Gesellschaft u. ließ bereits die Zuweisung von Sitzblöcken an ausgewählte Claqueure im späteren Reich erahnen. Theodosius II zB. organisierte den Sitzplan des Kpler Hippodrom um, so daß die Parteien der Blauen u. Grünen besser sichtbar zu den *Akklamationen beitragen konnten (Joh. Mal. chron. 14, 1f, 351f [PG 97, 524f]). – Heiligtum, Palast u. Hippodrom wurden in der Spätantike die Mittelpunkte des öffentlichen K. Während der Aufstieg des Christentums eine radikale Umdeutung der Rolle des Kaisers bei religiösen Zeremonien mit sich brachte, blieb der christl. Einfluß auf die immer stärker formalisierten Rituale im Zeremoniell des Hippodroms eher gering (vgl. u. Sp. 1155f).

f. Adventus. Andere Zeremonien, die mit dem frühen Prinzipat in Verbindung stehen, hingen nicht von einem bestimmten Ort ab. Der adventus, d. h. die kaiserliche Ankunft (Nußbaum 968/77), entstand aus der Reisetätigkeit von Provinzgouverneuren republikanischer Zeit. Augustus' Einstellung zum Zeremoniell wird symbolisiert durch die Vermeidung dessen, was zum besonders typischen Zeremoniell späterer Jhh. werden sollte. Im J. 19 vC. kehrte der Princeps heimlich nachts nach Rom zurück, um den vom Magistrat geplanten adventus-Empfang zu vermeiden (Dio Cass. 54, 10). Eben damit erzwang er die Anerkennung seiner obersten Herrschaft durch den Senat, die zeremonieller Bekräftigung nicht bedurfte. Anderseits wird sein zunehmend kaiserliches Gehabe in späteren Jahren belegt durch seine offizielle Rückkehr von Antium iJ. 2 vC., um den Titel pater patriae anzunehmen (Suet. vit. Aug. 58; F. Muller, Art. Augustus: o. Bd. 1, 998). – Kaiserliche Reisen waren häufig weitgehend frei von höfischem Protokoll. Anekdoten berichten, daß Hadrian u. Vespasian auf ihren Reisen unerwartet von Bittstellern angesprochen wurden (Dio Cass. 69, 6, 3; Suet. vit. Vesp. 23, 2; Millar 36/8) u. daß Caracalla ermordet wurde, als er eines menschlichen Bedürfnisses wegen anhielt (Dio Cass. 79, 5, 4). Der menschenscheue Tiberius hingegen ließ vorab die Straßen räumen, um zufällige Begegnungen zu vermeiden (Suet. vit. Tib. 40). Später jedoch wurde die Ankunft des Kaisers in einer Stadt Anlaß zu sorgfältig vorbereiteten Zeremonien u. eine wichtige Gelegenheit des Kontakts von Kaiser u. Volk. Für die Menschen bot sich die Möglichkeit, mit ihrem Herrscher, v. a. durch das Überreichen von Petitionen, in Verbindung zu treten u. durch die Vorbereitung eines verschwenderischen Empfangs ihm Dankbarkeit zu bezeugen (Paneg. Lat. 5 [8], 5/9: Constantinus in Autun 311 nC.; MacCormack, Art 28; Millar 31f). Für den Kaiser war dies eine erwünschte Gelegenheit kaiserlicher Selbstdarstellung. Der Wandel im Ethos seit dem frühen Prinzipat wird beispielhaft belegt in der klass. Demonstration kaiserlicher Strenge u. Unbeweglichkeit, wie sie **Constantius II bei seiner Ankunft in Rom 357 vorführte (Amm. Marc. 16, 10, 1/17; J. Moreau: JbAC 2 [1959] 168; Matthews 231/5). Die Inszenierung sollte einen übermenschlichen Status des Kaiser verdeutlichen u. wurde vielleicht bewußt den pers. Königsprozessionen nachgestaltet (Wallace-Hadrill 33). Der adventus wurde zT. deshalb eine zentrale Zeremonie in der Spätantike, weil er sich leicht mit anderen Anlässen assoziieren ließ, wie mit kaiserlichen Beerdigungen u. Thronbesteigungen (zB. Tiberius u. Caligula: Suet. vit. Cal. 13; MacCormack, Art 45; Severus: Dio Cass. 75, 1, 3/5; Constantinus II: MacCormack, Art 132f; Iulianus: ebd. 47), Jahrestagsfeiern (vicennalia des *Diocletianus in Rom: Williams 187f) oder Triumphzügen (adventus des Constantinus in Rom 312: MacCormick, Victory 84f).

g. Kaiser u. Armee. Der Kaiser wurde bei seinen Reisen oder den adventus-Zeremonien selbstverständlich von seinen Truppen begleitet. Als die Kaiser immer weniger Zeit in Rom verbrachten, wurde die zeremonielle Darstellung ihrer Verbindung mit der Armee, ihrer stets eigentlichen Machtbasis, mindestens genauso wichtig wie das K. gegenüber dem Senat in Rom. Dies traf in besonderem Maß für jene Kaiser zu, die ihre Herrschaft der Ausrufung durch die Truppen verdankten (zB. Maximinus Thrax). Kaiser auf Feldzügen fraternisierten häufig mit ihren Soldaten (zB. *Caracalla: Dio Cass. 78, 13, 1f) u. gewannen Anerkennung, indem sie feindliche Anführer zum Zweikampf herausforderten (Caracalla: ebd.; Galerius-Bogen: MacCormack, Art 174). Andere pflegten einen stärker autoritären Umgang: Valens u. Valentinian überwachten den Bau von Befe-

stigungen an Rhein u. Donau (Amm. Marc. 28, 2, 2/4; Themist. or. 10, 137b/8b [1, 208/10 Schenkl / Downey]). Aber selbst im 4. Jh. führten die Zwänge militärischen Lebens noch zu relativ informellen Beziehungen (im Lager: Joh. Chrys. in Mt. hom. 2, 2 [PG 57, 26]).

h. Tetrarchie. Die Tetrarchie führte sowohl zu betonteren Herrschaftsformen als auch zum Beginn einer komplexeren Bürokratie (Av. Cameron, Das späte Rom [1993] 54/8; F. Millar, The Roman Near East 31 B. C. - A. D. 337 [Cambridge, Mass. / London 1993] 190/207). Beides förderte, auf je eigene Weise, die Ausweitung des K. Weiterer wichtiger Faktor für die Weiterentwicklung des K. war die Errichtung eines festen Kaisersitzes in *Konstantinopel nach Jahrhunderten eines reisenden Kaisertums. Allerdings hatten auch die umherziehenden Kaiser zumindest teilweise von Kaiserresidenzen aus operiert, die gewöhnlich mit einem Hippodrom ausgestattet waren, um ihnen das Erscheinen vor dem Volk zu ermöglichen (Millar 40/53; Dagron, Naissance 92/102). – Der immer größer werdende Abstand zwischen Kaiser u. Volk wird durch eine hervorstechende Entwicklung augenfällig, die traditionell mit der Regierungszeit des *Diocletianus in Verbindung gebracht wird: Die salutatio wurde durch die adoratio oder *Proskynesis im Stile des pers. u. der hellenist. Höfe ersetzt (Näheres: W. Seston, Art. Diocletianus: o. Bd. 3, 1043). Diocletianus soll in Abgeschiedenheit gelebt u. sich bei seinen seltenen öffentlichen Auftritten in prachtvolle Gewänder gekleidet haben (Williams 111/4). Sein Mailänder Treffen mit Maximianus iJ. 291 bot eine Gelegenheit, die Ähnlichkeit des Herrschers mit dem praesens deus eindrücklich zur Schau zu stellen (Paneg. Lat. 11 [3], 9; Williams 56/60; MacCormack, Art 23/6). Obwohl damit ein dramatischer Wandel im Bild des Princeps sichtbar wird, stellt dies weniger eine voraussetzungslose Neuerung als den Kulminationspunkt eines Prozesses dar: Zu allen Zeiten gab es die Bandbreite zwischen Minimal- bzw. Maximalinterpretation des Verhaltens eines Princeps (B. Levick, Claudius [London 1990] 1/9). Die Assoziation des Kaisers mit einem Gefährten der Götter, wie sie die exponierte Stellung von Hadrian-Statuen um den Zeus-Tempel in Athen impliziert (Paus. 1, 18, 6; A. J. Spawforth / S. Walker, The world of the Panhellenion 1. Athens and Eleusis: JournRomStud 75 [1985] 93f) u. zum Ausdruck kommt in der Identifikation des Aurelianus mit Sol (Herodian. Hist. 5, 6, 6/8) u. in *Elagabals öffentlicher Verehrung seines Heimatgottes in Rom (Dio Cass. 80, 11), hatten den Weg zur Anbetung des Kaisers bereitet.

II. Iulianus. Die Tendenz, den Kaiser vom Volk abzusondern, wurde vorübergehend durch die Herrschaft des Kaisers *Iulianus unterbrochen, der das K. bewußt reduzierte u. zu den minimalistischen Prinzipien des Prinzipats zurückkehrte (R. Browning, The emperor Julian [London 1975] 130f; Dagron, Naissance 94f). Die Demonstration egalitären Verhaltens im Senat zu Kpel kulminierte in dem ehrerbietigen Kuß, mit dem er den Philosophen Maximos v. Ephesos grüßte, was Ammianus Marc. als ungebührliche Zurschaustellung bewertete (22, 7, 1/4). Iulians kurze Regierungszeit ist in mancherlei Hinsicht ungewöhnlich; der Vorfall belegt jedoch, daß der Umfang des K.s sowohl von den Präferenzen des jeweiligen Herrschers als auch von den Erwartungen seiner Untertanen, was angemessenes Benehmen sei, abhängig war.

B. Christlich. I. Anpassung an die neuen Verhältnisse. a. Palastzeremoniell. 1. Allgemeines. Die kaiserliche Verwaltung, die sich seit Diocletianus entwickelte, hatte sich Mitte des 5. Jh. zu einer klaren Hierarchie entfaltet (Dagron, Naissance 96). Dieser Zustand spiegelt sich in den bis ins kleinste Detail festgelegten Abläufen bei Umzügen, Ernennungen von Beamten, Empfängen von Gesandten usw., wie sie *Konstantinos Porphyrogennetos' Werk De caeremoniis festhält, das wahrscheinlich in Teilen (zB. 1, 84/95; 2, 51 [PG 112, 693/796. 1288/92]) auf ein von Iustinians magister officiorum Petros Patrikios zusammengestelltes Zeremonienbuch zurückgeht (J. B. Bury, The ceremonial book of Constantine Porphyrogennetos: EnglHistRev 22 [1907] 209/27. 417/39). Schon die bloße Existenz eines solchen Handbuches verdeutlicht die inzwischen erreichte Bedeutung des K., dessen Komplexität u. darüber hinaus den Eifer der daran Beteiligten, Realität u. Symbole der Macht in Einklang zu bringen (McCormick, Ceremonies 4/6). Dieses komplexe protokollarische System hatte seinen Mittelpunkt im Kaiserpalast zu Kpel, in dem der Kaiser durch seinen hierarchisch geordneten Beamtenapparat (*Hofbeamter)

vom Kontakt mit der Außenwelt abgeschirmt wurde. Diese Entwicklung begann Ende des 4. Jh., als die Kaiser nicht mehr mit ihren Armeen ins Feld zogen (MacCormack, Art 59f). Die Isolation des Kaisers, dem man sich nur über den langen u. mühsamen Weg seiner Beamten nähern konnte u. der, sobald er sich außerhalb des Palastes bewegte, durch ein sorgfältig geordnetes Gefolge geschützt wurde, erhöhte seinen gottähnlichen Status. Die Feinheiten des Verfahrens, wie sie in De caeremoniis für die Beförderung von Beamten beschrieben werden, belegen, wie penibel die hierarchische Struktur des Hofes zum Ausdruck gebracht wurde. Dieses Bild wird bestätigt durch die Bemerkungen des Joh. Lydos (geb. 490 nC.) über seine eigene Laufbahn in der Verwaltung. Sie beschreiben den harten Konkurrenzkampf um einen Posten in der kaiserlichen Administration, seinen Erfolg dank der Patronage eines einflußreichen lydischen Landsmannes u. seinen Stolz darüber, daß er auf persönliche Einladung Iustinians einen lat. Panegyricus vor Würdenträgern aus Rom vortragen durfte u. daß sein Ausscheiden in den Ruhestand mit einer eigenen Feier geehrt wurde (mag. 3, 26/30 [113/9 Wünsch]; M. Maas, John Lydus and the Roman past [London 1992] 28/37). – Das skizzierte Bild ist jedoch wahrscheinlich eher eine kunstvoll errichtete Fassade, die Eindruck erzeugen sollte. In Wahrheit dürfte das K. weniger unflexibel u. unveränderlich gewesen sein, als es das zeitlose Protokoll nahelegen möchte. Vielleicht wollte es sogar eine gegebene Instabilität im Machtzentrum verdecken (Av. Cameron, Construction), so wie dies wahrscheinlich auch für die sorgfältig ausgearbeiteten Protokolle der Variae gilt, die von *Cassiodorus für den ostgotischen Hof des Theoderich verfaßt wurden (S. Barnish, The Variae of Magnus Aurelius Cassiodorus Senator [Liverpool 1992] XV/XVII). De caeremoniis erwähnt gelegentlich Alternativrituale (zB. informeller gestaltete Beförderungsverfahren: 1, 84 [PG 112, 696]), während Veränderungen in den Benennungen von Amtsträgern zwischen diversen Berichten oder zu verschiedenen Zeiten einen kontinuierlichen Wandel des Systems nahelegen. Im 6. Jh. zB. wurde das Hofzeremoniell vom magister officiorum geregelt, während die Aufgabe später durch einen eigenen ‚Zeremonienmeister' wahrgenommen wurde, eine sehr wichtige Umverteilung der Pflichten. Zu verschiedenen Zeiten standen auch unterschiedliche Gruppierungen der kaiserlichen Garde im Vordergrund: Neue, effiziente Einheiten ersetzten solche, die schwerfällig geworden oder untergegangen waren. So schuf zB. Kaiser Leo 300 excubitores, um die Ausgänge des Palastes zu bewachen (Joh. Lyd. mag. 1, 16 [21, 10/3 Wünsch]; Frank), eine Entscheidung, die wahrscheinlich seine eigene Unsicherheit spiegelt, obwohl die excubitores bald auch zeremonielle Aufgaben übernahmen (Ma. Whitby 483/8). Der curopalatus gewann neue Bedeutung, als *Iustinus II von diesem Posten aus den Thron bestieg; seither wurde dieser Rang dem designierten Nachfolger des Kaisers verliehen (ebd. 468/76; zur ähnlichen Konnotation der Stellung eines comes excubitorum: Mi. Whitby, Emperor 6). Zu allen Zeiten lag besondere Macht bei denjenigen, die unmittelbaren Zugang zum Kaiser hatten, sei es durch Nähe aufgrund des K., wie es für den curopalatus gilt (zB. Cass. var. 7, 5, 6 [CCL 96, 265]: illud ... considera, qua gratificatione tracteris, ut aurea virga decoratus inter obsequia numerosa ante pedes regios primus videaris incedere, ut ipso testimonio vicinitatis nostrae agnoscamur tibi palatia commisisse), oder durch den persönlichen Kontakt im privaten cubiculum, den geschützten Räumlichkeiten des kaiserlichen Eunuchengefolges (ein frühes Beispiel ist Helikon, Gaius' Eunuch, der Einfluß erlangte, weil er mit dem Kaiser Ball spielte; Millar 74; *Kastration).

2. Einfluß des Christentums. Da das K. primär dazu diente, den Bedürfnissen der weltlichen Machtstrukturen gerecht zu werden, wurde sein Ablauf durch das Auftreten des Christentums nicht einschneidend verändert, sondern lediglich den neuen Umständen angepaßt. So konnten die Beamten, die den Kaiser normalerweise bei einer Inspektion der Kornkammern eskortierten (Const. Porph. cerem. 2, 51 [PG 112, 1288/92]), genauso gerufen werden, um ihn zu einer religiösen Begehung zu begleiten (zB. Paul. Silent. descr. Soph. 255/61 [234 Friedländer]), eine immer beschwerlichere Aufgabe, da der Kaiser mehr u. mehr in die religiösen Rituale der Hauptstadt eingebunden wurde (vgl. u. Sp. 1163/7). In den von De caeremoniis beschriebenen Ritualen nahmen weltliche Beamte u. Kleriker gemeinsam an Prozessionen teil, die sich vom Palast zu einer Stadtkirche

oder nur zwischen einzelnen Gebäuden des Palastkomplexes bewegen konnten; religiöse Zeremonien konnten in säkularen Teilen des Palastes stattfinden (zB. am Palmsonntag im Chrysotriklinos), während kaiserliche Beamte religiöse Gebäude benutzen konnten (zB. Const. Porph. cerem. 2, 25 [PG 112, 1160/4]: ein ernannter cubicularius wurde in der Theodoros-Kapelle mit dem Amtsornat eingekleidet u. vereidigt, bevor er vor den Kaiser gebracht wurde; allgemein Av. Cameron, Construction, bes. 112/7). Vielleicht vermitteln die in De caeremoniis erhaltenen Protokolle den falschen Eindruck vom reibungslosen Zusammenwachsen von Christlichem u. Kaiserlichem, doch finden sich keine Gründe für die Annahme des Gegenteils.

b. Diplomatisches Zeremoniell. 1. Allgemeines. Im diplomatischen Umgang mit Vertretern anderer Nationen kam dem K. besonders gewichtige Bedeutung zu, da neben dem Verhandlungsgeschick auch der Eindruck, den ein Kaiser hinterließ, beachtlichen Einfluß auf die angestrebten politischen Ziele haben konnte (Belege: Mi. Whitby, Frontier). Im 3./4. Jh. traf ein Kaiser zu Kriegszeiten seine Gegner üblicherweise auf neutralem Territorium außerhalb der Hauptstadt. Doch dies barg Gefahren, wie sie zB. die Demütigung des *Iovianus angesichts einer Niederlage durch die Perser (Amm. Marc. 25, 5/9; Chron. pasch. zJ. 363 [PG 92, 749/53]) oder Valentinians tödlicher Schlaganfall vor den Gesandten der Quaden (Amm. Marc. 30, 6) belegen. – Im Laufe der folgenden Jhh. verlagerte sich die Diplomatie in den Palast. Das erlaubte die Ausarbeitung eines ausgefeilten u. langwierigen Empfangsrituals, das die Gesandten durch die Erhabenheit römischer Kaisermacht einschüchtern u. beeindrucken sollte (zB. Edekon, den Gesandten Attilas: Prisc. frg. 11, 1, 21/9 [2, 242/4 Blockley]; eine ähnliche Taktik in Persien unter Alexander Severus: Joh. Zonar. ann. 12, 15 [PG 134, 1045]). Ein pers. Botschafter wurde der Obhut einer Schar von Beamten anvertraut, vom Augenblick des Überschreitens der Staatsgrenze bis zu dem Zeitpunkt, etwa dreieinhalb Monate später, an dem der Kaiser seine Bereitschaft kundtat, ihn zu empfangen (Const. Porph. cerem. 1, 89 [PG 112, 724/41]; Scott). Den Status eines ausländischen Gesandten vermochte man an dem Rang des Beamten, der ihn willkommen hieß (Const. Porph. cerem. 1, 87. 89 [712f. 724]), u. der Sorgfalt, die auf seinen Empfang verwendet wurde, abzulesen. Der Wert seiner *Geschenke wurde genauestens abgeschätzt, um sie angemessen erwidern zu können (ebd. 1, 89). Weniger zivilisierte Völker konnte der Kaiser durch verschwenderische oder exotische Gaben einzuschüchtern suchen, wie es Maurikios erfolglos beim Khagan der Awaren versuchte (Theophyl. Sim. hist. 1, 3, 8/13 [45f de Boor]). Das ausgefeilte K. für den diplomatischen Umgang, das die Frg. des Menander Protector, die aus dem 6. Jh. stammenden Kapitel von Const. Porph. cerem. u. der Bericht über den Empfang der awarischen Gesandten bei Iustinus II (Coripp. Iust. 3, 151/404) beschreiben, mag ein Anzeichen der tiefen Verunsicherung eines Kaiserreiches sein, das rundum von feindlichen Mächten bedroht war. Gelegentlich konnte das K. erfolgreich eine ausländische Gesandtschaft in die Defensive drängen: Die Begegnung zwischen Iustinus II u. dem Sasaniden Sebochthes zB. verlief von Beginn an ungünstig, da der Perser seine Kopfbedeckung bei der Ehrerbietungsbekundung verlor (Men. Prot. frg. 16, 1 [2, 150/4 Blockley]). Aber sogar ein sorgfältig geplantes Treffen nahe der Hauptstadt Kpel, wie jenes zwischen Herakleios u. dem Awaren-Khagan in Herakleia iJ. 623, konnte fehlschlagen, u. der Kaiser zu einem würdelosen Rückzug gezwungen sein (Chron. pasch. zJ. 623 [PG 92, 1000f]; Niceph. Cpol. brev. 10 [50/2 Mango]).

2. Einfluß des Christentums. Das diplomatische Zeremoniell wurde durch das Christentum nicht grundlegend beeinflußt, doch eröffnete die neue Religion neue Möglichkeiten, Einfluß auszuüben. Die verantwortungsvolle Position eines kaiserlichen Gesandten brachte beträchtliches Ansehen (aber auch Risiken) mit sich, war hart umkämpft (zB. die Verhandlungen mit den Hunnen iJ. 430: Prisc. frg. 2 [2, 224/6 Blockley]) u. wurde gewöhnlich nur herausragenden Zivilpersonen oder Militärs übertragen. Während im 4. Jh noch v. a. Philosophen als Gesandte ausgesucht wurden (zB. Eunap. vit. soph. 465f über den Eindruck, den in den 350er Jahren selbst der erfolglose Philosophen-Botschafter Eustathios auf Großkönig Schapur gemacht haben soll), wurden Kleriker spätestens seit dem 5. Jh. mit diplomatischen Aktivitäten betraut, als Marcian bewußt den arianischen Bischof Bleda bestimmte, mit

den Vandalen zu verhandeln (Prisc. frg. 31, 1 [2, 332/4 Bl.]; vgl. Malch. frg. 1. 20 [ebd. 406, 19/21. 436, 39f. 442, 137/9]; Soz. h. e. 9, 7 [GCS Soz. 398f]; Belege für das 6. Jh.: Scott 163). Zudem konnten sie unter jene Würdenträger aufgenommen werden, mit denen sich der Kaiser bei Begegnungen mit ausländischen Herrschern umgab (zB. Herakleios in Herakleia: Chron. pasch. zJ. 623 [PG 92, 1000]). – Die gemeinsame Religion führte auch zur Anbindung schwächerer Mächte an das Reich, u. diese Bindungen konnten durch ein umfangreiches Zeremoniell gefestigt werden. Ein deutliches Beispiel sind die Lazen, deren König von den Persern ernannt u. gekrönt wurde. Im J. 528/29 verwarf König Tzathios jedoch Heidentum u. persischen Zoroastrismus u. ersuchte Kaiser Iustinus I, ihn zu krönen. Dies tat Iustinus, ließ ihn in Kpel taufen u., zum Zeichen seiner neuen Bindung an das *Imperium Romanum, in Zeremonialgewänder kleiden u. gab ihm eine vornehme röm. Dame zur Gattin. Die pers.-röm. Beziehungen brachen daraufhin zusammen, nachdem es zu einem feindseligen Notenabtausch zwischen dem Großkönig u. Iustinus über die Angelegenheit gekommen war, in dem der Kaiser argumentierte, daß er die christl. Taufe niemanden, der sie erbitte, verweigern könne (Joh. Mal. chron. 17, 9, 412/4 [PG 97, 609C/13B]; Scott 162f; H. Brakmann, Art. Iberia II: o. Bd. 17, 84f; vgl. Joh. Mal. chron. 18, 6, 427f [629C] zu dem vergleichbaren Fall des Hunnenkönigs Grepes). In der Regierungszeit Iustinians soll Patriarch Eutychios v. Kpel durch seine Predigten in der Hagia Sophia einen tiefen Eindruck bei ausländischen Vertretern hinterlassen haben (Paul. Silent. descr. Soph. 984/90 [254f Friedl.]). Diese, sicherlich nicht vereinzelten, Fälle belegen, auf welche Weise diplomatische Ziele durch ein Zusammenwirken von Christentum u. K. erreicht werden konnten. Außenstehende, die sich mit dem Vordringen des Christentums konfrontiert sahen, konnten dieses zu Recht als Ausdehnung des kaiserlichen Einflußbereiches deuten u. entsprechend reagieren, wie die gotische Verfolgung von Christen im 4. Jh. zeigt (P. Heather / J. Matthews, The Goths in the 4th cent. [Liverpool 1991] 103/53).

II. Überformungen des traditionellen Kaiserzeremoniells. a. Der christl. Kaiser; Ideologie u. Kaiserzeremoniell. Cassius Dios Bild des röm. Kaiserreiches ist das einer weltweiten Polis, die von Senat u. Kaiser gelenkt wird u. ihr Zentrum in der Stadt Rom hat (52, 19, 6; Blois 166f). Schon von seinen Zeitgenossen wurde jedoch die augusteische Ordnung in kosmischen Kategorien gedeutet (P. Hardie, Virgil's Aeneid. Cosmos and imperium [Oxford 1986]) u. war die Analogie zwischen Kaiser u. Gott in der Kaiserideologie bereits tief verwurzelt, genährt durch den begeisterten Kaiserkult der Provinzbewohner. Für die östl. Reichsteile nahm Augustus dies hin; für den Westen wies er hingegen alles bis auf die postmortale Deifikation zurück (Muller aO. [o. Sp. 1141] 996). Einige seiner Nachfolger zeigten sich in der Frage jedoch ambivalenter u. bereiteten so den Weg für die unverhohlene Anbetung der Tetrarchie (s. o. Sp. 1143f; Seston aO. [o. Sp. 1143] 1041/5). Die Analogie zwischen kaiserlicher u. göttlicher Ordnung wurde in Panegyriken der Tetrarchenzeit beschrieben (MacCormack, Art 168/77) u. durch *Eusebius in christliche Terminologie kanonisch umgeprägt (bes. Tricennalienrede; Baynes; Av. Cameron, Eusebius; Cameron / Hall 34/9). Diese christl. Ideologie machte sich die Vorzüge heidnischer Philosophie zueigen, um den Kaiser als ein Abbild der göttl. Tugenden u. Stellvertreter Gottes auf Erden darzustellen (Dvornik 2, 611/58). Das Konzept wird augenfällig durch einen Solidus vJ. 330 suggeriert: Constantin, abgebildet zwischen seinen beiden Söhnen, wird durch die aus einer Wolke kommende *Hand Gottes gekrönt (MacCormack, Art 189; vgl. L. Kötzsche, Art. Hand II: o. Bd. 13, 421/3). Während des 4. Jh. wurden im K. Details dieser Analogie ausführlich in kaiserlichen Panegyriken u. als Darstellungsmittel für den Glanz der himmlischen Welt genutzt. Das offensichtlichste Beispiel ist die direkte Parallelsetzung zwischen kaiserlichem u. himmlischem Hofstaat: Gott, umgeben von seinen Heerscharen, wird verglichen mit dem Kaiser in der Mitte der Entourage seines Palastes, wobei Details u. Gewichtung je nach Kontext variieren konnten. So lenkt Eusebius zB. die Aufmerksamkeit auf den Vorhang, der den Kaiser absondert, u. vergleicht die Himmelskörper mit den Fackelträgern an den Palasttüren (tric. 1, 2 [GCS Eus. 1, 196f]), während Joh. Chrysostomos, der immer wieder mit Hilfe solcher Metaphorik das Wesen des Himmels zu erfassen sucht (C. M. F. Schummer, Heaven and Basileus in St. John Chry-

sostom, Diss. St. Andrews [1990]), anmerkt, daß der Anblick des thronenden Kaisers mit all seinen *Herrschaftszeichen eindrücklicher sei als ein bloßer Bericht darüber, was genauso auch für Gott gelte (diab. 1, 2 [PG 49f, 247]). Er zieht eine Parallele zwischen Menschen, die sich mit einer Bitte Gott nähern, u. solchen, die in einem Vorzimmer darauf warten, vor den Geschenke verteilenden Kaiser treten zu dürfen (bapt. 2, 29 [SC 50, 149]). Paulus sei schon zu Lebzeiten näher bei Christus gewesen als die Schildträger beim Kaiser (in Mt. hom. 54, 5 [PG 57f, 538]). Die genaue Beschreibung der Einheiten der Palastgarde in einem Papyrus-Frg., das eine Vision des himmlischen Palastes Gottes wiedergibt, erlaubt nicht nur eine Datierung des Papyrus, sondern liefert darüber hinaus auch neue Anhaltspunkte für Rangordnung u. Uniform der Wachen (J. Bremmer, An imperial palace guard in heaven. The date of the vision of Dorotheus: ZsPapEpigr 75 [1988] 82/8) u. zeigt, wie die Erwartungen des jenseitigen Himmels von den Einzelheiten des irdischen Zeremoniells bedingt wurden. Umgekehrt präsentierte im späteren 6. Jh. die Architektur des neuen zeremonialen Chrysotriklinos für Iustinus II, auf kirchlichen Vorbildern basierend, mit seinem Christusbildnis über dem Thron den kaiserlichen Hof als Mikrokosmos Gottes im Himmel (Av. Cameron, Images 17f). – Ansonsten inspirierte das adventus-Zeremoniell die Ausdrucksformen der göttl. Majestät. Athanasios v. Alex. vergleicht den Schutz Gottes mit dem, den einer Stadt die Ankunft u. das Verweilen eines großen Königs boten (incarn. 9, 3). Für Joh. Chrysostomos wird die Ankunft Christi herrlicher u. furchterregender als die des Kaisers sein (zB. in Rom. hom. 14, 10 [PG 60, 537f]). Die Würdenträger werden aus der Stadt heraus dem Herrn entgegen eilen, während die Verbrecher in der Stadt unter Gewahrsam gestellt werden, genau wie im Falle der Ankunft eines irdischen Kaisers (ascens. 5 [PG 49f, 450f]). Eine derartige Ausbeutung des K. als Analogie für das Göttliche findet ihre Parallelen in der Kunst, in der Motive, wie zB. der Himmelsaufstieg in einem Wagen (*Entrückung) oder der in Herrlichkeit thronende Herrscher, von der kaiserlichen auf die christl. Ikonographie übergingen (MacCormack, Art 121/32). Des weiteren wurde die Ikonographie des kaiserlichen adventus zur Darstellung des Einzugs Christi in Jerusalem genutzt (ebd. 65). Sobald diese Motive vollständig in den christl. Bildschatz aufgenommen worden waren, verschwanden sie gewöhnlich aus der kaiserlichen Ikonographie, wohl weil sie von da an zu deutlich die Identifikation zwischen Kaiser u. Christus suggeriert hätten. In diesem Sinne verlief die frühe Entwicklung des komplexen Parallelismus zwischen Kaiser u. Gott bzw. Christus zweigleisig: Kaiserliche Ikonographie beeinflußte die Beschreibung des himmlischen Bereiches, während gleichzeitig Vorstellungen über den Himmel in die Darstellung des Kaisers einwirkten. Selbst wenn der Kaiser in denjenigen künstlerischen Ausdrucksformen, die zur christl. Domäne wurden, nicht explizit abgebildet wurde, mag doch die zentrale Analogie zwischen Kaiser u. Gottheit zur Erhöhung des Kaisers im K. beigetragen u. der Integration säkularer u. christlicher Elemente in ihm gedient haben: Einem Kaiser mit seinem Hof, der als ein irdisches Bild Gottes u. seiner Engel vertraut war, wurden leicht Verehrung u. das eigentlich der Gottheit vorbehaltene Zeremoniell gewährt. – *Christus II (Basileus); *Christusbild.

b. Die Christianisierung des traditionellen Kaiserzeremoniells. 1. Einzugszeremonien u. Triumphzüge. Umzüge waren ein zentrales Element des K. Die geläufigste Form in der Spätantike war der adventus, der regelmäßig mit Triumphzügen, Paraden u. Feiern im Zirkus oder Hippodrom verbunden wurde.

a. Adventus. (*Advent, *Epiphanie.) Ein entscheidender Bruch mit klassischen adventus-Traditionen wurde offenbar von *Constantinus d. Gr. bei seinem Einzug in Rom 312 nach dem Sieg über Maxentius vollzogen. Obwohl der Kaiser noch 311 bei entsprechender Gelegenheit mit Bildnissen heidnischer Götter in Autun willkommen geheißen wurde (Paneg. Lat. 5 [8], 8, 4), wird nichts davon berichtet, daß er ein Jahr später in Rom Opfer im Tempel des Kapitolinischen Iuppiter dargebracht hätte, was traditionell den Höhepunkt der Parade markierte. Nach dem späteren u. tendenziösen Zeugnis des Eusebius dankte er vielmehr Gott für seinen Sieg (vit. Const. 1, 39). Beweise für den Austausch heidnischer gegen christliche Feiern fehlen, aber spezifisch heidnische Riten scheinen vermieden worden zu sein (MacCormack, Change 726. 736; McCormick, Vic-

tory 84/91). Explizit wurden christliche Rituale erst viel später in den kaiserlichen adventus aufgenommen. Zu Zeiten relativ seßhafter Kaiser ersetzte der Einzug kaiserlicher *Herrscherbilder den tatsächlichen adventus; Berichte über diese Zeremonie bis Ende des 5. Jh. (zB. Const. Porph. cerem. 1, 87 [PG 112, 708/20]) schließen ebenfalls keine christl. Elemente ein (MacCormack, Art 67/73). Auch in der umfangreichen Akklamationszeremonie des röm. Senats beim Empfang des Codex Theodosianus (Cod. Theod. gest. in sen.: 2f Mommsen), einer anderen Entwicklungslinie des adventus, sind sie nicht präsent. Der christl. Einfluß ist vielleicht eher in Gewichtsverlagerungen bei der Darstellung des adventus in Panegyrik u. Kunst faßbar: Die Ansicht, daß der kaiserliche Einzug analog zur göttlichen *Epiphanie zu sehen sei, weicht zugunsten der Betonung der kaiserlichen Würde durch die Pracht des K. (MacCormack, Change). – Die Bedeutung der neuen Religion zeigt sich hingegen schneller in der Übernahme der adventus-Zeremonie durch kirchliche Würdenträger (Nußbaum 1032f). Ein solcher adventus zu Ehren des Athanasios v. Alex. bereits iJ. 346 wurde von Gregor v. Naz. als würdevoller denn der adventus des Constantius II u. als Reminiszenz an den Einzug Christi in Jerusalem gerühmt (or. 21, 27/9 [SC 270, 166/72]). Eine ähnliche Ehre wurde auch Joh. Chrysostomos bei seiner Rückkehr aus dem Exil nach Kpel zuteil (Socr. h. e. 6, 16 [GCS Socr. 338f]). Die zeremonielle Überführung seiner Gebeine (ebd. 7, 45 [392f]), deren später alljährlich in einer liturgischen Prozession gedacht wurde (Typic. eccl. Cpol. 27. I. [1, 212/4 Mateos]), greift auf Vorbilder eines ähnlich ehrerbietigen Umgangs mit Reliquien spätestens seit der Regierungszeit Constantius' II zurück. Seine Nachfolger u. die wichtigsten weltlichen Würdenträger feierten das Eintreffen von Reliquien in der Stadt Seite an Seite mit kirchlichen Vertretern in Form eines adventus (zB. Chron. pasch. zJ. 356. 406. 411. 415 [PG 92, 733. 784f. 788]; MacCormack, Change 746/8; s. u. Sp. 1164f). Im Jerusalem des späten 4. Jh. wurde der Einzug Christi am Palmsonntag nachvollzogen (Eger. peregr. 31 [SC 296, 272/4]; MacCormack, Art 64f; G. Shurgaia, La struttura della Liturgia delle Ore del Mattino della Domenica delle Palme nella tradizione di Gerusalemme: Studi sull'Oriente Cristiano 1 [1997] 79/107). Der kaiserliche adventus wurde also frühzeitig auf verschiedenste Weise in das christl. Zeremoniell aufgenommen. Für den umgekehrten Vorgang finden sich hingegen kaum Anzeichen, was angesichts der abnehmenden Bedeutung des adventus für ein immer statischer agierendes Kaisertum nicht überrascht. – P. Dufraigne, Adventus Augusti, Adventus Christi. Recherche sur l'exploitation idéologique et littéraire d'un cérémonial dans l'antiquité tardive (Paris 1994); J. Lehnen, Adventus principis. Untersuchungen zu Sinngehalt u. Zeremoniell der Kaiserankunft in den Städten des Imperium Romanum (1997).

β. Zeremoniell im Krieg. (*Heerwesen [Heeresreligion].) Auf seinem letzten Perserfeldzug führte Constantinus d. Gr. Bischöfe sowie ein Zelt in Form einer Kirche mit sich (Barnes 259), um so unverkennbar die christl. Motivation des Unterfangens zu verdeutlichen. Obwohl Joh. Lydos (mag. 1, 38 [40, 4/9 Wünsch]) später im Zusammenhang mit den röm. Reaktionen auf die Bedrohung durch Alexander d. Gr. anmerkte, der Rückgriff auf das Gebet in Kriegszeiten lege die Erwartung einer Niederlage nahe, war Ende des 4. Jh. dieses christl. Zeremoniell in das Kriegswesen aufgenommen: Theodosius I nahm 394 an liturgischen Prozessionen teil, um Hilfe gegen den Usurpator *Eugenius zu erflehen. Zudem wies er *Ambrosius an, seinen Sieg mit einer Meßfeier zu begehen u. bei seiner triumphalen Rückkehr anwesend zu sein (Ambr. ep. extr. coll. 2 [CSEL 82, 3, 178/80]; Paul. Med. vit. Ambr. 32; McCormick, Victory 106/9). Die Siegesmesse kündigte eine Entwicklung hin zu Siegespredigten an, wie sie belegt sind für die Niederlage des Vitalianus 515 (zusammen mit einer von Anastasios angeführten liturgischen Dankprozession; ebd. 62f), für die Rückeroberung von Martyropolis-Maiperqaṭ 590 (Theophyl. Sim. hist. 4, 15, 17/16, 28 [183/7 de Boor]) oder für die Abwehr der Belagerung Kpels durch die Awaren 626 (Theod. Sync. de obsidione Cpol. [L. Sternbach, Analecta Avarica: Rozprawy Akademii Umiejętności. Wydział filol. 30 (1900) 298/320 bzw.: Acta Antiqua et Archaeologica 19 (Szeged 1975) 74/96]). Der christl. Charakter der Kriegsführung läßt sich weiterhin durch nächtliche Vigilien in der Hagia Sophia bei Siegesfeiern unter Maurikios im J. 592 belegen (Theophyl. Sim. hist. 6, 8, 8 [235 de B.]; Theophan. Conf.

chron. zJ. 592/93 [271, 8/12 de Boor]; McCormick, Victory 69f). Er erreicht seinen Höhepunkt mit den Perserfeldzügen des Herakleios in den 20er Jahren des 7. Jh. (s. u. Sp. 1157). – Mi. Whitby, Deus.

γ. Triumphe. aa. Weltliche Feiern. Mit der Instabilität des Reiches nach der Niederlage v. Adrianopel (378 nC.) breitete sich die Gepflogenheit aus, die Herrschaft durch die Feier kaiserlicher Triumphe zu festigen, ein offenbar besonders zu Zeiten von Usurpationen nötiger Kunstgriff (McCormick, Victory 43/6). Diese Machtvergewisserung wurde häufig untermauert durch die Errichtung von Siegesdenkmälern, Bögen u. Säulen wie die des Arcadius nach der Niederlage des Gainas u. der Goten 400/01 (J. H. W. G. Liebeschuetz, Barbarians and bishops [Oxford 1990] 273/8). Im Westen waren Triumphzüge mit Zurschaustellung abgeschlagener Köpfe oder Niedertreten besiegter Feinde gängig, im Osten hingegen Spiele im Hippodrom, die der Kaiser, erhaben u. sicher vom Kathisma aus, verfolgen konnte (McCormick, Victory 46/63). Das Hippodrom spielte eine zentrale Rolle bei kaiserlichen Feiern in Kpel seit der Consecratio durch Constantin, deren Gedächtnis jährlich am 11. V. durch Wagenrennen u. einem Umzug zu Ehren Constantins u. der Stadt-Tyche begangen wurde (Joh. Mal. chron. 13, 8, 321f [PG 97, 481]; Chron. pasch. zJ. 330 [PG 92, 709/12]; Typic. eccl. Cpol. 11. V. [1, 288 Mateos]). Wie wichtig dies für die Demonstration kaiserlicher Majestät war, zeigen Totilas Bestreben, nach seiner Eroberung Roms 550 den Spielen vorzustehen (Procop. b. Goth. 3, 37, 4; Al. Cameron 182), sowie die Darstellung Theodosius' I als Leiter der Spiele auf dem Sockel des Theodosiusobelisken in Kpel (S. Rebenich: IstMitt 41 [1991] 447/76; H. Kähler: ActArchArtHist 6 [1975] 45/55; J. Engemann, Art. Herrscherbild: o. Bd. 14, 1000f; ders., Deutung u. Bedeutung frühchristlicher Bildwerke [1997] 90/4). Gleichzeitig wuchs das Sicherheitsbedürfnis der Kaiser proportional zur Instabilität der Verhältnisse, wahrscheinlich ein Grund für die justinianischen Umbauten des Kathisma iJ. 528 (Marcell. Com. chron. zJ. 528 [MG AA 11, 102]). – Prozessionen u. Zeremonien im Hippodrom wurden bei den Feierlichkeiten, die Iustinianus 534 für Belisars Sieg über die Vandalen ausrichtete, umsichtig miteinander verbunden: Der Feldherr zog von seinem Haus (wie ein Konsul, nicht wie ein triumphierender Kaiser beim Einzug in die Stadt) durch Kpel zum Hippodrom, wo er u. der besiegte Gelimer vor dem Kaiser die Proskynesis ausführten. Obwohl Iustinianus mit der seit längerem bestehenden Gewohnheit brach, indem er wieder einen nichtkaiserlichen Triumph gewährte (vgl. o. Sp. 1139), ließen die Details des Zeremoniells keinen Zweifel an der Überlegenheit der kaiserlichen Macht aufkommen (Procop. b. Vand. 2, 9; McCormick, Victory 125/9). Sie manifestierte sich deutlich auch in der Mosaikdarstellung des universalen kaiserlichen Sieges, die Iustinianus im Vestibül des Kaiserpalastes, der Chalke, anbringen ließ (Procop. aed. 1, 10, 15/9; C. Mango, The brazen house [København 1959] 32/4; MacCormack, Art 73/5), sowie in seinem Begräbnisornat, das seine Triumphe zeigte u. laut Corippus von der Kaiserin Sophia gewebt worden war (Iust. 1, 276/93). Die Choreographie der Macht beim Triumph Belisars erinnert an die Inszenierung in Antiochien, als der Persersieger *Galerius zu Fuß dem Wagen Diocletians voranschritt (Amm. Marc. 14, 11, 10), doch lag diesem bedachten Respektserweis des nobilissimus Caesar vor dem Augustus eine innere Gleichheit zugrunde, die dem Triumph Belisars nicht innewohnt.

bb. Christianisierung des Triumphs. Der weltliche Charakter der Feiern im Hippodrom wird deutlich mit den Vorgängen des J. 425: Theodosius II unterbrach die dortigen Spiele, um die Niederlage des Usurpators Johannes zu verkünden, u. veranstaltete eine Dankprozession durch das Hippodrom zur Kirche. Damit begründete er eine neuartige Verbindung von weltlicher u. christlicher Feier (McCormick, Victory 60. 111). Erst mit Iustinians triumphalem adventus nach dem Sieg über die Kotriguren 559 wurden weltliche u. christliche Feier miteinander verwoben; denn der Kaiser bezog in seinen Triumphzug die Kirchen Kpels ein (Const. Porph. cerem. 1 app. [PG 112, 910B/2A]; McCormick, Victory 67). Vergleichbar ist das Gebet Iustinus' II in der Hagia Sophia, die er während seines konsularischen Stadtumgangs (processus consularis) aufsuchte (Av. Cameron, Corippus 201f), obwohl Umzug u. Antrittsspiele ihren wesenhaft paganen Charakter behielten (vgl. Marcell. Com. chron. zJ. 521 [MG AA 11, 101f] über die exotischen Tiere, die Iustinianus bei seinen konsularischen Spielen zur Schau stellte; *Consul).

Ende des 6. Jh. scheint das Christentum schließlich Eingang in das Hippodrom gefunden zu haben: Von Tiberius u. Maurikios wird berichtet, sie hätten am Beginn der Circusspiele von den Persern erbeutete *Elefanten paradieren lassen, die vor der Kaiserloge die Proskynesis vollzogen u. mit ihren Rüsseln das Kreuzzeichen machten; beide Gesten praktizierten die Tiere auch vor den Kirchenportalen (Joh. Eph. h. e. 3, 2, 48 [CSCO 106/Syr. 55, 83f]; Dölger, ACh 3, 74f; McCormick, Victory 95f). – Elefanten u. Kreuz symbolisieren die Harmonisierung von Heidnischem u. Christlichem bei den Feierlichkeiten iJ. 628/29 anläßlich der Rückkehr Herakleios' I aus dem Osten. Sein Sieg über die Perser wurde durch Verlesen der kaiserlichen Botschaft vom Ambo der Hagia Sophia aus verkündet (Chron. pasch. zJ. 628 [PG 92, 1017/20]; McCormick, Victory 193f). Die wiedererlangte Kreuzreliquie brachte Herakleios zurück nach *Jerusalem, wo ihn Mönche u. Patriarch Modestos willkommen hießen (Eutych. ann.: PG 111, 1089C; MacCormack, Change 750), ein Ereignis, das sein offizieller Panegyriker, der Diakon Georg der Pisidier, mit christlicher Bildersprache feierte (restitut. [225/30 Pertusi]). In der Folge wurde der Kaiser vor dem Palast von Hieria am Bosporos von einer Menschenmenge empfangen, an ihrer Spitze sein junger Sohn u. Patriarch Sergios, der Kpel in den Jahren kaiserlicher Abwesenheit regiert hatte. In der Hauptstadt selbst feierte er seinen Sieg auf eher traditionelle Weise mit einer Elefantenparade im Hippodrom, bezeugte jedoch seine Dankesschuld gegenüber Gott durch Stiftungen an die Hagia Sophia (Niceph. Cpol. brev. 19 [66/8 Mango]; Theophan. Conf. chron. zJ. 626/27 [327, 24/328, 10 de Boor]; Georg. Pis. Heracl. 1, 207/18 [249f Pertusi]; McCormick, Victory 70/2; MacCormack, Art 84/9). Die neue zentrale Position der Kirche bei den Siegesfeiern bestätigt die Darstellung des adventus Iustinianus' II in H. Demetrios in Thessalonike vJ. 687/88 (ders., Change 751; Mundell Mango 115). Hier hat ohne Zweifel das Christentum die klass. Vergangenheit in sich aufgenommen.

2. Ereignisse im kaiserlichen Lebenslauf. Amtsantritt u. Krönung, die wichtigsten Zeremonien kaiserlicher Herrschaft, schlossen sich in der Regel der Bestattung eines Vorgängers an, dessen letzte Amtshandlung tatsächlich oder angeblich die Bestellung seines Nachfolgers gewesen sein mochte. Weilte zu diesem Zeitpunkt der Verstorbene oder sein Thronfolger nicht in der Hauptstadt, schlossen die Beerdigungsriten bzw. die Machtübernahme einen symbolischen adventus zur Beisetzung in der Kaiserstadt bzw. deren Inbesitznahme ein (s. o. Sp. 1141f).

a. Bestattung. Abgesehen von den Gedächtnismünzprägungen (Price 101f) gehören die Zeremonien beim Tode Constantins zu den am eindeutigsten christlichen Handlungen seiner Herrschaft (J. Vogt, Art. Constantinus d. Gr.: o. Bd. 3, 370f). Gleich Augustus (s. o. Sp. 1139f) errichtete er sich noch zu Lebzeiten ein Mausoleum, u. zwar als herausragendes Wahrzeichen seiner Hauptstadt Kpel (damals weitgehend noch ohne stattliche christl. Bauten). Vorbild waren tetrarchische Mausoleen, wie die des Diocletianus in Split u. des Galerius in Thessalonike. Die Symbolik der zwölf inneren Nischen, eine für jeden Apostel, mit einem leeren dreizehnten Platz für Constantin selbst, wurzelt zwar im heidn. Kaiserkult u. entspricht Eusebius' Vergleich von Constantin u. Christus (laud. Const. 2), wurde jedoch als anstößig empfunden. Unter **Constantius II wurde die Anordnung offenbar modifiziert (Mango, Mausoleum; Cameron / Hall 338f). – Die Sterbe- u. Begräbnisriten waren unverhohlen christlich, womit erstmalig ein Teil des K. eindeutig durch die neue Religion geprägt war (MacCormack, Art 131). In Nikomedien empfing Constantin die Taufe, wie damals unter Christen nicht ungewöhnlich, auf dem Totenbett. Der Leichnam wurde nach Kpel übergeführt u. dort, in beabsichtigtem Bruch mit der Kaisertradition (s. o. Sp. 1140), nicht verbrannt, sondern erdbestattet in einer von Klerus u. Gläubigen gefeierten christl. Liturgie, nachdem sich die Soldaten u. die neuen Kaiser zurückgezogen hatten, die kurz zuvor von der Armee proklamiert worden waren (Eus. vit. Const. 4, 61/71; Price 100/3; MacCormack, Art 117/21). – Berichte über kaiserliche Bestattungen betonen häufig die Kontinuität zwischen Verstorbenem u. Nachfolger durch Herrschaftsübergabe am Totenbett, folgende Teilnahme des Erben an den Bestattungsfeierlichkeiten u. seine öffentliche *Akklamation (zB. **Constantius I u. *Constantinus I: ebd. 115/21; **Constantius II: ebd. 132f; Tiberius II u. Maurikios: Theophyl. Sim. hist. 1, 1f [38/44 de B.]; Mi. Whitby, Emperor 7/9). Die Bedeutung von Zeremoni-

ell u. panegyrischer Propaganda bei der Legitimitätsbekräftigung des Erben wird vielleicht am deutlichsten in *Corippus' poetischer Darstellung des Todes Iustinians u. seiner Nachfolge durch Iustinus II iJ. 565: Eine Vision Mariens u. das Drängen des Volkes, der zögernde Iustinus möge die ihm bestimmte Rolle annehmen u. Unheil abwenden, machen deutlich, daß der fragwürdige Anspruch der Erklärung bedurfte (MacCormack, Art 150/6; Av. Cameron, Corippus 5; ders., Images 10/3). In der Tat macht das ständige Verweilen des langen Gedichtes bei den prächtigen Handlungen des K. (der Empfang der Awarengesandtschaft: Coripp. Iust. 3, 151/404; die konsularische Amtseinführung Iustinus' iJ. 566: ebd. 4) dieses zu einem der deutlichsten Belege dafür, wie sich fragiler Machtanspruch durch zeremoniellen Aufwand Bestätigung sucht. Im Bericht über die Proklamation des Maurikios nach Tiberius' Tod, mit dem Theophylaktos Simokates sein Geschichtswerk eröffnet, wird die Christianisierung des gesamten Amtsantritts-/Bestattungsverfahrens durch den Umstand symbolisiert, daß Patriarch u. kirchliche Würdenträger noch vor Armee u. Volk in der Liste der Zeugen des Geschehens aufgeführt werden (hist. 1, 1, 2 [38f de B.]), wobei sich der reibungslose Übergang der Macht daraus ergibt, daß in der Beschreibung von Leichenklage u. Begräbnis der neue Kaiser Maurikios nicht besonders hervortritt (ebd. 1, 2, 3/6 [43f]): Im Unterschied zur strikten Bewachung des Palastes nach Iustinians Tod (Coripp. Iust. 1, 202/11) strömten hier die Massen in spontanem Ausdruck der Trauer durch die unbewachten Hallen. In seiner Beschreibung derselben Ereignisse betont Evagrios (h. e. 6, 1) die kirchlich-hierarchische Beherrschung kaiserlicher Riten durch das Ineinanderschieben von Maurikios' Herrschaftsantritt u. seiner späteren Hochzeit mit Constantina, einer weiteren Gelegenheit, bei der der Patriarch zelebrierte.

β. Herrschaftsantritt. Im Gegensatz zur Beisetzung bleiben die Zeremonien des Herrschaftsantritts zwischen 4. u. 7. Jh. auffällig im Fluß (vgl. Const. Porph. cerem. 1, 91 [PG 112, 769]), unterscheiden sich je nach den politischen Umständen der Thronfolge, besonders, ob ein dynastisch legitimierter Erbe, auf den die Macht reibungslos übergehen konnte, das Amt übernahm oder ein Usurpator. Diese Umstände äußerten sich in der Lokalisierung der oftmals mehreren Zeremonien; diese wiederum spiegelt die an der Wahl beteiligte dominierende Machtgruppe wider. Einige formale Elemente des Zeremoniells sind jedoch schon bei der Wahl Constantins gegeben: die Proklamation durch die Truppen, anschließende Einkleidung in Purpur u. Einzug in den Palast (Paneg. Lat. 6 [7], 8, 2f; MacCormack, Art 180f). Obschon der Patriarch v. Kpel häufig an den Zeremonien teilnahm, wurde der zentrale rituelle Akt erst im 7. Jh. mit Phokas' Herrschaftsantritt definitiv in die Kirche verlegt. – F. E. Brightman, Byzantine imperial coronation: JournTheolStud 2 (1901) 359/92; M. Arranz, Couronnement royal et autres promotions de cour: OrChristPer 56 (1990) 83/133; P. Yannopoulos, Le couronnement de l'empereur à Byzance: Byzant 61 (1991) 71/92; R.-J. Lilie, Die Krönung des Kaisers Anastasios I. (401): ByzSlav 56 (1995) 3/12.

aa. Dynastische Nachfolge. In ihrem Falle wurde der Erbe meist zuvor mit einer herausgehobenen Position bedacht (zB. Valens durch Valentinianus I iJ. 364 am Hebdomon: Amm. Marc. 26, 4, 3; s. o. Sp. 1146) u. gegebenenfalls durch Heirat in die kaiserliche Familie aufgenommen: So wurde Iulianus 355 zum Caesar ausgerufen u. mit Constantius' Schwester Helena vermählt (ebd. 15, 8), Marcian heiratete Pulcheria beim Herrschaftsantritt iJ. 451 (Joh. Mal. chron. 14, 28, 367 [PG 97, 548B]; Chron. pasch. zJ. 450 [PG 92, 812C]), u. Maurikios wurde mit Tiberius' Tochter Constantina im Rahmen der Thronbesteigungsfeierlichkeiten verlobt (Theophyl. Sim. hist. 1, 1, 4 [39 de B.]; vgl. 1, 10 [57/9] zur letztgenannten Zeremonie). Als aber im Juli 638 Herakleios seine Söhne Heraklonas u. David beförderte, fiel dem Patriarchen die Hauptrolle im Zeremoniell zu: Er wurde mit dem Senat in den Palast gerufen, wo er in der Palastkirche H. Stephanos v. Daphne dem Gebet vorstand u. den Honorandi ihre neuen Gewänder anlegte. Nach der Huldigung durch die weltl. Würdenträger, Heer u. Parteigruppen führte er die Prozession zur Großen Kirche an, wo weitere Zeremonien stattfanden (Const. Porph. cerem. 2, 27 [PG 112, 1165/7]). Die Christianisierung des Thronfolgerituals ist damit vollendet, obschon in diesem Einzelfall selbst die Macht der Kirche den Erfolg nicht gewährleisten konnte.

bb. ‚Neue' Kaiser. Obschon *Iulianus von Constantius zum Caesar proklamiert worden war, erlangte er die Herrschaft als Usurpator. Sowohl seine Erhebung zum Caesar als auch seine spätere Ausrufung zum Augustus durch seine Soldaten (Paris, Febr. 360; A. Lippold: o. Sp. 451f) erfolgten mit militärischem Zeremoniell, Reflex der soldatischen Rolle der Kaiser des 4. Jh. Solches Zeremoniell blieb Teil der Erhebungen, wenn der Armee eine Schlüsselrolle bei der Thronfolge zukam, entweder weil der neue Herrscher ein Usurpator oder kein Erbe eindeutig bestellt war. Iulianus wurde als Augustus akklamiert von Truppen, die den Palast umgaben, anschließend eingesetzt durch Schilderhebung u. Krönung mit der Torques eines seiner Offiziere (Amm. Marc. 20, 4, 14/8; zur Torques M. Restle, Art. Herrschaftszeichen: o. Bd. 14, 955f). Dieses Zeremoniell verknüpfte erstmalig die Krönung mit dem Amtsantritt gegenüber ihrer traditionellen Bindung an den Sieg (MacCormack, Art 192/6). Dennoch war auch dem Heiden Iulianus an religiöser Sanktion seiner Autorität gelegen: Wie heidnische Kaiser vor ihm u. später Iustinus II wurde er von einem Traumgesicht (des genius publicus) heimgesucht, das ihn drängte, den Thron anzunehmen (Amm. Marc. 20, 5, 10), obschon er bereit war, seine religiösen Anschauungen zurückzustellen u. am christl. Epiphanie-Gottesdienst teilzunehmen, um sich den Christen nicht zu entfremden (ebd. 21, 2, 5f). – Auch für Kaiserproklamationen in der Hauptstadt Kpel ist die Zeremonie mit Schild u. Torques bis zur Zeit des Phokas belegt (Av. Cameron, Corippus 160f), so iJ. 457 für Leon I, für den das Ritual vor der Stadt auf dem Militärparadeplatz beim Hebdomon vollzogen wurde. Aber sich wandelnde Umstände machen sich in neuen Zügen des Rituals bemerkbar: die Anwesenheit des Patriarchen unter den Amtsträgern u. eine zusätzliche Zeremonie, bei der der Kaiser hinter verschränkten Schilden der Leibwache den Purpur anlegte u. dann vor dem Volk erschien, um als Erwählter Gottes akklamiert zu werden. Weitere Zeremonien in der Hauptstadt umfaßten außerdem das Gebet in der Kirche sowie das symbolische Niederlegen der Krone auf dem Altar der Kirche Johannes' d. T. beim Hebdomon u. erneut in der Großen Kirche, in der Leon durch den Patriarchen nochmals gekrönt wurde u. der Kirche Schenkungen darbrachte, parallel zu den traditionellen Donationen an die Armee. Die abschließenden Feiern waren weltlicher Art: Begrüßung durch die Beamten, ein Festessen u. Wagenrennen am darauffolgenden Tag (Const. Porph. cerem. 91 [PG 112, 745/69]). – Neben der zunehmenden Liturgisierung des Thronbesteigungszeremoniells spielte für jene Kaiser, die ihre Residenz fest in Kpel hatten, die Akklamation durch das Volk eine immer wichtigere Rolle. Kennzeichnend für diese Entwicklung ist die Verlegung des Zeremoniells in das Hippodrom, seiner im 6. Jh. üblichen Stätte (ebd. 1, 91 [769]; Al. Cameron 230/70). Dort inszenierte Kaiserin Ariadne die Erhebung Anastasios' zum Kaiser, den sie mit geöffnetem Evangeliar in der Gegenwart des Patriarchen erwählt haben soll (Const. Porph. cerem. 1, 92 [773/6]). In diesem Fall war der Patriarch bereits beim Consistorium (**Consilium, Consistorium) nach der Beisetzung Zenons zugegen, legte nach Schilderhebung u. Akklamation im Hippodrom Anastasios den Ornat an u. betete für ihn, bevor dieser sich abermals im Hippodrom zeigte. Gleich Leon legte Anastasios später seine Krone auf dem Altar nieder, um die Abhängigkeit seiner Macht von Gott zu bezeichnen. – Bei den Zeremonien des 5. u. 6. Jh. (Iustinus I: ebd. 1, 93 [788/93]; Leo II: ebd. 1, 94 [793/6]; Iustinus II: Coripp. Iust. 2; Av. Cameron, Images 10/3; Olster 139/63) ist die eventuelle Mitwirkung des Patriarchen (zB. bei Tiberius' Proklamation zum Caesar durch Iustinus II: Theophyl. Sim. hist. 3, 11 [131/3 de B.]) weit weniger entscheidend als die Zustimmung der Armee u. des Volkes sowie die Annahme der Herrscherinsignien. Die Bedeutung der Insignien wird besonders bei der Proklamation von Usurpatoren deutlich, zB. des Procopius 365 (Amm. Marc. 26, 6, 15) u. des Hypatios im Nike-Aufstand 532 (Chron. pasch. zJ. 532 [PG 92, 881]). Erst bei der Thronbesteigung des Usurpators Phokas folgte der Erhebung durch die Parteien eine formelle kirchliche Krönung des Kaisers u. seiner Frau durch den Patriarchen am Hebdomon, nachdem der asecretis Theodor gesandt worden war, ihn u. den Senat durch Verlesung einer Proklamation vom Ambo der Hagia Sophia herbeizurufen (ebd. zJ. 602 [969]; Theophyl. Sim. hist. 8, 9f [299/304 de B.]). Zu Beginn des 7. Jh. hielt man die zeremonielle Legitimation durch die Kirche schließlich für wesentlich zur Absicherung

der Autorität eines Thronanwärters, der keine dynastische Rechtfertigung vorweisen konnte. Acht Jahre später verband Herakleios dieses Verfahren mit der öffentlichen Erniedrigung, Absetzung u. traditionellen Exekution des gestürzten Phokas (Chron. pasch. zJ. 610 [980f]). Herakleios sicherte seine Machtergreifung dadurch, daß er am Tag nach seiner Krönung Wagenrennen veranstaltete u. im Hippodrom den Kopf des Leontios, eines Verbündeten des Phokas, öffentlich verbrennen ließ, zusammen mit einem Bild des Phokas, das vormals an gleicher Stelle bei einer auf Constantin zurückgehenden Feier verehrt worden war (ebd. [981C]; vgl. o. Sp. 1162). Abgesehen von der insgesamt relativ beschränkten Rolle der Kirche ist das hervorstechendste Merkmal des Thronbesteigungszeremoniells die Kombination mehrerer unterschiedlicher Rituale sowie die Betonung u. Ausschmückung des Rituals in Fällen besonders ungesicherter Machtergreifung des Nachfolgers.

III. Die Entstehung christlicher öffentlicher Feiern in Kpel. a. Zeremonielle Implikationen der Religionspolitik. Constantin schuf sofort ein Prinzip kaiserlicher Einflußnahme auf christliche Belange, indem er zur Klärung dogmatischer Fragen kirchliche Konzilien berief (vgl. u. Sp. 1189) u. den Patronat über Kirchbaumaßnahmen, besonders in Rom u. Jerusalem, übernahm, u. zwar in einem Umfang, der an Augustus' religiöses Bauprogramm in Rom erinnert u. zum Vorbild für Theodosius II u. Pulcheria im 5. Jh. sowie Iustinianus im 6. Jh. wurde (vgl. Constantins persönliche Anweisungen an Makarios v. Jerus. für den Bau der Grabeskirche: Eus. vit. Const. 3, 30/2; Pulcheria: Hunt 223f; Iustinianus: Procop. aed.). Die Kirchengebäude ließen Zeremonielle wie *Kirchweihen (encaenia) u. Panegyriken entstehen (vgl. Eus. sanct. coet. auf das Hl. Grab in Jerusalem; Paul. Silent. descr. Soph. über die Neuweihe der H. Sophia) u. schufen zugleich neue Örtlichkeiten für Rituale, in denen Kaiser u. Kleriker einander ergänzende Rollen ausübten. Das Prinzip kaiserlicher Intervention in dogmatischen Streitigkeiten hatte zeremonielle Folgen, sowohl im Vollzug der Liturgie, so mit der Verfügung Iustinus' II, das Symbolum Constantinopolitanum sei in allen Kirchen zu rezitieren (Joh. Bicl. chron. zJ. 567, 2 [MG AA 11, 211]), als auch beim Volksgesang, so als sich die Kritik an der chalcedonensischen Orthodoxie verband mit der Anrufung Gottes u. dem Gebet für Iustinianus nach dem Erdbeben vJ. 533 (Chron. pasch. zJ. 533 [889]).

b. Reliquien. Kaiserliche Beteiligung am Reliquienkult u. deren Überführung nach Kpel mögen erst nachträglich mit Constantin in Verbindung gebracht worden sein, da die Erzählungen über die Kreuzauffindung während des Baus der Grabeskirche u. die Verknüpfung des Fundes mit Constantins Mutter *Helena erst nach Mitte des 4. Jh. aufkamen (Hunt 38/48; J.-W. Drijvers, Helena Augusta. The mother of Constantine the Great and the legend of her finding the True Cross [Leiden 1992]); die Überführung der Reliquien der Apostel Timotheus, Lukas u. Andreas in die Kpler Apostelkirche mag durch Constantin veranlaßt worden sein, allerdings wird sie auch dem ‚Eifer' Constantius' II zugewiesen (Chron. pasch. zJ. 356/57 [733]; Mango, Mausoleum). Dieser war auch für die Gründung der Hauptkirche Kpels, der Hagia Sophia, verantwortlich (Chron. pasch. zJ. 360 [736f]). Ähnlich wird auch der Fund des Hauptes Johannes' d. T. sowohl Theodosius I wie der Herrschaft Marcians zugeschrieben (vgl. ebd. zJ. 391 [773/6], wo eine Verbindung zur Kirche am Hebdomon hergestellt wird, mit ebd. zJ. 453 [816]). Wichtiger als genaue Daten der Translationen sind die immer kürzeren Zeitabstände, mit denen Reliquien seit Theodosius I in Kpel eintreffen; sie sind Ausdruck der Hoffnung, daß die Gebeine der Hauptstadt Schutz gewähren (Holum / Vikan 116; vgl. o. Sp. 1153). *Kaiserin Eudoxia, Gattin des Arcadius, führte eine von Joh. Chrysostomos gepriesene Reliquienprozession nach Kpel (Holum 56/8). Ihrem Beispiel folgte eine Generation später *Eudokia, Gattin des Theodosius II, die Stephanusreliquien von Jerusalem in die Kirche des hl. Laurentius überführte, das Beispiel der Pulcheria, der frommen, einflußreichen Schwester desselben Kaisers, nachahmend, die bereits Teile der rechten Hand des Erzmärtyrers aus Jerusalem erhalten hatte u. sie in einer eigens dafür errichteten Palastkapelle aufbewahrte (Limberis 52f; das unterschiedlich gedeutete Elfenbein in Trier soll nach manchen dieses Ereignis abbilden: Hunt 228f. 233; Holum 103/9. 189; ders. / Vikan; L. Brubaker, The Chalke gate, the construction of the past, and the Trier ivory: ByzModGreekStud 23 [1999] 258/85, bes. 270/7 mit

Lit. ebd. Anm. 42). Die Entdeckung der Gebeine der 40 Märtyrer v. Sebaste wird ebenfalls einer Vision Pulcherias zugeschrieben (Soz. h. e. 9, 2 [GCS Soz. 392/4]; Chron. pasch. zJ. 451 [PG 92, 813]; weitere Beispiele Mi. Whitby, Deus 205f). Unter allen Reliquien besitzt jedoch die längste Verbindung mit dem Kaiserhaus das hl. *Kreuz: Nach der sasanidischen Eroberung Jerusalems u. dem Verlust seiner Kreuzreliquie an die Perser iJ. 614 erwarb Herakleios' General Niketas Schwamm u. Lanze der Kreuzigung Christi u. sandte sie, um der verbreiteten Niedergeschlagenheit entgegenzuwirken, nach Kpel. Sie wurden dort in besonderen Feiern verehrt (Chron. pasch. zJ. 614 [988f]). Die jahrelangen Feldzüge des Herakleios an der Ostgrenze wurden schließlich belohnt durch die Wiedererlangung des hl. Kreuzes u. dessen Rückführung im Triumph nach Jerusalem durch den Kaiser selbst (C. Mango, Deux études sur Byzance et la Perse sassanide: TravMém 9 [1985] 105/17). Dies markierte zugleich einen Höhepunkt kaiserlicher Beteiligung am Reliquienkult u. dem zugehörigen Zeremoniell (Dagron, Naissance 408f).

c. Ikonen. In der 2. H. des 6. Jh. wurden neben Reliquien auch Ikonen Gegenstand des Kaiser u. Kirche verbindenden Zeremoniells, Teil einer allgemeinen Verlagerung weg von Eusebius' Vorstellung eines vom Himmel gestifteten irdischen Reiches hin zu unmittelbareren himmlischen Fürsprechern (Haldon 37/9; Av. Cameron, Images; dies., Theotokos; van Esbroeck). Diesen Übergang veranschaulichen die Renovierungsmaßnahmen Iustinus' II an den Kpler Heiligtümern Mariens u. ihrer Reliquien, die die spätere herausragende Stellung der Marienverehrung in der Hauptstadt vorankündigten (ebd.; zur Enstehung der Kpler Marienverehrung im 4./5. Jh. Limberis). Die Gottesmutter, deren Bild die Schiffe zierte, die den Usurpator Herakleios 610 nach Kpel brachten (Theophan. Conf. chron. zJ. 609/10 [298, 15/8 de B.]), erwies sich in den 620er Jahren als Schutzpatronin der Stadt: 623 beim unerwarteten Auftauchen der Awaren vor den Mauern nach o. Sp. 1148 beschriebener Überlistung Herakleios' sowie überzeugender bei der Belagerung iJ. 626, als der Patriarch die Ikone der Theotokos auf der Mauer um die Stadt trug u. damit die Awaren angeblich in Schrecken versetzte. Der Kaiser war freilich an beiden Anlässen nicht unmittelbar beteiligt, doch fiel die Entscheidung, die Marienreliquien nach dem ersten Alarm aus der Blachernenkirche in Sicherheit zu bringen, erst, nachdem Herakleios unter Tränen gebetet hatte; nach Ende der Gefahr begleitete er den Patriarchen bei der Rückführung der Reliquien. Und trotz Herakleios' Abwesenheit bei den Ereignissen vJ. 626 galt er als Verteidiger der Stadt nach Davids Art. In der Tat führte er auf dem Feldzug gegen die Perser eine Christus-Ikone mit, eine Handlung, die vorgebildet war durch das Vorhertragen von Ikonen vor Maurikios' Armeen durch dessen Generäle in den 580er Jahren (Av. Cameron, Images 15/24; Robe; P. Speck, Zufälliges zum Bellum Avaricum des Georgios Pisides [1980] 105/7; Mi. Whitby, Deus 194; Theophyl. Sim. hist. 2, 3, 4; 3, 1, 11 [73f. 111 de B.]). Wie bei den Reliquien markiert Herakleios' Herrschaft den Höhepunkt von Entwicklungen, die den Kaiser persönlich u. unmittelbar mit den Gegenständen des religiösen Zeremoniells in Verbindung brachten.

d. Prozessionen. Zeremoniale mit Reliquien u. Ikonen bilden nur einen Ausschnitt aus der viel umfangreicheren Beteiligung des Kaisers am religiösen Zeremoniell, die im späten 4. Jh. einsetzte, als die Kaiser begannen, sich länger in der Hauptstadt aufzuhalten. Sie erlangte ihre Blüte im späten 6. Jh., als Rituale Kaiser u. Volk in Zeiten großer Unsicherheit zu einen halfen (Av. Cameron, Theotokos 99/108). Seit der Zeit des Augustus u. des Sieges von Actium feierte man die Jahrestage kaiserlicher Triumphe (MacCormick, Victory 29/31), u. seit dem 4. Jh. verstärkte man die Wirkung von Triumphfeiern, indem man sie mit Jahrestagen des Kaisers verknüpfte: Constantius II verband die Feier seiner Vicennalia mit der seines längst errungenen Sieges über Magnentius (ebd. 40f). Maurikios griff diese Tradition auf u. ließ im Juli 602 Vicennalia u. den Beginn seines zweiten Konsulats gemeinsam feiern (Mi. Whitby, Emperor 18). In einer zunehmend sich verchristlichenden Gesellschaft wurden auch religiöse Anlässe, etwa der Erwerb von Reliquien, durch jährliche Gedenkfeiern in Erinnerung gehalten u. kaiserliche Ereignisse mit solchen des kirchlichen Festkalenders verknüpft, zB. die Wiedereinweihung des Iustinianschen Neubaus der Hagia Sophia am Epiphaniefest 563 (Paul. Silent. descr. Soph. 1f [227 Friedl.]), die Feier des ersten Konsulats

des Maurikios u. Weihnachten 583 (Theophan. Conf. chron. zJ. 583/84 [253, 24/6 de B.]), die Kaiserkrönung von Maurikios' Sohn Theodosios am Ostersonntag 590 (Chron. pasch. zJ. 590 [PG 92, 965]), die Osterfeiern des Herakleios mit seiner Familie, bevor er zum Feldzug nach Osten aufbrach (ebd. zJ. 624 [1001]). Die Teilnahme der Kaiser an den religiösen Prozessionen zu den kirchlichen Hochfesten, deren volle Ausprägungen das konstantinische ‚Zeremonienbuch' im 10. Jh. u. kirchlicherseits der Cod. Dresd. A 104 (Teilausgabe: A. A. Dmitrievskij, Drevnejšie patriaršie tipikony svjatogrobs lerusalimskij i Velikoj Konstantinopol'skoj Cerkvi [Kiev 1907]; Neuausgabe durch B. Flusin in Vorb.) beschreiben, kann bis in das 5. Jh. zurückverfolgt werden. Die Liturgie wurde dabei immer komplexer (Mathews). Neue Festtage wurden auf kaiserlichen Befehl eingeführt oder von auswärts übernommen (die Einführung zB. des Festes der Aufnahme Mariens in den Himmel wird Maurikios zugeschrieben: Av. Cameron, Theotokos 95f; vgl. auch *Hypapante). Wie das Erscheinen des Kaisers im Hippodrom boten derartige Feiern dem Volk die Gelegenheit, sein Mißfallen zum Ausdruck zu bringen: Im J. 431 wurde Theodosius II während der Prozession zu den Kornspeichern von den hungernden Massen mit Steinen beworfen (Marcell. Com. chron. zJ. 431 [MG AA 11, 78]). Im J. 512 führte Aufruhr über den Gesang des Trishagion zur Unterbrechung der Prozession zum Gedächtnis des Vesuv-Ausbruchs dJ. 472 (ebd. zJ. 512 [97f]). Im J. 602 wurde Maurikios während einer Lebensmittelknappheit bei der *Hypapante-Prozession zur Blachernenkirche mit Steinen beworfen u. die Feier Gegenstand von Parodien durch das Volk (Theophyl. Sim. hist. 8, 4, 11/3 [291 de B.]; Theophan. Conf. chron. zJ. 600/01 [283, 12/24 de B.]).

e. Kaiserliche Reaktionen auf Katastrophen. Eine Gelegenheit, bei der religiöses Zeremoniell seit dem 5. Jh. Kaiser mit Klerus u. Volk vereinte, ergab sich aus der Reaktion auf Katastrophen, besonders auf *Erdbeben, die jetzt als Äußerungen göttlichen Zorns gedeutet wurden, der Besänftigung erfordere. Barfüßig führte Theodosius II 447 während eines Kpel heimsuchenden Erdbebens mehrere Tage lang ‚Litanien' (*Bittprozessionen) von Senat, Volk u. Klerus am Hebdomon an. Der Errettung aus dieser u. anderer Not gedachte man in jährlichen Prozessionen u. Litanien, die Kaiser u. Patriarch zusammen leiteten. 457 starb Kaiser Marcian an Gicht, die sich nach einer barfüßig vollzogenen, sieben Meilen langen Prozession zum Hebdomon verschlechtert hatte (Croke, Date; ders., Earthquakes). Ähnliche alljährliche Prozessionen außerhalb der Stadt wurden später auch mit Siegesfeiern verbunden: Anastasios führte eine solche nach Sosthenion, dem Hauptquartier des besiegten Vitalianus (McCormick, Victory 62f); andere erinnerten an die Abwehr der Awaren iJ. 623 u. 626 (ebd. 74/8). – Eine weitere öffentliche Ausdrucksmöglichkeit von Trauer angesichts drohender oder erlittener Katastrophen lag in der kaiserlichen Selbsterniedrigung in Form des symbolischen Ablegens der *Herrschaftszeichen. Theodosius II, gekleidet wie ein Privatmann, führte das Volk zum Hippodrom in der Hoffnung, durch Hymnen u. Fürbitten einen drohenden Sturm abzuwenden (Hunt 224). Nach dem großen Erdbeben von Antiochien 526 sagte Iustinus I die Spiele ab u. zeigte sich am Pfingstfest ohne Krone, weinend u. wie die Senatoren in Purpur gekleidet (Joh. Mal. chron. 17, 16, 421 [PG 97, 621C]). Iustinianus legte während des Erdbebens von 557 in Kpel seine Krone für 30 Tage ab, Weihnachten u. Epiphanie eingeschlossen, u. verzichtete auf das Weihnachtsbankett (Theophan. Conf. chron. zJ. 557/58 [232, 2/6 de B.]). Als im folgenden Jahr die Kuppel der Hagia Sophia zusammenbrach, soll der Kaiser sofort hingeeilt sein, ohne auf seine Leibwachen zu warten (Paul. Silent. descr. Soph. 255/61 [234 Friedländer]). Ähnliche Gesten konnten auch bezwecken, das Volk zu besänftigen: Indem Anastasios 512 ohne sein *Diadem im Hippodrom erschien, vermochte er erfolgreich der Gefahr des Aufstandes zu begegnen, der wegen der versuchten Einfügung einer als monophysitisch geltenden Wendung in das Trishagion drohte (Chron. pasch. zJ. 512 [PG 92, 853/6]). Die Wiederholung gelang allerdings Iustinianus beim Nike-Aufstand von 532 nicht, obwohl er sogar ein Evangelienbuch mit sich führte (ebd. zJ. 532 [880f]). Die erhoffte Wirkung solcher Gesten kaiserlicher Erniedrigung verdeutlicht zugleich die hohe Bedeutung des K. für das öffentliche Bild des Kaisers.

IV. Kaiserliche u. kirchliche Macht. Wie Macht- u. Autoritätszuwachs der Bischöfe in der Verwaltung der Städte dazu führten, daß

sie die Aufgaben des Magistrats übernahmen u. sich mit der lokalen Aristokratie verbanden (Dagron, Christianisme), so wurden am Gipfel der Macht Patriarchen, Bischöfe u. Heilige zu einer potentiellen Herausforderung der Autorität des Kaisers. Das galt auch für das Zeremoniell, weil die umfangreiche kirchliche Hierarchie, zB. an der Patriarchatskirche der Hagia Sophia, eine mögliche Rivalin der kaiserlichen Hierarchie darstellte. Andererseits bot ein sorgfältig ausgearbeitetes Zeremoniell ein Mittel zu Kontrolle u. Ausgleich zwischen kaiserlicher u. kirchlicher Autorität.

a. Gleichgewicht der Kräfte. Die sorgfältige Inszenierung eines Kräftegleichgewichts von Kaisertum u. Kirche verkörpert beispielhaft Constantins Durchführung des Konzils v. Nikaia 325. Die kaiserliche Achtung kirchlicher Interessen zeigte sich darin, daß er den Bischöfen die Benutzung der kaiserlichen *Post gestattete. Das Interesse des Kaisers an den behandelten theologischen Fragen artikulierte sich in seiner Entscheidung, Sitzungen persönlich zu leiten u. in Debatten das Wort zu ergreifen. Die abschließende Einladung zum Festmahl im Kaiserpalast kombinierte taktvoll ehrerbietigen Umgang mit der Demonstration kaiserlicher Macht: Nur der Kaiser war in der Lage, eine solche Geste von ‚noblesse oblige' zu machen, die Eusebius in seiner Lobrede auf Constantin als ein Abbild des Königtums Christi rühmte (vit. Const. 3, 15; McCormick, Victory 104f). Zeremonielle Mähler waren ein traditioneller Abschluß verschiedener kaiserlicher Anlässe; im 10. Jh. gab es ein eigenes Verfahren, den Patriarchen nach den Gottesdiensten am Mittwoch nach Ostern oder bei anderer Gelegenheit zum Festessen in den Palast zu laden (Const. Porph. cerem. 1, 13 [PG 112, 308]). – Die Umstände zweier Reden des Eusebius legen gleichfalls die erfolgreiche Integration von Kaiserlichem u. Kirchlichem durch Constantin nahe. 335 verfolgte der Kaiser als Zeichen des Respekts stehend eine Rede des Eusebius auf die neue Grabeskirche. Im folgenden Jahr trug der Bischof seine Lobrede auf Constantin im Rahmen der Festlichkeiten eines Konzils in Kpel vor (Barnes 266). Die Gattung des *Enkomions, traditionell mit dem K. verbunden, hat hier reibungslos Eingang in christlichen Kontext gefunden, wo sie zu einem festen Bestandteil wurde; vgl. Paulos Silentiarios' Gedicht (descr. Soph.) u. ein anonymes Kontakion (C. A. Trypanis, Fourteen early Byzantine cantica [Wien 1968] 139/47) zur Wiedereinweihung der justinianischen Hagia Sophia, die Hymnen des Venantius Fortunatus bei der Ankunft eines vom Kaiser geschenkten Partikels des Wahren Kreuzes in Gallia (app. carm. 2; Av. Cameron, Theotokos 90f) u. die religiösen Panegyriken auf Herakleios durch Georgios den Pisidier. – Die Strategie kaiserlicher Respekterweise gegenüber kirchlicher Macht wurde nach Constantin fortgeführt. Dramatischstes Beispiel ist wohl der Bußakt Theodosius' d. Gr. vor Ambrosius nach dem Massaker von Thessalonike iJ. 391 (Theodrt. h. e. 5, 17f; Soz. h. e. 7, 25 [GCS Soz. 338/40]; Const. Porph. cerem. 2, 26 [PG 112, 1164]). Sorgfältige Manipulation des Protokolls vermochte die Machtbalance in der Öffentlichkeit regelgerechter zum Ausdruck zu bringen. So wurde Papst Johannes bei seinem Besuch in Kpel 525 durch Iustinus I ein ehrerbietiger Empfang bereitet u. das Vorrecht zugestanden, österlicher Liturgie vorzustehen (Marcell. Com. chron. zJ. 525 [MG AA 11, 102]; K. Rosen, Art. Iustinus I [Kaiser]: o. Sp. 774). Oder der Kaiser nahm zu Fuß an einer Prozession teil, in der der Patriarch die kaiserliche Kutsche benutzte (so zB. Menas v. Kpel u. Apolinarios v. Alex. bei der Reliquienübertragung zur Weihe der Kirche H. Eirene in Sykai: Theophan. Conf. chron. zJ. 551/52 [228, 6/13 de B.]). Besondere Umstände konnten den Brauch jedoch außer Kraft setzen: Die Gicht des barfüßigen Marcian bei der Prozession zum Hebdomon (s. o. Sp. 1168) veranlaßte Patriarch Anatolios, den Wagen zu verlassen u. den Kaiser zu Fuß zu begleiten (Croke, Date 8f). – Die öffentlichen Respektsbekundungen der Kaiser gegenüber kirchlichen Würdenträgern trugen der Realität eines neues Machtfaktors im Reich Rechnung, dessen Verhältnis zum Herrscher beständig neu definiert wurde. Bischöfe u. andere Kirchenführer waren zunehmend stärker am Hof vertreten, u. Nähe zum Kaiser war immer eine potentielle Quelle von Macht. Zwei Beispiele aus der Regierungszeit Theodosius' II veranschaulichen, wie beiderseits Druck zur Durchsetzung staatlicher bzw. kirchlicher Anliegen ausgeübt werden konnte. Im J. 431 bemühte sich Cyrill v. Alex. intensiv darum, Einfluß auf den Hof auszuüben, um sicherzustellen, daß der Kaiser sich auf dem Konzil v. Ephe-

sus für eine Verurteilung des Nestorios einsetzte (P. Brown, Power and persuasion in late antiquity [Madison 1992] 15/7). Doch der Kaiser übte nicht weniger geschickt Druck auf die Oberschicht Kpels aus, indem er denen Eintreibung von Steuerrückständen androhte, die die Ansichten des Mönches Eutyches ablehnten (ebd. 29). Unter Anastasios weilte der chalkedonensisch gesinnte Illyrer-Bischof Laurentius längere Zeit in Kpel u. plädierte wiederholt für die orthodoxe Sache im Palast (Marcell. Com. chron. zJ. 516 [MG AA 11, 99]), obwohl Anastasios überzeugter Monophysit blieb. – Im Idealfall konnte das K. genutzt werden, um die Harmonie kaiserlicher u. kirchlicher Macht zu demonstrieren, zB. in Darstellungen kaiserlicher Stiftungen für Kirchen, so auf dem Mosaik Kaiser Iustinians u. Erzbischof Maximians in S. Vitale in Ravenna (anders J. Engemann, Art. Herrscherbild: o. Bd. 14, 1010f), beim Wechsel des Zeremonienortes zwischen Palast u. Patriarchat u. im ausgewogenen Enkomion auf Iustinian u. Eutychios im Gedicht des Paulos Silentiarios zur Wiedereinweihung der Hagia Sophia iJ. 562/63 (descr. Soph.). Der Panegyriker unternahm große Anstrengungen, die Gefühle keiner der beiden Parteien zu verletzen: Kaiser wie Patriarchen werden höchste Tugenden zugeschrieben, beider Handeln als in Harmonie miteinander dargestellt, u. Eutychios ergänzt sogar die kaiserliche Rolle, indem er ausländische Gesandte mit seinem Worte bezaubert (Ma. Whitby, The occasion of Paul the Silentiary's ekphrasis of S. Sophia: ClassQuart 35 [1985] 215/28). Unter Herakleios wurde dieselbe Harmonie zum Ausdruck gebracht mit der Zeremonie, bei der der Kaiser vor den Spielen im Hippodrom den Senat in der Gegenwart des Patriarchen empfing (Const. Porph. cerem. 2, 29 [PG 112, 1169]). Die Teilnahme des Patriarchen an einer mit den Spielen verbundenen Zeremonie macht deutlich, wie sehr die Kirche nunmehr wesentlicher Teil selbst dieses höchst weltlichen Lebensbereichs geworden war.

b. Bischöfe u. Patriarchen. Kaiser u. Bischof wurden jedoch unweigerlich zu einem gewissen Grade rivalisierende Machtpole, da sie alternative Quellen von Appellation, Rat u. Rettung boten. Dies veranschaulichen schlagend die unterschiedlichen Fassungen einer Legende über die Rettung von Nisibis vor den Persern iJ. 350. Byzantinische Chroniken schreiben Schapurs unerwarteten Rückzug einer Erscheinung des Constantius auf den Stadtmauern zu (Chron. pasch. zJ. 350 [725/8]; Theophan. Conf. chron. zJ. 348/49 [39f de B.]); nach anderen Quellen hingegen war es der jüngst verstorbene Bischof der Stadt, der mit kaiserlichem Purpur angetan auf den Befestigungen erschien. Die zweite Version dürfte ein absichtlicher Versuch der Glorifizierung des Bischofs sein (Whitby / Whitby 28f89; Mi. Whitby, Deus 196); die Austauschbarkeit der beiden Figuren belegt jedenfalls, wie ähnlich ihre Rollen im Verständnis des Volkes gesehen wurden. – Auf Grund dieser Rollenparallelität konnten unschwer Teile des K. auf Kirchenführer übertragen werden. Ein mächtiger Patriarch gestaltete seine öffentlichen Auftritte in Anlehnung an die des Kaisers (McCormick, Ceremonies 15). Beispiele für Ähnlichkeiten bieten die zentralen kaiserlichen Zeremonien von Amtsantritt u. Beerdigung. Bei der Krönung eines neuen Kaisers ohne eindeutige Nachfolgeregelung übernahm der Patriarch die Rolle des Hauptkaisers, der üblicherweise seinen Nachfolger krönte (Nelson 106f). Die Wahl des Kaisers wurde im Normalfall durch Akklamation des Volkes bestätigt, was auch eine wichtige Rolle bei Bischofsbestellungen spielen konnte (zB. Eus. h. e. 6, 29; Eustrat. Cpol. vit. Eutych. 673/87 [CCG 25, 24]; MacCormack, Art 186; Haldon 292); ihr Amtsantritt konnte durch einen Traum vorherverkündigt werden wie im Fall des Eutychios v. Kpel (Eustrat. Cpol. vit. Eutych. 578/95. 658/87 [21f. 24]). Auch Bischof Joh. Chrysostomos wurde durch die Vision eines Vorgängers in der Nacht vor seinem Tode vorgewarnt (Pallad. vit. Joh. Chrys. 11, 122 [SC 341, 226]), während Johannes dem Almosengeber der Vorbote des Todes in Gestalt eines prächtig gekleideten Eunuchen erschien (Av. Cameron, Corippus 210). Beisetzungen von Patriarchen erfolgten schließlich mit dem öffentlichen Pomp, der bei Kaisern üblich war, so die des Eutychios (Eustrat. Cpol. vit. Eutych. 2659/720 [85/7]); die Ordnung der Beisetzung des Kpler Patriarchen Sergios iJ. 638 wurde sogar in das Sammelwerk der kaiserlichen Zeremonien durch Konstantinos Porphyrogennetos aufgenommen (cerem. 2, 30 [PG 112, 1169/72]).

c. Heilige. Eine wohl noch größere Herausforderung der kaiserlichen Macht waren

lebende Heilige, die wie der Kaiser an der Grenze der menschlichen Gesellschaft standen u. anscheinend eine besondere Verbindung mit Gott hatten, deren menschliche Autorität sich aber von der scharfen Ablehnung jeder äußerlichen Machtdarstellung ableitete. Solche Gestalten boten Hoffnung auf wunderbaren Beistand, vergleichbar jenem, den man in Hilfsgesuchen an Kaiser erstrebte. Ein etwaiger Konflikt ließ sich am ehesten durch kaiserliche Förderung vermeiden, wie sie nahe Kpel Daniel dem Styliten zuteil wurde (P. Brown, The rise and function of the holy man in late antiquity: ders., Society and holy in late antiquity [Berkeley 1982] 132/9) u. besonders deutlich wird mit der großen Kirchenanlage um die Säule des Symeon Stylites d. Ä. (C. Mango, Byz. Architektur [1975] 87). In Krisenzeiten, zB. bei *Erdbeben, wandten sich selbst Kaiser an die Heiligen als mächtigere Helfer bei der Abwendung göttlichen Zorns (Croke, Earthquakes 124). Nicht immer jedoch konnte das Gleichgewicht mit diesen unberechenbaren Gestalten gehalten werden, die sich gegebenen Machtstrukturen widersetzten: Dies verdeutlicht besonders der Zwischenfall, bei dem der Einsiedler Mare Iustinianus u. Theodora einen Sack Gold entgegenschleuderte (Joh. Eph. vit. beat. orient. 24 [PO 18, 631/3]). – Jedoch gerade in Krisenzeiten, zu deren Überwindung alle Zugangsmöglichkeiten zur Macht Gottes gesucht wurden, war Harmonie u. sogar Austauschbarkeit der Rollen erreichbar u. erstrebenswert. So hinterließ in den 20er Jahren des 7. Jh. Herakleios beim Aufbruch zum ‚Kreuzzug' die Hauptstadt der Obhut seines jungen Sohnes u. des Patriarchen Sergios. Die Nähe von Kaiser u. Patriarch wird deutlich in der Schwierigkeit, zu entscheiden, wen zeitgenössische Panegyriken ansprechen: Beide werden mit identischen biblischen Typologien beschrieben, zB. als Moses (Herakleios: Georg. Pis. exped. Pers. 1, 135/8; 3, 411/25 [90. 134 Pertusi]; Sergios: Georg. Pis. b. Avar. 495/501 [198f P.]; hex. 1874 [PG 92, 1576]; vgl. Ma. Whitby, The devil in disguise. The end of George of Pisidia's ‚Hexameron' reconsidered: JournHellStud 105 [1995] 115/29). Kpel wurde 626 vor den Awaren gerettet durch die Kombination einer Erscheinung der kriegsführenden *Gottesgebärerin u. der wirksamen Gebete des Sergios, der mit einer Marien-Ikone um die Stadtbefestigung zog (vgl. o. Sp. 1165). Herakleios befand sich, wie Constantius iJ. 350, bei der Belagerung in weiter Ferne, doch entstanden diesmal keine Auseinandersetzungen in der Frage, wer die Beteiligten der wunderbaren Befreiung waren, da der Kaiser für die Zeit der Abwesenheit seine Autorität Sergios übertragen hatte. – J. D. Howard-Johnstin, The siege of Constantinople in 626: C. Mango / G. Dagron (Hrsg.), Constantinople and its Hinterland (Aldershot 1995) 131/42.

C. Ergebnis. In der gesamten antiken Welt war der Herrscher, ob nun ägyptischer Pharao, persischer Großkönig, hellenistischer Basileus oder römischer Kaiser, eine Gestalt, die anders als gewöhnliche Menschen in besonderer Beziehung zum Göttlichen stand. Dieses Verhältnis konnte auf verschiedene Weise zum Ausdruck kommen, zB. als Hauptpriester im Kultus, als Objekt religiöser Verehrung oder als Vertreter Gottes auf Erden. Stets aber galt, daß das Verhalten gegenüber dem Monarchen sich auf das Verhalten zum Göttlichen auswirken würde u. umgekehrt. Die Rituale von Herrschaft u. Gottheit waren zwangsläufig miteinander verknüpft u. beeinflußten sich in ihrer Entwicklung gegenseitig. So mußte die einschneidende religiöse Veränderung in der Staatsreligion, die Annahme des Christentums durch Constantin, Auswirkungen auf Kirche u. Herrscher nach sich ziehen: Die kirchl. Zeremonien machten einerseits Anleihen bei den Mechanismen, die der Erhöhung des weltl. Aufsehers dienten, u. Kirchenführer machten sich jene Verfahren zunutze, durch die gewöhnlich ihrem weltlichen Pendant Ehre erwiesen wurde. Andererseits mußte der Kaiser zwangsläufig sein Verhalten anpassen, um die Möglichkeiten der neuen Religion zu nutzen, seine Machtposition zu verbessern u. die Herrschaft über seine Untertanen aufrechtzuerhalten. Die verstreuten Zeugnisse über das spätantike K. spiegeln, wenn auch sehr fragmentarisch, einen komplexen u. andauernden Prozeß wider: Die allgemeinen Entwicklungslinien lassen sich aufzeigen; viele, wenn nicht die meisten, Einzelheiten bleiben unsicher.

A. Alföldi, Die Ausgestaltung des monarchischen Zeremoniells am röm. Kaiserhofe: RömMitt 49 (1934) 3/118; Insignien u. Tracht der röm. Kaiser: ebd. 50 (1935) 3/158. – T. D. Barnes, Constantine and Eusebius (Cam-

bridge, Mass. / London 1981). – N. H. BAYNES, Eusebius and the Christian empire: ders., Byzantine studies and other essays (London 1955) 168/72. – L. DE BLOIS, Traditonal virtues and new spiritual qualities in 3rd cent. views of empire, emperorship and practical politics: Mnem 47 (1994) 166/74. – AL. CAMERON, Circus factions. Blues and greens at Rome and Byzantium (Oxford 1976). – AV. CAMERON, The construction of court ritual. The Byzantine Book of Ceremonies: Cannadine / Price 106/36; Fl. C. Corippus. In laudem Iustini Augusti minoris (London 1976); Eusebius of Caesarea and the rethinking of history: Tria Corda, Festschr. A. Momigliano (Como 1983) 71/88; Images of authority. Elites and icons in late 6th cent. Byzantium: Past and Present 84 (1979) 3/35; The Virgin's robe. An episode in the history of the early 7th cent. Cple: Byzant 49 (1979) 42/56; The Theotokos in 6th cent. Cple: JournTheolStud NS 29 (1978) 79/108. – AV. CAMERON / S. HALL, Eusebius. Life of Constantine, transl. with introd. and commentary (Oxford 1999). – D. CANNADINE, Introduction. Divine rites of kings: Cannadine / Price 1/19. – D. CANNADINE / S. PRICE (Hrsg.), Rituals of royalty. Power and ceremonial in traditional societies (Cambridge 1987). – B. CROKE, The date and cirumstances of Marcian's decease: Byzant 48 (1978) 5/9; Two early Byzantine earthquakes and their liturgical commemoration: ebd. 51 (1981) 122/47. – G. DAGRON, Le christianisme dans la ville byzantine: DumbOPap 31 (1977) 1/25; Naissance d'une capitale. Cple et ses institutions de 330 à 451 = Bibl. Byz., Études 7 (Paris 1974). – R. DELMAIRE, Les institutions du Bas-Empire de Constantin à Justinien. Les institutions civiles palatines (ebd. 1995). – F. DVORNIK, Early Christian and Byzantine political philosophy. Origins and background 1/2 = DumbOStud 9 (Washington 1966). – M. VAN ESBROECK, Le culte de la Vièrge de Jérusalem à Cple aux 6e-7e siècle: RevÉtByz 46 (1988) 181/90. – R. I. FRANK, Scholae palatinae. The palace guards of the later Roman empire = Pap. and Monogr. of the Amer. Acad. in Rome 23 (Rome 1969). – S. FRANKLIN / J. SHEPARD (Hrsg.), Byzantine diplomacy = Soc. for the Promotion of Byz. Stud. Publ. 1 (Aldershot 1992). – A. GRABAR, L'empereur dans l'art byzantin (Strasbourg 1936). – J. F. HALDON, Byzantium in the 7th cent. The transformation of a culture (Cambridge 1990). – K. G. HOLUM, Theodosian empresses. Women and imperial dominion in late antiquity (Berkeley 1982). – K. G. HOLUM / G. VIKAN, The Trier ivory. Adventus ceremonial and the relics of St. Stephen: DumbOPap 33 (1979) 113/33. – E. D. HUNT, Holy land pilgrimage in the later Roman empire A. D. 312/460 (Oxford 1982). – A. H. M. JONES, The later Roman empire 284/602 1/2 (ebd. 1964). – V. LIMBERIS, Divine heiress. The Virgin Mary and the creation of Christian Cple (London / New York 1994). – H. P. L'ORANGE, Studies on the iconography of cosmic kingship in the ancient world (Oslo 1953). – S. MACCORMACK, Art and ceremony in late antiquity = The transformation of the classical heritage 1 (Berkeley 1981); Change and continuity in late antiquity. The ceremony of adventus: Historia 21 (1972) 721/52. – M. MCCORMICK, Analyzing imperial ceremonies: JbÖsterrByz 35 (1985) 1/20; Eternal victory. Triumphal rulership in late antiquity, Byzantium and the early medieval west (Cambridge / Paris 1986). – C. MANGO, Le développement urbain de Cple (4e-7e s.) (Paris 1985); Constantine's mausoleum and the translation of relics: ByzZs 83 (1990) 51/62. – T. F. MATHEWS, The early churches of Cpel. Architecture and liturgy (University Park 1971). – J. MATTHEWS, The Roman empire of Ammianus (London 1989). – F. MILLAR, The emperor in the Roman world (ebd. 1977). – M. MUNDELL MANGO, Imperial art in the 7th cent.: P. Magdalino (Hrsg.), New Constantines. The rhythm of imperial renewal in Byzantium (Aldershot 1994) 109/38. – J. L. NELSON, Symbols in context. Ruler's inaugurations rituals in Byzantium and the west in the early middle ages: StudChurchHist 13 (1976) 97/119. – C. E. V. NIXON / B. SYLOR RODGERS, In praise of later Roman emperors. The Panegyrici Latini. Introd., transl. and historical commentary (Berkeley / Los Angeles 1994). – O. NUSSBAUM, Art. Geleit: o. Bd. 9, 963/79. 1024/36. – D. M. OLSTER, The politics of usurpation in the 7th cent. Rhetoric and revolution in Byzantium (Amsterdam 1993). – S. PRICE, From noble funerals to divine cult. The consecration of Roman emperors: Cannadine / Price 56/105. – R. SCOTT, Diplomacy in the 6th cent. The evidence of John Malalas: Franklin / Shepard 159/65. – S. SPAIN, The translation of relics ivory, Trier: DumbOPap 31 (1977) 279/304. – R. TEJA, Il cerimoniale imperiale: Storia di Roma 3 (Torino 1993) 613/42. – O. TREITINGER, Die oström. Kaiser- u. Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell (1938). – A. WALLACE-HADRILL, Civilis Princeps. Between citizen and king: JournRomStud 72 (1982) 32/48. – MA. WHITBY, On the omission of a ceremony in mid-6th cent. Constantinopel. Candidati, curopalatus, silentiarii, excubitores and others: Historia 36 (1987) 462/88. – MA. WHITBY / MI. WHITBY, Chronicon Paschale 284/628 A. D. (Liverpool 1989). – MI. WHITBY, ‚Deus nobiscum'. Christianity, warfare and morale in Late antiquity: Modus operandi, Festschr. G. Rickman (London 1998) 191/208; The emperor Maurice and his historian. Theophylact Simocatta on Persian and Balkan warfare (Oxford 1988); From frontier to palace. The personal role of the emperor in diplomacy: Franklin / Shepard 295/303. – S. WILLIAMS, Diocletian

and the Roman recovery (London 1985). – P. ZANKER, Augustus u. die Macht der Bilder[2] (1990).

Mary Whitby (Übers. Oliver Schuegraf).

Kalanos (Gymnosophist) s. Indien: o. Bd. 18, 7.

Kalathos s. **Cista mystica.

Kalb s. Kuh (Kuhkalb); Stier.

Kaleb (König von Aksum) s. Himyar: o. Bd. 15, 313/24; Axomis (Aksum): RAC Suppl. 1, 753/62.

Kalendae s. Geschenk: o. Bd. 10, 693/5; Jahr: o. Bd. 16, 1090/5; Neujahr.

Kalender I s. die Nachträge.

Kalender II (Chronograph von 354).

A. Der Kodex.
I. Original 1178.
II. Überlieferung 1178.
III. Inhalt 1179.

B. Nichtchristliche Abschnitte.
I. Illustrierte Abschnitte. a. Der Kalender 1180. 1. Heidnische Feste u. Feiertage. Ludi et circenses 1180. 2. Kaiserkult 1181. 3. Griechisch-römische Kulte 1182. 4. Erlösungsreligionen 1183. 5. Illustrationen der Kalender-Monate; heidnische Feste, jahreszeitliche Themen u. Volksglaube 1183. b. Illustrierte astrologische Abschnitte 1184. c. Abschnitte mit Illustrationen der Beamten- oder Kaiserikonographie 1185.
II. Abschnitte ohne Illustration 1185.

C. Christliche Abschnitte.
I. Der Osterzyklus 1186.
II. Begräbnistage von Bischöfen u. Märtyrern 1186.
III. Bischofsliste von Rom 1187.

D. Umstände der Entstehung.
I. Der christl. Empfänger: Valentinus 1188.
II. Der christl. Kalligraph: Dionysius Filocalus 1189.
III. Die Christianisierung der röm. Aristokratie 1189.

A. Der Kodex. I. Original. Der als K., Chronograph oder Kodex-K. vJ. 354 bekannte Kodex (MG AA 9, 13/148) war im Original eine reich mit *Illustrationen ausgestattete Hs., gefertigt für den vornehmen u. wohlhabenden röm. Christen Valentinus. An der außergewöhnlich qualitätvollen *Kalligraphie war der berühmte christl. Schreiber Furius Dionysius Filocalus beteiligt (s. u. Sp. 1187. 1189; G. Cavallo, Art. Kalligraphie: u. Sp. 1192. 1198). Den Kern der Prunk-Hs. bildete ein illustrierter K., bestimmt zum Gebrauch durch einen Bewohner Roms iJ. 354 nC. (Mommsen, Chronographus 9; Salzman 279/82). Er verzeichnete die wichtigen Ereignisse, die in jenem Jahr in Rom gefeiert wurden, einschließlich heidnischer Feste, kaiserlicher Anniversarien, historischer Gedenktage u. astrologischer Phänomene. Dem Text mit den Feiertagen der einzelnen Monate stand jeweils ein entsprechendes *Monatsbild gegenüber, das jahreszeitliche u. volkstümliche Motive oder heidnische religiöse Feste zeigte. Der K. bildet eine einzigartige Informationsquelle über Heidentum u. Gesellschaft Roms, denn er ist der einzige vollständig erhaltene röm. K. des 4. Jh. nC.

II. Überlieferung. Offenbar wurde der Kodex auch in späterer Zeit in Rom geschätzt. Vermutlich zog ihn Polemius Silvius (W. Speyer, Art. Gallia II: o. Bd. 8, 956) zu Rate, als er seinen mit Anmerkungen versehenen K. für das J. 449 erstellte (Mommsen, Chronographus 511/614; Stern, Calendrier 32; Salzman 235/46). Eine illustrierte Kopie des Kodex wurde in der Karolingerzeit gefertigt (sog. Luxemburgensis). Original u. Kopie gingen anschließend verloren, die karoling. Kopie wurde in der Renaissance wiederentdeckt. Mehrere Abschriften entstanden im 16. u. 17. Jh.; die hochwertigste (sog. Romanus) wurde unter Aufsicht von Nicholas-Claude Fabri de Peiresc (gest. 1637) angefertigt u. befindet sich heute in der Vaticana (Salzman 249/68). Der Luxemburgensis hatte vor seinen Renaissancekopien bereits Beschädigungen u. Seitenverlust erlitten. Das spätantike Werk liegt uns daher nur vor in a) Frg. u. b) Abschriften des Originals oder der karoling. Kopie. Auch letztere ist heute verschollen, erhalten jedoch ihre detaillierte Beschreibung durch Peiresc (Mommsen,

Chronographus 17/29; Strzygowski 7/20; Stern, Calendrier 14/45).

III. Inhalt. Der Kodex umfaßte ursprünglich folgende Abschnitte: 1) Widmung an Valentinus; 2) Darstellungen der Tychen der Städte Rom, Kpel, Alexandria u. Trier; 3) kaiserliche Widmung u. Natales Caesarum; 4) Planeten u. ihre Legenden; 5) Einfluß der Tierkreiszeichen (Effectus XII signorum); 6) K.-Text u. -Illustrationen sowie Distichen der Monate (Anth. Lat. 1, 2 nr. 665 Riese; diese Verse sind älter u. vielleicht Teil eines früheren K.; Salzman 68. 274/7); 7) Porträts der Konsuln; 8) Liste der Konsuln; 9) Osterzyklus; 10) Liste der Stadtpräfekten Roms; 11) Begräbnistage der röm. Bischöfe (Depositiones episcoporum); 12) Begräbnistage der Märtyrer (Depositiones martyrum); 13) Römische Bischofsliste; 16) Chronik der Stadt Rom. – Zwei weitere, bisher als ursprünglich angesehene Abschnitte gehörten wahrscheinlich nicht zum Bestand des Originals: 14) Regionen der Stadt Rom; 15) Weltchronik (Liber generationis; ebd. 24f). – Deutlich sind zwei Teile zu erkennen: Der illustrierte 1. Teil (Abschnitte 1/7) enthält Materialien aus Bereichen des kaiserlichen, astrologischen, heidn.-religiösen oder städtisch-bürgerlichen Lebens u. Denkens. Der 2. Teil (Abschnitte 8/16) ist nicht illustriert u. enthält ebenfalls Informationen über Kaiser, Stadt u. Geschichte. Nur im 2. Teil sind christliche Quellen verarbeitet. – Der Inhalt der ursprünglichen Luxus-Hs. besteht demnach aus einem Dutzend selbständiger Texte mit jeweils eigener Tradition. Das Material u. seine Darbietung spiegeln jedoch eine besondere Ordnung u. Betrachtungsweise wider. In ihrer Gesamtheit beleuchten u. betonen die Texte die drei wichtigsten Institutionen der Stadt Rom: 1) die kaiserliche Regierung, 2) die städtische, eng mit der Senatsaristokratie verbundene Bürokratie u. 3) die christl. Kirche. – Über den praktischen Nutzen solcher Angaben hinaus (zB. Information darüber, wer in einem bestimmten Jahr Bischof oder Konsul war) lassen die Abschnitte erkennen, wie jede dieser Institutionen wuchs u. parallel zu den anderen Anerkennung ihres Rangs beanspruchte. Vermutlich zum ersten Mal im 4. Jh. wird hier die Kirche als eine angesehene Institution in Rom dargestellt, deren Traditionen u. Vergangenheit ehrwürdig genug sind, um neben den kaiserlichen u. städtischen aufgeführt zu werden. Ihr Rang wurde damit jedem aristokratischen Römer vor Augen geführt. – Die für den vorliegenden Artikel vorgenommene Einteilung in nichtchristliche u. christliche Abschnitte täuscht etwas, denn alle wurden für den einen Kodex zusammengestellt u. repräsentieren gemeinsam eine Welt, in der christliche u. nichtchristliche Elemente eng miteinander verbunden waren. Deshalb war der Christ Valentinus an einem bürgerlichen K. Roms interessiert, der die heidn. Feiertage u. kaiserlichen Feste verzeichnete u. in antikem Stil illustriert war. Dieser K. bildete den Kern der Hs.; denn noch immer bestimmten heidnische Feste u. römische Traditionen, gestützt von Aristokratie u. kaiserlicher Bürokratie, die für die Allgemeinheit bedeutendsten Zeiten u. Tage des Jahres. Das liturgische *Jahr der Christen war noch nicht in den bürgerlichen K. eingearbeitet, nahm jedoch an Bedeutung zu (der Kodex verzeichnete zwar die Gedenktage der Bischöfe u. Märtyrer, aber gesondert in den Abschnitten 11f; s. u. Sp. 1186/8).

B. Nichtchristliche Abschnitte. I. Illustrierte Abschnitte. a. Der Kalender. Die Aufnahme eines K. mit heidnischen Festen u. Feiertagen in einen Kodex, der einem Christen gewidmet ist, sowie das Fehlen a) der Buchstaben zur Kennzeichnung des Charakters einzelner Tage (wie Fasti, Nefasti etc.) sowie b) ausführlicher Beschreibungen von Kulthandlungen darf als im 4. Jh. nicht ungewöhnliche Fortführung der Traditionen ohne wirkliche Berücksichtigung der religiösen Bedeutung gelten (Mommsen, Über d. Ch.; ders., Epigraphische Analekten: Ber-Leipzig 2 [1850] 71f). Neuere Untersuchungen heben hervor, daß u. wie der Kodex, u. zwar in Illustrationen wie im Text, die lebendige Wirklichkeit des späten röm. Heidentums widerspiegelt (Stern, Calendrier 10. 96/9; Salzman 1/192). Die Analyse seines Inhalts gewährt somit Einblick in die Abfolge sozialer u. religiöser Ereignisse im Leben eines Einwohners der Stadt Rom im 4. Jh.

1. Heidnische Feste u. Feiertage. Ludi et circenses. Der K.-Text führt die vom röm. Staat anerkannten öffentlichen Feiertage (feriae publicae) u. Spiele (ludi) auf. Ein öffentlicher Feiertag (feriae, dies festi, dies feriati) schloß nicht nur die Verehrung der Götter, sondern auch Enthaltung von Arbeit ein (Cic. leg. 2, 19. 29. 55; Cato agr. 138. 140; Serv. auct. georg. 1, 270; Macr. Sat. 1, 16, 10f.

24f. 28). Die gesetzliche Bestimmung, an einem Feiertag bestimmte Riten zu vollziehen u. die Gerichte zu schließen, blieb bis in das 4. Jh. gültig (ebd. 1, 16, 2; Cic. leg. 2, 19. 29; Latte, Röm. Rel. 198f). Priester u. / oder Magistrate waren gehalten, die vorgeschriebenen Riten zum Wohle des ganzen Volkes auszuführen. Der einzelne hingegen war nicht zu bestimmten gottesdienstlichen Handlungen verpflichtet (Salzman 118). – Die verzeichneten öffentlichen Spiele (ludi) waren keine derartigen feriae mit Arbeits- u. Gerichtsruhe, wurden aber als große öffentliche Feste (dies festi) gefeiert, mit öffentlichen Geldern finanziert u. von staatlichen Magistraten zugunsten des Volkes veranstaltet. Daher wurden sie in offiziellen röm. K. aufgeführt. – Im K. vJ. 354 sind drei Typen von Spielen verzeichnet: ludi scaenici (Theater- oder Schauspiele, im folgenden ludi genannt), ludi circenses (Rennen im Circus) u. munera (Kämpfe der *Gladiatoren). Nach verbreiteter Annahme gingen die ludi aus Weiheopfern siegreicher Feldherrn zu Ehren des Iuppiter Optimus Maximus hervor (Degrassi 372). In der frühen Republik jedoch begegnen sowohl öffentliche Spiele zu Ehren heidnischer Götter als auch solche zur Feier militärischer Siege u. der für sie Verantwortlichen. Sechs der aus republikanischer Zeit bekannten öffentlichen Spiele wurden noch im 4. Jh. nC. gefeiert. Dies unterstreicht den konservativen Charakter des röm. K. u. des darin in Erscheinung tretenden Heidentums (ebd. 372/6). – Mitte des 4. Jh. fällt die gestiegene Anzahl von ludi scaenici u. circenses auf. Der K. vJ. 354 listet 177 Feier- oder Festtage mit ludi u. circenses auf (einschließlich zehn Tagen mit Gladiatorenspielen), während K. des frühen 1. Jh. nur 77 Tage verzeichneten (Salzman 179). Dieser Zuwachs belegt die damalige Beliebtheit solcher Feiern; den Reiz vieler röm. Feste machten nicht zuletzt die damit verbundenen Spiele aus. Ihnen wird auch größere politische Bedeutung beigemessen, namentlich als seltene, doch regelmäßige Gelegenheiten zur Kommunikation u. Begegnung zwischen Kaiser u. Untertanen (De Ruggiero; Degrassi 373).

2. Kaiserkult. Unter den Kulten mit öffentlichen Spielen dominieren im K. vJ. 354 die des Kaisers u. seiner Familie. 98 Tage ludi u. circenses waren für Anniversarien u. Festlichkeiten des Kaiserhauses reserviert (ohne zehn Tage mit Gladiatorenvorführungen). Dem stehen 69 Tage gegenüber für ludi u. circenses zu Ehren der heidn. Götter (Salzman 179). – Überdies konzentrieren sich Spiele u. Feiertage auf den herrschenden Kaiser, **Constantius II, u. seine Familie. Die neun kaiserlichen Siegesfeiern, welche rund 50 Tage des K. umfassen, stehen bis auf eine in Zusammenhang mit der konstantinischen Dynastie (Degrassi 483; Salzman 137). Diese Siege wurden alle ausgiebig gefeiert: fünf Tage ludi gingen einem Tag circenses mit vierundzwanzig Rennen voran. Siege früherer Kaiser wurden im allgemeinen nicht kommemoriert. Mit dieser Konzentration auf den lebenden Kaiser u. seine Dynastie entspricht der K. vJ. 354 Tendenzen älterer heidnischer K. (Stern, Calendrier 70; Fishwick, Development 201/53; ders., Cult 2.1, 475/518; Salzman 132). – Die Bedeutung kaiserlicher Siege im 4. Jh. u. in der politischen Ideologie des herrschenden Kaisers Constantius II erhellt den Charakter der verzeichneten kaiserlichen Zeremonien, bes. des adventus (*Kaiserzeremoniell). Constantius führte fast ständig innerhalb des Reiches u. an seinen Grenzen Krieg. Bereits sein Vater *Constantin d. Gr. hatte damit begonnen, den *Herrscherkult zu ‚säkularisieren'. Sein Reskript an die Stadt Hispellum in Umbrien (CIL 11, 5265) etablierte dort ein neues Zentrum für den Kaiserkult der Provinz, doch unter der Bedingung, er müsse frei von Aberglauben bleiben (vermutlich sind Opferhandlungen gemeint). Constantius scheint diesen Weg weiterverfolgt zu haben, indem er den Kaiserkult, aber auch die Einschränkung der Opfer, weiterhin förderte. Diese Politik sicherte den Fortbestand des Kaiserkultes u. ermöglichte die Beteiligung von Christen, die im späten 4. u. frühen 5. Jh. in Gallia u. Africa sogar Ämter im Kaiserkult übernahmen (Chastagnol / Duval, Survivances 87/117; G. Gottlieb, Art. Kaiserpriester: o. Sp. 1104/35).

3. Griechisch-römische Kulte. Zahl u. Häufigkeit von ludi u. circenses sind verläßliche Anzeichen für die Bedeutung von Festen u. Feiertagen im K. vJ. 354, so daß man von ihnen auf die wichtigsten Kulte im K. des 4. Jh. schließen kann. An der Spitze stehen, in absteigender Reihenfolge, Iuppiter, Sol, Mars, Hercules u. Salus. Kaiserliche Gunst, die diesen Kulten nach Aurelian zuteil wurde, erklärt ihre Beliebtheit, weil staatli-

che Zuwendungen u. die Unterstützung des Kaisers Schlüsselfaktoren für die Vitalität öffentlicher Kultausübung waren. – Der K. vJ. 354 erwähnt auch Feiertage u. Feste griechisch-römischer Kulte, die nicht mit ludi u. circenses gefeiert wurden. Sie stehen in bemerkenswerter Kontinuität zur augusteischen Zeit: 37 von 86 Feiertagen zu Ehren der heidn. Götter, die der K. vJ. 354 verzeichnet (öffentliche Spiele ausgenommen), wurden bereits im 1. Jh. begangen. – Der Konservativismus verstärkte die Anziehungskraft traditioneller Kulte, wie den der Vesta, der iJ. 354 vier Tage lang gefeiert wurde (Salzman 157/61). Änderungen scheinen häufig eher als Fortführung denn als Neuerung aufgetreten zu sein. Eine Stärke des heidn. Religionssystems war gerade seine Fähigkeit, unter dem Anschein der Traditionswahrung neue Kulte u. Ideen aufzunehmen. So blieben zB. Name u. Datum für das Tubilustrium-Fest über drei Jhh. gleich. Während dieses aber in römischen K. der Mitte des 1. Jh. ein Mars-Fest war (Degrassi 429f), wurde es Mitte des 4. Jh. als Fest begangen, an dem die Salii, die Marspriester, zu Ehren des *Attis u. der *Mater Magna tanzten u. ihre Speere schüttelten (Iulian. Imp. or. 8 [5], 168cd. 169d [2, 1, 115/7 Bidez/Rochefort]; Salzman 166f).

4. Erlösungsreligionen. Vergleicht man den K. vJ. 354 mit K. des 1. Jh. nC., fällt die gewachsene Bedeutung zweier Kulte auf: 1) der des Attis bzw. der Mater Magna sowie 2) der der **Isis mit Serapis u. Osiris u. dem Kind Harpokrates (*Horos) (ebd. 164/76; K. Hoheisel, Art. Jahr [kultisches]: o. Bd. 16, 1097f). Zusätzlich zur verschiedentlich erfahrenen kaiserlichen Unterstützung enthielten beide Kulte die Botschaft von Erlösung u. Heil. Ihre damalige Anziehungskraft erklärt vielleicht, warum sie als Vorlage für die Monatsbilder des April u. des November dienten (Stern, Calendrier 272/6. 279/83; W. Speyer, Art. Gans: JbAC 16 [1973] 179f; Salzman 76/8. 83/91).

5. Illustrationen der Kalender-Monate; heidnische Feste, jahreszeitliche Themen u. Volksglaube. Jedem Monat waren im Kodex zwei gegenüberliegende Seiten gewidmet: auf der einen die Illustration des Monats, repräsentiert durch eine einzelne Figur, dargestellt bei einer Tätigkeit u. umgeben von Attributen, die für diesen Monat typisch sind; auf der anderen Seite der Text der Festtage desselben Monats. Illustrationen wie Text sind fest verankert im künstlerischen, religiösen, städtischen u. alltäglichen Leben Roms um die Mitte des 4. Jh. – Einige Monatsdarstellungen sind von heidnischen Festen inspiriert. Der November zB. wird von einer männlichen Figur in langer Tunika repräsentiert, die in der rechten Hand ein Sistrum hält u. in der Linken einen Teller, auf dem eine Schlange, mehrere Blätter, abgebrochene Zweige u. (wahrscheinlich) einige Oliven dargestellt sind. Zu ihrer Rechten befindet sich eine Büste oder Maske des ägypt. Gottes Anubis, die auf einer hohen Steinbasis steht. Der Teller bezieht sich auf einen Ritus der Isis-Mysterien: Nach einer Trauerzeit für **Isis' toten Gemahl Osiris wird dessen freudige Rückkehr von ihren Anhängern gefeiert, die den abgebrochenen Olivenzweig beim Hilaria-Fest tragen, das im K. am 3. XI. verzeichnet ist (Carm. c. pag. 102: Anth. Lat. 1, 1 nr 3 [22 Shackleton Bailey]; Stern, Calendrier 279/83; Salzman 76/8; Hoheisel aO.). Ähnlich ist das Dezember-Bild von den Saturnalien inspiriert, die in Rom am 17. XII. gefeiert wurden (Stern, Calendrier 283/5; ders., Calendriers 450; Salzman 74/6). – Einige Monate stellen rein jahreszeitliche Motive dar, etwa die Hasenjagd im Oktober u. die Regenzeit im Februar (Stern, Calendrier 234/9. 245/8; ders., Calendriers 457. 460; Salzman 94/6). Eine letzte Kategorie vereint jahreszeitliche Bildmotive, Volksglauben u. Elemente zeitgenössischer Feste. So wird der Mai durch eine Figur in einer langen, fließenden Dalmatica mit langen Ärmeln dargestellt. In ihrem linken Arm hält sie einen Korb mit Rosen, mit der Rechten eine Blume, an der sie riecht. Die zeremonielle Dalmatica verweist zum einen auf eine Kulthandlung am Rosenfest, das am 23. V. verzeichnet ist, u. zum anderen auf den Überfluß des Frühlings (Stern, Calendrier 249/51; ders., Calendriers 458; Salzman 96/9).

b. Illustrierte astrologische Abschnitte. Das weitverbreitete Interesse an *Astrologie unter Heiden u. Christen ist im K. durch die Darstellung astrologischer Zeichen auf den Monats-Seiten dokumentiert, am deutlichsten jedoch in den Abschnitten 4 u. 5 des ursprünglichen Kodex. Abschnitt 4 enthielt Darstellungen der sieben Planeten, entsprechend der damaligen Vorstellung geordnet nach den von ihnen beherrschten sieben Tagen der astrologischen Woche (Salzman 31);

noch ganz traditionell steht Saturn am Wochenanfang. Die astrologischen Informationen vervollständigten Abschnitt 5 über den Einfluß der Tierkreiszeichen. Hier waren, recht allgemein, die für den Menschen vorteilhaften Tätigkeiten beim Stand des Mondes in den einzelnen Zodiakalabschnitten abgebildet. Befand sich der *Mond zB. im Widder, Krebs, in der Waage oder im Steinbock, galt es als günstig, sein Testament zu machen, Wolle zu waschen oder sein Vieh zu kastrieren.

c. Abschnitte mit Illustrationen der Beamten- oder Kaiserikonographie. Die Abschnitte 2, 3 u. 7 des ursprünglichen Ms. (s. o. Sp. 1179) stehen in direktem Zusammenhang mit offizieller, kaiserlicher Ikonographie. Die kaiserliche Widmung (Abschnitt 3) ist mit einer geflügelten Siegesgöttin bebildert, die eine Segensformel niederschreibt: Salvis Augustis, Felix Valentinus. Die Widmung verbindet das Wohlergehen des Valentinus mit dem des Kaisers u. seines Hauses, denn die Pluralanrede ‚augusti‘ muß sich auf den Augustus Constantius II u. den regierenden Caesar Gallus (**Constantius Gallus) beziehen, identifiziert mit den Bildern der eponymen Konsuln des Abschnitts 7 (Salzman 279/82). Die Inhalte u. Darstellungen dieser drei Abschnitte beziehen sich auf das mit den führenden Städten, den Konsuln u. dem Kaiser verbundene glückliche Schicksal, das Valentinus zuteil werden soll. So unterstreichen die amtlich-kaiserlich illustrierten Abschnitte dessen vermutliche (Amts-) Stellung (s. u. Sp. 1188f).

II. Abschnitte ohne Illustration. Die Porträts der eponymen Konsuln (Abschnitt 7) beschließen den illustrierten Teil des Kodex u. stehen passend vor der Liste der Konsuln (Abschnitt 8). Die Verbindung einer solchen Liste mit einem K. hat eine lange Tradition (S. Muhlberger, The 5th cent. chronicles. Prosper, Hydatius, and the Gallic Chronicler of 452 [Leeds 1990] 8/47), denn derartige Listen wurden sowohl für die Einteilung der Zeit als auch für historische Aufzeichnungen benutzt. Die vorliegende Liste ist bemerkenswert genau u. liefert einen wichtigen Datierungsanhalt: Da sie mit den zwei Konsuln für 354 endet, wurde der Kodex mit seinem K. offenbar für eben dieses Jahr zusammengestellt. Die Tilgung der Namen besiegter Usurpatoren belegt überdies, daß noch im Herbst 354 an der Liste gearbeitet wurde (Salzman 38). – Zwei weitere Listen, die der Stadtpräfekten (Abschnitt 10) u. die Chronica urbis Romae (Abschnitt 16), besitzen ähnliche chronographische u. historische Funktionen, wobei die Chronik mit einer Auflistung der röm. Kaiser abschließt. Beide Listen verdeutlichen die für den Kodex kennzeichnende zentrale Stellung der Urbs Roma. Die Einbeziehung der Liste der röm. Stadtpräfekten, die für jedes konsulare Jahr 254/354 nC. aufgeführt sind, diente, anders als die Liste der Konsuln, nicht zur Datierung des Jahres. Sie besaß eher kommemorative oder historiographische Funktion (als einzige erhaltene vollständige Auflistung der röm. Stadtpräfekten ist sie von großem historischen Wert; Chastagnol 2). Die gewachsene Bedeutung des Amtes erklärt zusätzlich ihre Aufnahme in das vorliegende stadtröm. Dokument.

C. Christliche Abschnitte. I. Der Osterzyklus. Die Liste der Konsuln (Abschnitt 7) wurde benutzt, um das Datum des Osterfestes in Rom zu berechnen, auf der Grundlage eines Mondzyklus von 84 Jahren, abgeleitet von einer älteren Tafel des *Hippolytos v. Rom (170/235-6 nC.; M. Richard, Comput et chronographie chez s. Hippolyte: MélScRel 8 [1951] 32; Krusch 1/25). Im Osterzyklus (Abschnitt 9) sind die Daten für die Konsularjahre 312/54 berechnet u. chronologisch aufgezeichnet; für 354/411 werden die voraussichtlichen Daten angegeben. Die Liste beginnt iJ. 312, vermutlich weil *Constantin d. Gr. in jenem Jahr sein ‚Toleranzedikt‘ verkündete (Mommsen, Chronographus 62). Das Anfangsdatum des Osterzyklus kann auch auf damalige innerkirchliche Streitigkeiten über den Ostertermin u. seine Berechnung zurückzuführen sein, eine Frage von großer Bedeutung. Die Einbeziehung eines Osterzyklus in den Kodex unterstreicht Wachstum u. Bedeutung der christl. Gemeinde in Rom u. diente kommemorativen wie praktischen Zwecken.

II. Begräbnistage von Bischöfen u. Märtyrern. Die Listen der Begräbnistage (Depositionen) von Bischöfen (Abschnitt 11) u. Märtyrern (Abschnitt 12) sind die berühmtesten christl. Abschnitte des Kodex. Sie bilden die frühesten Aufzeichnungen von Bestattungsdaten der röm. Bischöfe zwischen 255 u. 352 sowie der röm. Märtyrer, deren Gedächtnis die Kirche Roms im 4. Jh. offiziell beging (Pietri 365/87. 603/24). Die Liste der bischöf-

lichen Begräbnistage bestätigt die Datierung des Kodex, weil sie offenbar in zwei Phasen erstellt wurde: Die Namen der Bischöfe von 255 bis 335 sind nach den Monaten ihrer Gedenkfeier aufgelistet; aE. der Liste u. außerhalb der Monatsreihe erscheinen dann zusätzlich die Namen der beiden Bischöfe Marcus (gest. 336) u. Iulius (gest. 352; Stern, Calendrier 44). – Gemeinsam bilden die Begräbnistage der Bischöfe u. der Märtyrer gewissermaßen einen Kurz-K. (feriale) der wichtigsten Daten, die von der Kirche Roms beobachtet wurden. Die Anführung in zwei noch getrennten Listen ist kennzeichnend für einen frühen Entwicklungsstand des christl. K. Roms. – Die Anordnung der Begräbnistage der Märtyrer u. Bischöfe auf gegenüberliegenden Seiten spiegelt die enge Verbindung beider Abschnitte wider; denn die Verehrung der Märtyrer an ihren Gräbern in den suburbanen Nekropolen weitete sich auf die Verehrung der confessores des Märtyrers aus. Tatsächlich können diese Abschnitte als der älteste ‚K.' von Heiligengedenktagen im Westen u. als genaues Abbild der frühen Entwicklungsstufe des Märtyrerkultes im Rom des 4. Jh. gelten. Hier bildeten die Bischöfe in der 2. H. des 4. Jh. die zeremoniellen u. öffentlichen Formen des Märtyrerkults aus. Die Bemühungen des Papstes Damasus (366/84) um die bauliche Gestaltung der Märtyrergräber setzten erst zehn Jahre nach dem K. vJ. 354 ein. Für die Grabinschriften beschäftigte Damasus mit Furius Dionysius Filocalus denselben Künstler, der auch am K. vJ. 354 mitgearbeitet hatte (s. Sp. 1178. 1189). – Abschnitt 12, die Begräbnistage der Märtyrer, bildet das häufig untersuchte früheste christl. Martyrologium im Westen (Pietri 365/401). Am Beginn steht die Geburt Christi, die in Rom am 25. XII. gefeiert wurde. Danach folgt eine Auflistung der Gedenktage der Märtyrer in chronologischer Reihenfolge. Die meisten gehören dem 3. u. frühen 4. Jh. an u. sind von örtlicher Bedeutung für Rom. Mit *Cyprian v. Karthago, Perpetua u. *Felicitas erscheinen auch drei beliebte african. Märtyrer, weil sie auf den Friedhöfen vor Rom verehrt wurden. Die Nennung des jeweiligen Verehrungsortes deutet darauf hin, daß die Liste für einen Römer oder Pilger von praktischem Wert war.

III. Bischofsliste von Rom. Abschnitt 13 bietet die älteste erhaltene *Bischofsliste, die einer strengen Chronologie folgt, u. ist die früheste bekannte Quelle für den Liber pontificalis (Caspar 384/424; L. Koep: o. Bd. 2, 407/15; Mommsen, Über d. Ch. 549/668; ders., Chronographus 73/6; Pietri $389f_2$). Sie beginnt mit der Eintragung, daß Christus unter Tiberius gekreuzigt u. nach seiner Himmelfahrt Petrus erster Bischof v. Rom wurde. Danach werden für jeden Bischof Name, Amtszeit, regierender Kaiser u. Konsulardaten angeführt. Für einige Bischöfe sind auch Sterbedatum u. -ort angegeben sowie kurze historische Angaben über ihre Bautätigkeit in Rom (zB. Gräber, Basiliken), über Wunder (zB. durch Gottes Eingreifen kann der von Gallus verbannte Bischof Lucius zurückkehren) oder historische Ereignisse (zB. die Deportation des *Hippolytos nach Sardinien iJ. 235). Die Nachrichten aus der Zeit vor 235 nC. sind nicht immer zuverlässig, anders die späteren. Man nimmt an, daß die röm. Kirche ab diesem Zeitpunkt verläßliche Aufzeichnungen über die Bischofsfolge führte. Die Liste endet mit dem Amtsantritt von Bischof Liberius (352; daher auch ‚Liberianischer Papstkatalog' genannt). Die Einbeziehung dieses Bischofs mit der Anmerkung, daß damals Gallus Caesar war, gibt einen weiteren Hinweis auf die Entstehungszeit des Kodex. – Die röm. Herkunft u. Perspektive dieser Bischofsliste ist offensichtlich. Sie beginnt mit Petrus u. nicht, wie *Eusebius in seiner ‚Kirchengeschichte' (3, 2; 5, 6, 1/3), mit Linus; Eusebius setzt überdies die Einrichtung einer bischöflichen Hierarchie in Rom hinter die von *Jerusalem (gegründet von Jakobus) u. von *Alexandria (gegründet von Markus; ebd. 2, 1. 16). Die Bischofsliste des Kodex untermauert somit den durch die Verbindung mit Petrus begründeten Anspruch der röm. Kirche auf Vorrang u. höheres Alter (Caspar 195; Pietri 393/6), ein weiteres Indiz für die Herkunft der Hs. aus Rom.

D. Umstände der Entstehung. I. Der christl. Empfänger: Valentinus. Die in den Kodex aufgenommenen Abschnitte mit christlichen Informationen müssen für seinen Empfänger von Bedeutung gewesen sein. Die Widmung Floreas in Deo (‚Mögest du in Gott gedeihen') ist eine christl. Segensformel (Stern, Calendrier 113/5), die die Intentionen des Empfängers ausdrückt; Eintragungen mit entsprechendem Gehalt wurden sogar in der Liste der Konsuln vorge-

nommen (Abschnitt 8). Die kaiserliche Ikonographie (o. Sp. 1185) u. die luxuriöse *Kalligraphie (o. Sp. 1178) legen die Vermutung nahe, daß der Empfänger ein wohlhabender u. hochgestellter Mann war, der möglicherweise ein öffentliches Amt bekleidete. Obwohl er sich nicht mit Gewißheit mit einem der bekannten Valentini des 4. Jh. identifizieren läßt, scheint sein aristokratischer Stand sicher (Salzman 199/202).

II. Der christl. Kalligraph: Dionysius Filocalus. Auf der Titelseite des Kodex beansprucht ein gewisser Furius Dionysius Filocalus, das Ms. für Valentinus geschrieben zu haben (titulavit). Die Plazierung des Namens auf der Titelseite in einer Position, in der antike Chronographen gewöhnlich Namen u. Porträt des Autors zeigen (H. Gerstinger, Art. Buchmalerei: o. Bd. 2, 735f), besagt vielleicht, daß Filocalus nicht nur für die Kalligraphie, sondern auch für den Inhalt der Hs. verantwortlich war. Andere Werke des Filocalus sind in den monumentalen Inschriften belegt, die er für Papst Damasus an den Gräbern christlicher Märtyrer u. Aristokraten in Rom anbrachte. Die handwerkliche Kunst u. der Stil der Inschriften haben ihm hohes Lob eingebracht. Ferrua (Epigrammata 129; ders., Amante 35/47) schreibt ihm auch die Schöpfung des monumentalen Majuskelalphabets zu, das in späten lat. Inschriften verwendet wurde. – In dem Epitaph, das Papst Damasus für den Märtyrer Eusebius verfaßte, stellt sich Filocalus als cultor u. amator (Bewunderer u. enger Freund) dieses Papstes vor (ders., Epigrammata 129/34). Die Vertrautheit, mit der er dort den Papst u. hier Valentinus anspricht, legt die Annahme nahe, daß Filocalus ein Christ von hohem, ja aristokratischem Stand gewesen ist. Seine Verbindung mit hochgestellten röm. Christen hat vermuten lassen, er sei gleichzusetzen mit dem Filocalus, der zusammen mit einer Melania, wohl Melania d. Ä. (Cameron), in einem späten lat. Gedicht erwähnt ist (Anth. Lat. 1, 1 nr 109 [94 Sh. B.]; zur asketischen Aristokratin Melania d. Ä. s. M. Van Uytfanghe, Art. Biographie II: RAC Suppl. 1, 1278).

III. Die Christianisierung der röm. Aristokratie. Zum Teil nimmt die Forschung für das 4. Jh. eine scharfe Trennung von Heiden u. Christen an (A. Alföldi, Die Kontorniaten [Budapest 1943] 1/50; H. Bloch, The pagan revival in the west at the end of the 4th cent.: A. Momigliano [Hrsg.], The conflict between paganism and Christianity in the 4th cent. [London 1963] 193/218; A. Cameron, The pagan reaction: A. u. E. Alföldi [Hrsg.], Die Kontorniat-Medaillons 2 [Rom 1976] 235/80). Der hier behandelte Kodex legt anderes nahe: Stil, Format u. Inhalt waren so gestaltet, daß das Ms. dem Geschmack eines klassisch gebildeten, aristokratischen Römers entsprach, der zugleich Christ war. Dadurch erklärt sich die reiche Verzierung im klassisch-antiken Stil zB. bei den Monatsbildern u. Illustrationen mit Motiven wie den Stadtgöttinnen. In dem Versuch, christliche Institutionen gleichrangig mit heidnischen u. staatlichen darzustellen, erkennt man, auf welche Weise die Kirche in Rom ihren Anspruch auf Wertschätzung ihrer Tradition verfolgte. Die auf Petrus u. die Apostel zurückgehende Liste der Bischöfe Roms verweist auf eine christl. Vergangenheit, die nicht weniger ehrwürdig ist als die pagane römische, für die hier die Listen der Konsuln u. Kaiser stehen. – Die heidn. Feste u. der traditionelle röm. K. interessierten überdies den christl., aristokratischen Empfänger ebenso wie die christl. Feste u. Angaben. Valentinus konnte offensichtlich nicht nur religiöse Unterschiede tolerieren, sondern gehörte selbst gewissermaßen zwei Welten an, der traditionell heidn. u. aristokratischen sowie der christlichen. Während die Trennung des christl. K. vom städtischen K. Roms für 354 darauf hinweist, daß das Christentum noch nicht vollständig in das Leben der Stadt integriert war, verlangte seine wachsende Bedeutung bereits Berücksichtigung. Zwei getrennte, aber gleichberechtigte chronographische u. historische Systeme, das eine christlich, das andere traditionell römisch u. heidnisch, sind beide Teil der gemeinsamen aristokratischen Kultur im Rom dJ. 354.

G. Åkerström-Hougen, Breaking away from antiquity. A reconsideration of the Filocalus Codex Calender of A. D. 354 and the 6th cent. mosaic calendar at Argos, Greece: dies. / A. Ellgård (Hrsg.), Rome and the north (Åström 1996) 111/23. – A. W. Byvanck, Antike Buchmalerei 3. Der K. vJ. 354 u. die Notitia dignitatum: Mnem 3, 8 (1940) 177/98. – A. Cameron, Filocalus and Melania: ClassPhilol 87 (1992) 140/4. – E. Caspar, Die älteste röm. Bischofsliste (1926). – A. Chastagnol, La préfecture urbaine à Rome sous le bas-empire (Paris 1960). – A. Chastagnol / N. Duval, Les survivances du culte impérial dans l'A-

frique du Nord à l'époque vandale: Mélanges d'histoire ancienne, Festschr. W. Seston (ebd. 1974) 87/118. – E. DE RUGGIERO, Art. Ludi: DizEp 4 (1975/77) 2005/98. – A. FERRUA, L'amante della bella lettera: CivCatt 1 (1939) 35/47; Epigrammata Damasiana (Città del Vat. 1942). – D. FISHWICK, The imperial cult in the Latin west 1/2 = ÉtPrélimRelOrEmpRom 108 (Leiden 1987/91); The development of provincial ruler worship in the western Roman Empire: ANRW 2, 16, 2 (1978) 1201/53. – B. KRUSCH, Der 84-jährige Ostercyclus u. seine Quellen (1880). – TH. MOMMSEN, Über den Chronographen vJ. 354: AbhLeipzig 1 (1850) 549/668; Chronographus anni CCCLIIII: MG AA 9 (1892) 15/38. – CH. PIETRI, Roma christiana 1/2 = BiblÉcFranç 224 (Rome 1976). – M. SALZMAN, On Roman time. The codex-calendar of 354 and the rhythms of urban life in Late Antiquity = Transformation of the classical heritage 17 (Berkeley 1990). – K. SHELTON, Imperial tyches: Gesta 18 (1979) 27/38. – H. STERN, Le calendrier de 354 = Bibl. Arch. et Hist. 55 (Paris 1953); Les calendriers romains illustrés: ANRW 2, 12, 2 (1981) 431/75. – J. STRZYGOWSKI, Die Calenderbilder des Chronographen vJ. 354 = JbInst ErgH. 1 (1888).

Michele R. Salzman
(Übers. Elisabet Enß / Sebastian Ristow).

Kalligraphie.

I. Vorbemerkung 1191.
II. Griechische Schriftarten. a. Einführung 1192. b. ‚Rundmajuskel' 1193. c. Bibelmajuskel 1193. d. Alexandrinische Majuskel 1194. e. Strenger Stil u. senkrechte Spitzbogenmajuskel 1195. f. Rechtsgeneigte Spitzbogenmajuskel 1196. g. Zusammenfassung 1196.
III. Lateinische Schriftarten. a. Einführung 1197. b. Capitalis 1197. c. Capitalis quadrata 1198. d. Unziale 1198. e. Halbunziale 1200.
IV. Initialen; Auszeichnungsschriften; Verzierungen 1200.
V. Kalligraphie im jüd., kopt., syr. u. manichäischen Schriftwesen. a. Jüdisches Schriftwesen. 1. Befund 1201. 2. Vorschriften 1203. 3. Verzierungen 1203. b. Koptisches Schriftwesen 1204. c. Syrisches Schriftwesen 1204. d. Manichäisches Schriftwesen 1205. e. Sonstige 1206.

I. Vorbemerkung. Seit Beginn der christl. Zeitrechnung, bes. im 2. Jh. nC., läßt sich in der griech.-röm. Welt ein tiefgreifender Wandel in der Schriftpraxis beobachten. Das gilt vor allem für die griech. u. lat. Schriftarten, u. zwar sowohl für die des täglichen Gebrauchs als auch für diejenigen, die unter dem Begriff K. erfaßt werden. Diese sind gekennzeichnet durch einen ruhigeren Duktus, das Fehlen von Ligaturen, leichte Lesbarkeit u. bisweilen große Eleganz, weshalb sie fast ausschließlich in der Buchproduktion mit Standard- bzw. gehobener Qualität verwandt wurden. – Die Schreiber besaßen eine lange Ausbildung in bestimmten kalligraph. Schrifttypen. Da es sich bei ihnen in der Regel um Sklaven oder Freigelassene handelte, sind uns ihre Namen meist unbekannt. Ausnahmen sind zB. a) im griech. Bereich der ins 5. Jh. gehörige Verfasser der Porphyrios-Biographie Markos Diakonos (Marc. Diac. vit. Porph. 5; M. Van Uytfanghe, Art. Biographie II: RAC Suppl. 1, 1218/20), Hierakas v. Leontopolis (3./4. Jh.; Epiph. haer. 67, 3, 9; P. Keseling, Art. Askese II: o. Bd. 1, 764), Porphyrios, ein Diener des Euseb-Lehrers Pamphilos (Eus. mart. Pal. 11, 15 [GCS Eus. 2, 2, 939, 29f]; W. Elliger, Art. Kaisareia II: o. Sp. 1048; ebd. 1051 zu den Kalligraphen des Scriptoriums in Kaisareia), Markellos der Akoimete (Mitte 6. Jh.; Vit. Marcell. Acoem. 3 [P. Maraval: AnalBoll 86 (1968) 289]) sowie Kallinos u. Attikos (Lucian. ind. 1f. 24; C. Dziatzko, Art. Buchhandel: PW 3, 1 [1897] 982; M. R. Pierro, Luciano. Contro un bibliomane ignorante [Palermo 1994] 78/80), deren Identität u. zeitliche Einordnung unsicher bleiben, u. b) im lat. Raum Furius Dionysius Filocalus, der Schreiber des illustrierten *Kalenders vJ. 354 (M. R. Salzman: o. Sp. 1189; S. Döpp, Art. Italia II: o. Bd. 18, 1318f).

II. Griechische Schriftarten. a. Einführung. Angesichts ihrer Vielfalt ist es unmöglich, alle griech. kalligraph. Schriftarten, die zwischen dem 2. u. 6. Jh. in Gebrauch waren, zu klassifizieren. Während einige von ihnen typische Eigenheiten bieten u. sich dadurch abheben (‚Rundmajuskel'; Bibelmajuskel; Alexandrinische Majuskel; Strenger Stil), zeigen andere nur ziemlich allgemeine Merkmale u. sind daher nicht präzise zu erfassen. – In der griech. Welt ist, wie die zahlreichen Papyrus- u. Pergament-Frg. aus Ägypten u. (in weit geringerem Maße) anderen Gebieten zeigen, die K. seit hellenistischer Zeit bezeugt, zB. PFouad inv. 266 aus dem 1. Jh. vC. mit Partien aus Dtn. (van Haelst 44f nr. 56; Turner/Parsons 96f nr. 56) u. eine große Zahl noch älterer Rollen mit paganen klass. Texten. Seit dem 2. Jh. nC. nehmen einige kalligraph. Schriftarten feste u. kanonische Formen an u. bleiben mitunter lange Zeit in Gebrauch.

b. ‚Rundmajuskel‘. (G. Cavallo, Osservazioni paleografiche sul canone e la cronologia della cosiddetta ‚Onciale Romana‘: AnnScNormPisa ser. 2, 36 [1967] 209/20; ders. 110/2; Turner/Parsons 21.) Zwischen dem späten 1. Jh. nC. u. dem Beginn des 3. Jh. bildet sich mit der ‚Rundmajuskel‘ (ebd. 21. 38 nr. 13 mit Anm. 1: ‚formal round capital‘; W. H. Willis: GreekRomByzStud 12 [1971] 545_{13}: ‚Homeric majuscule‘; Cavallo, Osservazioni aO. 210 mit Anm. 2: ‚Onciale Romana‘ nach ihrer Blütezeit) eine sehr professionelle u. niveauvolle Schriftart heraus. Ein eindrucksvolles Beispiel ist der sog. Hawara-Homer, der Rest einer Ilias-Rolle (Bodl. gr. class. a. I [P] [Seider, Griech. Papyri 77f nr. 23 Taf. *12; Turner/Parsons 38f nr. 13]). Die Linienführung ist sehr regelmäßig u. zwischen Haar- u. Druckstrichen kaum ein Unterschied wahrzunehmen. Einer der markantesten Buchstaben ist das M, dessen mittlere Elemente zu einem Bogen verschmolzen sind u. die Grundlinie berühren. Alle Buchstaben bewegen sich innerhalb des Zweilinienschemas, mit Ausnahme des Φ u. Ψ, deren Mittelhasten oben u. unten weit herausragen. Die Enden der Striche sind gewöhnlich mit Zierhäkchen versehen (Menci 50f). – Nach dem Beginn des 3. Jh. verschwindet die ‚Rundmajuskel‘, erscheint jedoch im 5./6. Jh. in vereinzelten Exemplaren wieder; dabei werden ältere Modelle nachgeahmt, allerdings mit leichten Unterschieden, insofern der Kontrast zwischen den Haar- u. Druckstrichen stärker ist; ein Beispiel ist die sog. Ilias Ambrosiana (Ambros. 1019 [F 205 inf.] [Cavallo 110/2 Taf. 99; Turner/Parsons 136/9 nr. 80; B. Zimmermann: Art. Illustration: o. Bd. 17, 978f]). – Zeugnisse für christliche Texte in der ‚Rundmajuskel‘ sind unbekannt; sie scheint demnach nur für wertvolle Rollen u. Kodizes paganer Klassiker benutzt worden zu sein. Der Grund ist vielleicht darin zu suchen, daß zZt. ihrer Blüte, im 2. Jh., das Christentum keine umfangreiche oder technisch gereifte Buchproduktion besaß.

c. Bibelmajuskel. (Cavallo; Turner/Parsons 21f; Cavallo/Maehler 5. 34.) Mehr als jede andere Schriftart hat sich in den Hss. der Hl. Schrift die Bibelmajuskel durchgesetzt, so benannt nach ihrer Verwendung in den berühmten Bibelkodizes Vaticanus (Vat. gr. 1209; 4. Jh. [Cavallo Taf. 34f]), Sinaiticus (verteilt auf mehrere Bibliotheken, zum größten Teil in London, Brit. Libr. Add. 43 725; 4. Jh. [ebd. 36/8]; beide vielleicht aus dem Skriptorium v. *Kaisareia in Palästina: W. Elliger: o. Sp. 1051) u. Alexandrinus (Brit. Libr. Royal Ms. I D V-VIII; 5. Jh. [Cavallo 63/5]). Sie kommt im späten 2. Jh. auf u. wird in großem Umfang auch für pagane Klassikertexte benutzt (Turner/Parsons 56/9. 120f nr. 26. 29. 71). Schon damals begegnet sie, wenn auch in einer Vorläuferform, in einem christl. Kodex, von dem Frg. des Mt.- u. des Lc.-Ev. erhalten sind u. der vielleicht die älteste christl. Hs. ist, die alle vier Evv. enthielt (Paris. suppl. gr. 1120 + Oxon. Magdal. Coll. gr. 18 [K. Aland, Repert. d. griech. christl. Papyri 1 = PTS 18 (1976) 219f. 293f nr. NT 4. 64]). – Die Bibelmajuskel weist eine ziemlich regelmäßige Linienführung auf, wobei den Buchstaben ein quadratisches Muster zugrunde liegt. Die Hasten von P, Y, Φ u. Ψ durchbrechen das Zweilinienschema. Die Horizontalstriche sind schmal, die Vertikalhasten relativ breit u. die Diagonallinien mittelbreit; Zierhäkchen fehlen (Cavallo 7/10). Im 4. Jh. erlebte die Bibelmajuskel ihre Blüte, bes. in Kodizes der Hl. Schrift. Vom 5. Jh. an begann sie, fremde Einflüsse aufzunehmen, zB. größere Unterschiede in der Breite der Striche u. dekorative Elemente an den Enden der schmalen Hasten; diese Tendenz verstärkte sich im 6. u. 7. Jh. (zB. Vindob. med. gr. 1 mit Diosc. Med.; geschrieben nach 512/13 [Cavallo Taf. 84; Zimmermann aO. 960]; Washington, Cod. Freer 1 mit Dtn. u. Jos. [van Haelst 43f nr. 54; Cavallo Taf. 78]). Gehalten hat sich die Bibelmajuskel (mit zunehmend starrer Linienführung) bis zum Beginn des 9. Jh.

d. Alexandrinische Majuskel. (J. Irigoin, L'onciale grecque de type copte: JbÖsterrByz 8 [1959] 29/51; G. Cavallo, Γράμματα Ἀλεξανδρῖνα: ebd. 24 [1975] 23/54; ders. 113/7; Turner/Parsons 22; Cavallo/Maehler 5. 23. 52.) Ins 2. Jh. nC. reichen die Ursprünge der Alexandrinischen Majuskel zurück (auch bekannt als koptische Unziale bzw. koptischer Stil der griech. Unziale), die in der Spätantike weit verbreitet war. Sie wurde mit jeweils eigenem Duktus in Büchern u. Dokumenten benutzt. Beispiele aus früher Zeit sind die Frg. aus dem Joh.-Ev. PRyl. 457 (2. Jh. nC. [van Haelst 167f nr. 462]) u. PBodm. II (2./3. Jh. [ebd. 156 nr. 426; Seider, Griech. Papyri 121f nr. 44 Taf. *22]) sowie ein Dokument aus der Zeit des *Antoninus Pius, POxy. 473 (Turner/Parsons 114. 116f nr.

69). – Die Alexandrinische Majuskel zeigt eine Vorliebe für fließende u. runde Formen sowie Schleifen, die zuweilen durch Verdikkungen ersetzt werden. Die Horizontalhasten u. die von links nach rechts absteigenden (meist gebogenen) Diagonalhasten sind in der Regel langgezogen. Das α wird normalerweise in einem Zug geschrieben, mit einer Schleife im oberen Teil; die rechte Diagonalhaste des Δ u. Λ besitzt an der Spitze einen lockenförmigen Ansatz. – Feste Formen hat die Alexandrinische Majuskel erst im 5./6. Jh. angenommen, wobei sich zwei Typen unterscheiden lassen, je nachdem, ob Ε, Θ, Ο u. Σ rundlich oder schmal zusammengedrückt sind. Erstere Form verschwand nach dem 6. Jh. in den griech. Hss. (nicht jedoch in den kopt. u. griech.-kopt.), letztere hielt sich bis ins 8. Jh. – Benutzt wurde die Alexandrinische Majuskel sowohl für pagane (A. Porro, Manoscritti in maiuscola alessandrina di contenuto profano: Scrittura e civiltà 9 [1985] 169/215 Taf. *1/8) als auch christliche Texte. Bezüglich der letzteren findet sie sich zunächst in Büchern des täglichen Gebrauchs, erst später auch in Kodizes gehobener Buchqualität, zB. im sog. Cod. Marchalianus der Propheten, Vat. gr. 2125 (Cavallo, Γράμματα aO. 48 mit Anm. 140). In der Spätantike wurde sie in Osterfestbriefen der Patriarchen v. Alex. verwendet, zB. PGrenf. 2, 112 (vJ. 577 [K. Aland / H.-U. Rosenbaum, Repert. d. griech. christl. Papyri 2, 1 = PTS 42 (1995) 537/41 nr. KV 81; Cavallo/Maehler 82f nr. 37]), PKöln 215 (vielleicht vJ. 663 [ebd. 104f nr. 47b; Aland/Rosenbaum aO. 530/4 nr. KV 79]) u. PBerol. 10 677 (vJ. 713 oder 719 [ebd. 523/9 nr. KV 78; Cavallo/Maehler 114f nr. 52a]).

e. Strenger Stil u. senkrechte Spitzbogenmajuskel. Für manche Schriftarten sind der Gegensatz zwischen übermäßig breiten u. sehr schmalen Buchstaben (letztere sind vor allem Ε, Θ, Ο u. Σ) sowie eine zuweilen ekkige Linienführung bezeichnend. Ein Vertreter dieses Typs ist der sog. Strenge Stil, zB. im Londoner Bakchylides (PLit. Lond. 46 + PSI 1278). In seiner reineren Form wurde er im 2. u. 3. Jh. nC. verwendet. Mit ihm verwandte Schrifttypen, zB. die in PSI 1171 (Aristoph. nub. [Cavallo/Maehler 32f nr. 12b]) u. POxy. 1352 (Pss. [ebd. 32f nr. 12 a; van Haelst 79f nr. 180]) (beide 4. Jh.), scheinen die senkrechte Spitzbogenmajuskel als Vorläufer gehabt zu haben (E. Crisci, La maiuscola ogivale diritta: Scrittura e civiltà 9 [1985] 103/45; Cavallo 121/3; ders./Maehler 4. 32). Sie wurde für pagane u. christliche Texte verwandt u. war vor allem vom 7. Jh. bis zum Beginn der mittelbyz. Zeit verbreitet.

f. Rechtsgeneigte Spitzbogenmajuskel. (Cavallo 118/21; ders./Maehler 4. 38. 40.) Seit dem 2. Jh. nC. finden sich Schrifttypen mit Schräglage; bis zum 4. Jh. zeigen sie, abgesehen von der jeweils anderen Neigung u. dem Gegensatz zwischen breiten u. schmalen Buchstaben, Unterschiede im Duktus u. in der Gestalt bestimmter Buchstaben. Es handelt sich also nicht um eine, sondern um mehrere Schriftarten, wobei sie nicht so sehr zur K. zu rechnen sind als zu den informellen gebräuchlichen Buch- bzw. Urkundenschriften, die mitunter einen statischen Duktus besaßen. Daher trifft man sie auch in für den Alltag gedachten paganen u. christl. Büchern an, zB. in PVindob. G 24 568 (Seider, Griech. Papyri 128/31 nr. 48 Taf. *24), einer Rolle mit Xenophons Historia Graeca, u. in PChester Beatty I (ebd. 118/20 nr. 43 Taf. *21; van Haelst 136f nr. 371), einem Kodex mit den Evv. u. der Apostelgesch. (beide 3. Jh.). Vom 5. Jh. an entwickelt sich aus diesen Schriftarten die rechtsgeneigte Spitzbogenmajuskel, für die kennzeichnend sind 1) der Gegensatz in der Breite der Striche, 2) die schmale Form des Ε, Θ, Ο u. Σ sowie 3) die Unterlängen des Ρ u. Υ. Ein Beispiel aus dieser Zeit ist die Pss.-Hs. Washington, Cod. Freer 2 ($Λ^a$; van Haelst 93f nr. 235; Cavallo Taf. 109). Verwandt wurde die rechtsgeneigte Spitzbogenmajuskel (mehr noch als für die Hl. Schrift) für profane sowie patristische u. hagiographische Texte bis ins 9. Jh.

g. Zusammenfassung. Die vorgestellten griech. Schriftarten sind nicht alle, die in der heidn. u. christl. Antike bezeugt sind. Herausgestellt wurden nur die wichtigsten graphischen Ausformungen, unter denen die echten kalligraph. Kanones entstanden. Über diese Haupt-Schriftarten hinaus ergibt sich ein facettenreiches Bild, das sich einer Klassifizierung entzieht. Das erklärt sich aus der Verschiedenartigkeit der Schriftkultur, die nicht nur aus Büchern gehobener Qualität bestand, sondern auch aus solchen für den ständigen Gebrauch u. aus einer Reihe anderer schriftlicher Erzeugnisse. – Die kalligraph. Schriftarten der hellenist. Zeit verschwanden im Laufe des 1. Jh. nC. oder kurz danach. Die im 2. Jh. nC. neu entstehenden

lebten unterschiedlich lange in der Spätantike fort. Gelegentlich handelte es sich um Schrifttypen, die nur auf eine bestimmte Zeit oder wenige Erzeugnisse beschränkt waren, da sie nicht so sehr von professionellen als privaten Schreibern stammten, die zwar große Fertigkeiten besaßen, nicht aber eine spezielle Ausbildung in einer kalligraph. Schriftart. Im Laufe der Spätantike wurden die kalligraph. Schrifttypen immer weiter kanonisiert, erfuhren jedoch darüber hinaus keinerlei Erneuerung. Ende des 6. Jh. hatte die griech. Majuskel ihre gesamten Entwicklungsmöglichkeiten ausgeschöpft, schleppte sich aber die beiden folgenden Jhh. noch fort. Zu Beginn des 9. Jh. hielt auch bei Büchern die Minuskel Einzug, nachdem sie in Dokumenten schon in den vorangegangenen Jhh. benutzt worden war.

III. Lateinische Schriftarten. a. Einführung. Im Vergleich zu den griech. kalligraph. Schriftarten gibt es bei den lat. eine geringere Vielfalt. Diese waren im ganzen Röm. Reich in Gebrauch, während manche griech. Schriften zu gewissen Zeiten in bestimmten Gebieten mehr verwendet wurden als in anderen. Bis zum 2. Jh. nC. war der einzige lat. kalligraph. Schrifttyp die Capitalis (s. unten), deren älteste uns erhaltene Beispiele aus dem 1. Jh. vC. bis 1. Jh. nC. stammen, zB. PHerc. 1475 (Seider, Lat. Papyri 2, 1, 34 nr. 2 Taf. *2). Zwischen dem 2. u. 4. Jh. nC. lassen sich in der lat. Schrift Entwicklungen beobachten, die schließlich neue Schriftarten hervorbrachten, bes. (bzgl. der K.) die Unziale u. die Halbunziale (s. u. Sp. 1198/1200). Diese, speziell letztere, beruhen auf der Minuskel, denn gerade im 3. Jh. fand in der lat. Schrift der Übergang vom Zwei- zum Vierlinienschema statt.

b. Capitalis. (A. Pratesi, Considerazione su alcuni codici in capitale della Bibl. Apost. Vaticana: Mélanges E. Tisserant 7 [Città del Vat. 1964] 243/54; ders., Nuove divagazioni per uno studio della scrittura capitale. I codices Vergiliani antiquiores: Scrittura e civiltà 9 [1985] 5/33; Bischoff 78/83. 79 Abb. 1f.) Kennzeichnend für die Capitalis (auch Capitalis rustica bzw. kanonisierte Capitalis genannt; ebd. 77_7) sind 1) die sehr regelmäßige Buchstabenform, 2) der Gegensatz von breiten u. schmalen Strichen (von links nach rechts bzw. von rechts nach links absteigende Diagonalhasten) sowie 3) große, wie mit dem Pinsel gezogene Zierstriche an den Enden der Vertikalhasten. Sie wurde bis ins 6. Jh. benutzt, jedoch fast ausschließlich bei bedeutenden Texten der klass. Literatur, zB. für den sog. Vergilius Vaticanus (Vat. lat. 3225 [Lowe 1, 5 nr. 11; Zimmermann aO. [o. Sp. 1193] 975/7]), Vergilius Palatinus (Vat. Pal. lat. 1631 [Lowe 1, 29 nr. 99]) u. Vergilius Romanus (Vat. lat. 3867 [ebd. 1, 7 nr. 19; Zimmermann aO. 977f]), die im 5./6. Jh. entstanden sind. Beispiele für Texte der Hl. Schrift oder überhaupt christlicher Literatur finden sich äußerst selten, zB. die Frg. des Eph.-Briefes PSI 1306 (griech.-lat. [van Haelst 186. 365 nr. 523. 1208; Seider, Lat. Papyri 2, 2, 115f nr. 42 Taf. *21]) u. des Joh.-Ev. PAberd. 1 (2a) (van Haelst 365 nr. 1207; Seider, Lat. Papyri 2, 2, 116/8 nr. 43 Taf. *21) (beide 5. Jh.) oder die Prudentius-Hs. Paris. lat. 8084 (6. Jh. [ebd. 119f nr. 44 Taf. *21]). Indes sind dies Ausnahmen, denn in der Regel haben die Christen für ihre Texte die Unziale oder Halbunziale verwandt (s. 1199f).

c. Capitalis quadrata. (Bischoff 79 Abb. 3; 82f.) Die Capitalis quadrata ist vom Stil der Inschriften beeinflußt (erinnert sei an Furius Dionysius Filocalus, der sowohl den illustrierten Kalender vJ. 354 schrieb [s. o. Sp. 1192] als auch die Epigramme des Damasus in Marmorplatten meißelte [Döpp aO. (ebd.) 1299f]), doch sind an ihr weitere ästhetische Komponenten beteiligt. Sie ist nur in wenigen Vergil-Hss. zu finden, im sog. Vergilius Augusteus (Vat. lat. 3256 + Berol. lat. fol. 416 [Lowe 1, 6 nr. 13; 8, 9 nr. 13]) u. Vergilius Sangallensis (St. Gallen, Stiftsbibl. 1394 [ebd. 7, 39 nr. 977]), die nicht, wie lange angenommen, ins 4. Jh., sondern ins 6. Jh. gehören (A. Petrucci, Per la datazione del ,Virgilio Augusteo': Miscellanea in memoria di G. Cencetti [Torino 1973] 29/45).

d. Unziale. (Ders., L'onciale romana: Stud. mediev. ser. 3, 12 [1971] 75/134 Taf. *1/20; J.-O. Tjäder, Der Ursprung der Unzialschrift: Basler Zs. für Gesch. u. Altertumsk. 74 [1974] 9/40; Bischoff 91/8. 93 Abb. 7f; E. A. Lowe, Palaeographical papers [Oxford 1972] 1, 103/26 Taf. 8/21.) Die Unziale ist eine Mischung aus Majuskel- u. Minuskelformen, wobei letztere in das Zweilinienschema gepreßt sind. Merkmale der Unziale erscheinen schon in der ,Gebrauchsbuchschrift' des späten 2. Jh. nC., aber erst im 4. Jh. wird sie zu einer eigentlichen kalligraph. Schriftart. Ihre Verwendung wurde dadurch erleichert, daß als Schreibwerkzeug damals der calamus

durch die Feder ersetzt wurde, die besser für die Zeichnung von Bögen u. eine regelmäßige Linienführung geeignet war. – Die Unziale findet sich in paganen Werken, wie dem Palimpsest von Ciceros De re publica (Vat. lat. 5757; 4. Jh. [Lowe 1, 12 nr. 35]) u. einigen Livius-Hss., vor allem aber in christlichen Texten, u. zwar sowohl in biblischen, zB. der Evv.-Hs. Paris. lat. 17 225 (5. Jh.), als auch patristischen, zB. der Augustinus-Hs. Petropol. lat. Q. v. I. 3 (vJ. 396/426 [A. Mutzenbecher: SacrErud 18 (1967/68) 406/50]). Die Vorliebe der Christen für die Unziale erklärt sich aus der historischen Situation: Seit konstantinischer Zeit sah die Kirche die Notwendigkeit, ihre Lehren in Kodizes zu verbreiten, die ein angemessenes feierliches (u. zuweilen prunkvolles) Äußeres besaßen. Während die griech. Kirche über verschiedene kalligraph. Schrifttypen verfügte, zB. die Bibelmajuskel, die sehr ästhetisch u. gut lesbar war (s. o. Sp. 1193f), fand die lat. Kirche abgesehen von der immer weniger benutzten Capitalis (s. o. Sp. 1197f) nur eine Reihe von Schriftarten vor, die auf Minuskeltypen beruhten u. kaum kalligraphisch waren. So entstand in der lat. Welt der Kompromiß der Unziale: Die Minuskel- wurden durch Majuskelformen ersetzt oder (wie beim A, d, E, M) mittels Rundungen so weit strukturiert u. ausgefeilt, daß der gleiche Grad an Würde wie bei den damaligen griech. Majuskeln erreicht wurde. Die Basis der Unziale blieb also lateinisch, der kalligraph. Eindruck aber geht zurück auf den Einfluß vor allem der griech. Bibelmajuskel. Zwar ist die Unziale nicht ausschließlich aufgrund der Erfordernisse der Kirche entstanden, doch es ist unzweifelhaft, daß gerade das Christentum zu ihrer Formung, Vervollkommnung u. Verbreitung beigetragen hat. Schon seit dem 4. Jh. wurde sie auch bei profanen Texten verwandt, weil in der Spätantike christliche u. pagane Bücher immer mehr in denselben Skriptorien entstanden, oftmals von derselben Hand. – Im 5./6. Jh. fand eine Entwicklung von einer Unziale ‚alten Stils‘ zu einer ‚neuen Stils‘ statt, die sich vor allem in der Richtung der breiten Striche unterschieden: Bei ersterer sind dies die Diagonalhasten von links oben nach rechts unten, bei letzterer die Vertikalhasten. Außerdem gab es Sondertypen, wie die sog. bd-Unziale (R. Marichal, L'écriture du Paul de Leyde: G. G. Archi u. a. [Hrsg.], Pauli sententiarum fragmentum Leidense [Leiden 1956] 25/57; Bischoff 99/104. 102 Abb. 10f), zB. im Cod. Bezae (Cambr. Univ. Libr. Nn. II. 41 [Lowe 2^2, 7 nr. 140]), oder die BR-Unziale, die (mit wenigen Ausnahmen) in juristischen Texten vertreten ist, zB. im Cod. Florentinus der Digesten (Lowe, Papers aO. 2, 466/74; G. Cavallo / F. Magistrale, Libri e scritture del diritto nell'età di Giustiniano: Index 15 [1987] 97/110; Bischoff 93 Abb. 9; 97). – In ihren verschiedenen Ausprägungen gilt die Unziale zu Recht als die beherrschende Schriftart der röm.-christl. Gesellschaft u. Kultur bis zZt. *Gregors d. Gr.

e. Halbunziale. (E. A. Lowe, A hand-list of half-uncial manuscripts: Miscellanea F. Ehrle 4 [Roma 1924] 37/61; Bischoff 104/7.) Ganz auf der Minuskel beruht die Halbunziale, die am Ausgang der Antike für profane u. christliche Bücher geringerer Qualität verbreitet war. Hervorgegangen aus der antiken Minuskel, die in Schule u. Privatleben benutzt wurde, entwickelte sie im 5./6. Jh. Merkmale, die sie zu einer Buchschrift machten: ein festeres Muster, Rundung u. Stauchung der Formen, Verkürzung der Vertikalhasten oben u. unten sowie Begrenzung der kursiven Elemente. Sie erreicht nur einen gewissen Grad an formaler Geschlossenheit u. ist nicht wirklich eine kalligraph. Schriftart. – Verwandt wurde sie in den ersten Skriptorien von Bischofssitzen u. Klöstern, bes. für Bücher des ständigen Gebrauchs, zB. für die Sulpicius-Severus-Hs., die im 6. Jh. am Bischofssitz v. Verona geschrieben wurde (Veron. XXXVIII [36] [Lowe 4, 26 nr. 494]). Die Halbunziale erforderte keine spezielle kalligraph. Ausbildung wie die Capitalis (s. o. Sp. 1197f) oder die Unziale (s. oben), die von Berufsschreibern ausgeführt wurden u. schon im Untergang begriffen waren. Wenigstens die Unziale wurde neben der Halbunziale auch in den neuen kirchlichen Skriptorien angewandt, jedoch nur in den bedeutenderen Klöstern oder Bischofssitzen. – Ein Sondertyp ist die sog. östl. Halbunziale, die sich im Osten des Röm. Reiches in lateinischen Hss. vor allem gelehrten oder juristischen Inhalts findet; sie erscheint sowohl in einer senkrechten als auch einer rechtsgeneigten Form (Bischoff 99/104).

IV. Initialen; Auszeichnungsschriften; Verzierungen. (G. Cavallo, Iniziali, scritture distintive, fregi. Morfologie e funzioni: Libri

e documenti d'Italia. Dai Longobardi alla rinascita delle città [Udine 1996] 15/33; Bischoff 108/10.) Initialen, Auszeichnungsschriften u. Verzierungen gehören zur K. seit dem 4. Jh. u. der Umstellung von der Rolle auf den Kodex. Sie dienen einerseits der Ausschmückung, andererseits der Absetzung mehrerer Texte innerhalb einer Hs. bzw. der Teile eines einzelnen Textes. Die größeren Initialen, die oftmals verziert u. farbig sind, bezeichnen den Anfang eines Werkes oder seiner Bücher bzw. Kapitel, die kleineren dagegen den von Paragraphen oder Sätzen bzw. Satzteilen. – Auszeichnungsschriften (in der Regel eine ‚ältere' Schriftart als die des jeweiligen Haupttextes; ebd. 108) wurden für das Incipit u. Explicit eines Werkes oder seiner Teile verwandt; sie sind manchmal in roter Tinte geschrieben oder Zeile für Zeile wechselnd in roter u. schwarzer. In einigen LXX-Hss. ist das Tetragramm in althebräischer Schrift bzw. in Quadratschrift (s. unten) wiedergegeben; ähnliches gilt in der Hexapla des Origenes für die Versionen der LXX, des Aquila u. des Symmachus (D. E. Aune, Art. Iao: o. Bd. 17, 2f; Traube 27/30; allgemein zur Kürzung der *Gottesnamen im jüd. u. christl. Bereich Traube). Kostbare Bibelkodizes waren in Gold u. Silber geschrieben (Joh. Chrys. in Joh. hom. 32, 3 [PG 59, 187]; Hieron. ep. 22, 32, 1; 107, 12, 1; praef. in Vulg. Job: 1, 732, 48f Weber; s. u. Sp. 1203f; W. Speyer: Gnomon 53 [1981] 458f). – Verzierungen finden sich häufig zusammen mit den Auszeichnungsschriften, sei es zur weiteren Dekoration oder als Mittel der Unterteilung. – Die Rolle der Initialen u. Auszeichnungsschriften nahmen im MA in Ost u. West schließlich die antiken griech. u. lat. kalligraph. Schriftarten ein. *C.*

V. Kalligraphie im jüd., kopt., syr. u. manichäischen Schriftwesen. a. Jüdisches Schriftwesen. 1. Befund. Gemäß den o. Sp. 1191f genannten Eigenschaften der K. läßt sich in dem hier interessierenden Zeitraum bei der von Birnbaum vorgenommenen Gliederung der jüd. Schrift in Kursive u. Quadratschrift (Scripts 1, 126/89; ders., Alphabet 689/728; für seine dritte Gruppe, den Mashait-Stil, eine aus der Kursive entwickelte Buchschrift, führt er Scripts 190/6 mit zwei Ausnahmen [ebd. 190/4 nr. 115 (Zuweisung unklar). 115*; beide erscheinen nicht mehr ders., Alphabet 729/43] nur Belege aus dem MA u. später an) letztere als kalligraphische Schriftart ansprechen. Sie löste die althebr. Schrift ab, die mit der wachsenden Verbreitung der aram. Sprache (U. Wagner-Lux, Art. Iudaea: o. Sp. 67f) allmählich verschwand u. in der Folgezeit vereinzelt noch in Qumran-Texten (s. u. Sp. 1204) sowie verstärkt auf Münzen der Hasmonäerzeit u. der beiden jüd. Kriege erscheint (Birnbaum, Scripts 1, 76/103; J. Naveh, Art. Alphabet, Hebrew, North-west semitic: EncJud 2 [Jerus. 1972] 683/5), während sie von den Samaritanern, die jenen Wechsel nicht vollzogen haben, durchgängig benutzt worden ist (Birnbaum, Scripts 1, 104/18; Naveh aO. 685). – Von den vier Kategorien, in die Cross 145f die ‚Early Jewish script types' (die Bezeichnungen assyrische u. aramäische Schrift sowie Quadratschrift lehnt er als unzureichend ab [ebd. 189f_5]) einteilt: formaler Stil, semiformaler Stil, Kursive u. Halbkursive (‚formal character'; ‚semiformal character'; ‚cursive hand'; ‚semicursive'), fallen die ersten beiden (die im wesentlichen Birnbaums Quadratschrift entsprechen) in den Bereich der K. Der formale Stil in der herodianischen Periode (ca. 30 vC./70 nC. [Cross 136. 173]), der gekennzeichnet ist durch eine völlig einheitliche Buchstabengröße (mit Ausnahme bestimmter Endbuchstaben) u. ein bewußtes Gefühl für eine Grundlinie, gliedert sich in eine Frühform (mit häufigen Ligaturen) u. eine Spätform (ebd. 173). Beim semiformalen Stil lassen sich mindestens zwei Richtungen feststellen: die eine elegant u. rundlich, ebd. als ‚Round semiformal' bezeichnet (Cross ist versucht, ‚to call it a Rustic semiformal as opposed to a Square formal' [ebd.], in Anlehnung an die beiden röm. Schriftarten Capitalis rustica u. Capitalis quadrata [s. o. Sp. 1197f]), die andere, die ‚Vulgar semiformal', eine vereinfachte, rohe Version des formalen Stils, die sich aufgrund ihrer vielfältigen Erscheinungsweisen nicht genau fassen läßt (Cross 173f; ebd. 174/81 Beschreibung der einzelnen Buchstaben im formalen u. semiformalen Stil). – Verwandt wurde die Quadratschrift für Torarollen, Tefillin, Mezuzot, biblische, liturgische u. talmudische Kodizes (Birnbaum, Alphabet 707). Die Schrift der Bibel-Hss. war nach Hieron. in Hes. comm. 7 prol. (CCL 75, 278: litterarum parvitas) ziemlich klein (Blau 79f. 169). – Namentlich bekannt ist der Kalligraph B. Qamṣar, der ‚vier Schreibstifte zwischen die Finger nahm, u.

wenn ein Wort vier Buchstaben hatte, schrieb er es auf ein Mal' (bJoma 38b). Da er sich weigerte, seine kalligraph. Fertigkeiten an andere weiterzugeben, wurde er als Frevler getadelt (Joma 3, 11a; bJoma 38b; Blau 168f). – Kalligraphisches Geschick wird man vielleicht auch bei denjenigen voraussetzen dürfen, die nach Šabbat 12, 5 in der Lage waren, mit umgekehrter Hand, mit dem Fuß, dem Mund oder dem Ellenbogen zu schreiben (ebd. 12, 3 Linkshänder erwähnt); Blau 168.

2. Vorschriften. Unter den zahlreichen Vorschriften des Talmud, die das Schreiben, Schreibmaterial u. -instrumente betreffen (Rabinowitz 669f), finden sich auch solche, die für die K. von Bedeutung sind. So wird Ex. 15, 2 (‚Er ist mein Gott, ich will ihn verherrlichen') bŠabbat 133b u. a. erläutert mit: ‚Bereite ihm zu Ehren ... eine schöne Gesetzrolle, schreibe sie seinetwegen, mit schöner Tinte, mit schöner Feder, durch einen geübten Schreiber u. hülle sie in schöne Seide'. Die Schrift sollte sorgfältig sein, jeder Buchstabe vollständig u. unverwechselbar (ebd. 103b) sowie für sich allein geschrieben, d. h. nicht mit anderen verbunden (bMenaḥot 29a. 34a); weitere Vorschriften ebd. 29a/32b; zum Verbot der Goldschrift s. unten.

3. Verzierungen. Beim formalen Stil (s. oben [Cross]) ist während der herodianischen Periode (s. oben) u. danach die Entwicklung u. Zunahme von Zierhäkchen zu beobachten (ebd. 173; Birnbaum, Scripts 1, 175; vgl. Mt. 5, 18 par. Lc. 16, 17: κεραία; bMenaḥot 29b [mit Goldschmidt zSt. (8, 514_{492}); Strack/Billerb. 1, 248f]: ‚Kränze [bzw. ‚Krönchen'] für die Buchstaben'). – Damit die Zeile bis zum linken Rand ausgefüllt war, verbreiterte man (wohl seit dem 6./7. Jh. [Birnbaum, Alphabet 707]) bei der Quadratschrift (s. oben [Birnbaum]) den letzten Buchstaben oder fügte einen textfremden bzw. irgendein anderes Zeichen hinzu; drohte hingegen der linke Rand überschritten zu werden, formte man die Buchstaben schmaler oder ließ bei Wörtern aus fünf Buchstaben eine Überschreitung von maximal drei zu (ders., Scripts 1, 173f). – Goldschrift wurde verwandt zur Auszeichnung der Tora insgesamt (Aristeas 176: ἐν αἷς [scil. ταῖς διαφόροις διφθέραις] ⟨ἦν⟩ ἡ νομοθεσία γεγραμμένη χρυσογραφίᾳ τοῖς Ἰουδαϊκοῖς γράμμασι; Cant. Rabbah 1, 11 [dt. Wünsche, BR 2, 1, 43]: ‚Unter 'den goldenen Kettchen' ist die Schrift u. unter den 'silbernen Pünktlein' die Linie gemeint'; Blau 157/63; Rabinowitz 670f; aufgrund spätantiker christl. Hss.-Exemplare vertritt Traube 21/3 gegen Blau aO. die Ansicht, daß in hebräischen u. christlichen Bibelhss. nur die Nomina sacra in Goldschrift wiedergegeben waren, doch läßt sich dies zumindest mit den Angaben im **Aristeasbrief u. Joh. Chrys. in Joh. hom. 32, 3 [PG 59, 187]; Hieron. ep. 22, 32, 1; 107, 12, 1 [s. o. Sp. 1201] nicht vereinbaren, zumal nach Hist. Aug. vit. Maximin. 30, 4 u. Malchus frg. 11 [2, 418 Blockley] auch ganze Homer-Hss. in Gold geschrieben waren) oder der Gottesnamen (implizit bŠabbat 103b: ‚Hat man sie [d. h. die Gesetzrolle] nicht mit Tinte geschrieben oder hat man die Gottesnamen mit Gold geschrieben, so muß man sie verstekken'), doch wurde dies verboten (bzgl. Gottesnamen bŠabbat 103b; generell Soferim 1, 9 [1, 214 Cohen]; Blau 161f). – Unter den Qumran-Texten ist ein kleiner Teil in althebräischer Schrift geschrieben, in anderen nur das Tetragramm oder das Wort Gott (El). Möglicherweise diente dies zur Auszeichnung (vgl. o. Sp. 1201: LXX-Hss. mit Tetragramm in althebräischer Schrift bzw. Quadratschrift), doch muß besonders bei den Texten, die vollständig in althebräischer Schrift geschrieben sind, auch damit gerechnet werden, daß sie nicht in Qumran entstanden sind, sondern von außerhalb eingeführt wurden; eine sichere Erklärung läßt sich jedenfalls nicht geben (J. Maier, Die Qumran-Essener. Die Texte vom Toten Meer 3 [1996] 8).

b. Koptisches Schriftwesen. (R. Kasser, Art. Paleography: CoptEnc 8 [1991] 175/84.) Da das Koptische mit griechischen Buchstaben geschrieben wurde (nebst einigen aus dem Demotischen [E. Winter, Art. Hieroglyphen: o. Bd. 15, 83/6] übernommenen), wurden hierfür auch die gleichen Schriftarten wie für das Griechische benutzt, vor allem die Bibelmajuskel u. die Alexandrinische Majuskel (s. o. Sp. 1193/5) sowie zahlreiche Mischformen besonders dieser beiden Schrifttypen (Kasser aO. 177/80). – Zu den kopt. Manichaica s. u. Sp. 1206.

c. Syrisches Schriftwesen. (J. Leroy, Les manuscrits syriaques à peintures [Paris 1964]; W. H. P. Hatch, An album of dated Syriac manuscripts [Boston 1946] 24/6.) In syrischen Hss. ist die K. oftmals der einzige Schmuck (Leroy aO. 106). Als kalligraphi-

sche Schriftart ist in dem uns interessierenden Zeitraum die Estrangelo zu nennen. Sie zeichnet sich durch Klarheit u. Eleganz aus; Verzierungen außer einer anderen Farbe für den Titel u. Goldschrift sind selten (ebd. 107/9). Für Bibel-Hss. wurde vorzugsweise die Estrangelo verwandt (ebd. 107). – Aus der Estrangelo abgeleitet ist die Schrift des Christlich-Palästinisch-Aramäischen (Wagner-Lux aO. 68f), die quadratischer u. klobiger als jene ist sowie ein Sonderzeichen u. spezielle Linienverbindungen enthält (Ch. Müller-Kessler, Grammatik des Christlich-Palästinisch-Aramäischen 1 [1991] 27; Schrifttabelle: ebd. 28).

d. Manichäisches Schriftwesen. Die Manichäer haben, angefangen mit Mani selbst, der nach an-Nadim auch eine eigene Schriftart entwickelt hat (B. Dodge, The Fihrist of al-Nadim [New York 1970] 1, 32f; 2, 776; nach D. Durkin-Meisterernst, Erfand Mani die manichäische Schrift?: Studia Manichaica. 4. Intern. Kongr. z. Manichäismus, Berlin 1997 [2000] 161/78 hat Mani lediglich die palmyrenische Schrift übernommen u. allenfalls ‚den einen oder den anderen Strich oder Punkt erfunden' [ebd. 177]), großen Wert auf eine kostbare Gestaltung u. Ausstattung ihrer Bücher sowie überhaupt auf Malerei u. Kunst gelegt (Kephalaia cap. 154 [C. Schmidt / H. J. Polotsky, Ein Mani-Fund in Ägypten: SbBerlin 1933, 43]: ‚Wie ich [d. h. Mani] sie [d. h. die Weisheit] in die Bücher geschrieben habe, so auch [habe ich] befohlen, daß man sie abmale'; Aug. c. Faust. 13, 6. 18 [CSEL 25, 384, 12/4. 400, 7/22]; Schmidt/ Polotsky aO. 43/5; J. Tubach, Mani, der bibliophile Religionsstifter: Studia Manichaica aO. 622/38, bes. 626f; H.-J. Klimkeit, Manichaean art and calligraphy [Leiden 1982] 20/ 3. 38. 47/50 Taf. *16. *27/31 Abb. 26. 48/60; ders., On the nature of Manichaean art: ders. / M. Heuser, Studies in Manichaean litterature and art [ebd. 1998] 278/82 Abb. 2. 7. 9. 12/5; Z. Gulácsi, Rules of page arrangement in Manichaean illuminated book fragments: Studia Manichaica aO. 270/307). Entsprechend ist die Schrift in den überlieferten Originaldokumenten (die öfters Miniaturformat besitzen; Klimkeit, Art aO. 21; ders., Nature aO. 279) sorgfältig u. elegant. So ist zB. der griech. Kölner Mani-Kodex (ed. L. Koenen / C. Römer [/ A. Henrichs], Der Kölner Mani-Kodex [1988]) in einer rechtsgeneigten Spitzbogenmajuskel (s. o. Sp. 1196) geschrieben (5. Jh.; so zuletzt C. E. Römer, Manis frühe Missionsreisen nach der Kölner Manibiographie [1994] *9_1 gegen die von B. L. Fonkič / F. B. Poljakov: ByzZs 83 [1990] 22/ 30 vorgeschlagene Datierung ins 8. Jh.; vgl. auch S. N. C. Lieu, Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East [Leiden 1994] 104f) u. der lat. sog. Kodex v. Tebessa (5./6. Jh.; ed. R. Merkelbach, Der manichäische Codex v. Tebessa: Manichaean Studies, Proceed. of the 1st intern. conf. on Manichaeism 1987 [Lund 1988] 229/64) in Halbunziale mit gelegentlichen Unzialbuchstaben (Lowe 5, 45 nr. 680); auch die kopt. Bände aus Medînet Mâdi, die Kephalaia, das Psalmenbuch u. die Homilien, stellen eine ‚kalligraph. Höchstleistung' dar (H. Ibscher: C. R. C. Allberry, A Manichaean Psalm-book 2 [Stuttgart 1938] *16; zur prachtvollen Ausstattung dieser Bände ebd. *15/8; ders.: H. J. Polotsky / A. Böhlig, Kephalaia 1 [1940] *7/14).

e. Sonstige. Die Mandäer haben eine eigene Schrift mit einem ‚besonders schönen u. klaren Duktus' entwickelt (K. Rudolph, Die Mandäer 1 [1960] 29). – Die Schrift der Markioniten war der der Manichäer, die für ihre kalligraph. Fertigkeiten bekannt waren (s. oben), ähnlich (an-Nadim: 1, 32 Dodge; A. v. Harnack, Marcion = TU 45 [1924] 384*/6*). – Zur Schrift des Christlich-Palästinisch-Aramäischen s. o. Sp. 1205. *St.*

S. A. Birnbaum, Art. Alphabet, Hebrew: EncJud 2 (Jerus. 1972) 689/743; The Hebrew scripts 1/2 (Leiden 1971 / London 1954/57). – B. Bischoff, Paläographie des röm. Altertums u. des abendländischen MA² = Grundlagen der Germanistik 24 (1986). – L. Blau, Studien zum althebr. Buchwesen 1 (1902). – G. Cavallo, Ricerche sulla maiuscola biblica = Studi e testi di papirologia 2 (Firenze 1967). – G. Cavallo / H. Maehler, Greek bookhands of the early byz. period. A. D. 300/800 = BullInstClassStudLond Suppl. 47 (London 1987). – F. M. Cross jr., The development of the Jewish scripts: The Bible and the ancient Near East, Festschr. W. F. Albright (Garden City 1961) 133/202. – J. van Haelst, Catalogue des papyrus littéraires juifs et chrétiens (Paris 1976). – E. A. Lowe, Codices Latini Antiquiores 1. 3/11. Suppl. (Oxford 1934/71); 2² (ebd. 1972). – J. Mallon, Paléographie romaine = Scripturae monumenta et studia 3 (Madrid 1952). – G. Menci, Scritture greche librarie con apici ornamentali (III a. C. / II d. C.): Scrittura e civiltà 3 (1979) 23/53. – A. Petrucci, Scrittura e libro nell'Italia altomedievale: Stud. mediev. ser. 3, 10, 2 (1970) 157/213. – L. I. Rabinowitz, Art. Writing, in the Talmud

and Halakhah: EncJud 16 (Jerus. 1972) 669/71. – W. SCHUBART, Palaeographie 1. Griech. Palaeographie = HdbAltWiss 1, 4, 1 (1925). – R. SEIDER, Paläographie der griech. Papyri 2 (1970); Paläographie der lat. Papyri 2, 1/2 (1978/81). – L. TRAUBE, Nomina Sacra. Versuch einer Geschichte der christl. Kürzung = Quellen u. Unters. zur lat. Philologie des MA 2 (1907). – E. G. TURNER / P. J. PARSONS, Greek mss. of the ancient world[2] = BullInstClassStudLond Suppl. 46 (London 1987).

Guglielmo Cavallo (I/IV) / Markus Stein (Übers. u. V).

Kallimachos.

A. Leben u. Wirken.
I. Lebensdaten u. Tätigkeiten 1208.
II. Literarisches Schaffen 1208. a. Gelehrte Prosa 1208. b. Dichtung 1209. 1. Wichtigste Werke 1209. 2. Metrische Verfeinerung des Hexameters 1210.

B. Wirkung in griechisch-römischer Antike.
I. Auf Dichter 1210.
II. Als Schulautor 1210.

C. Nachwirkung des Kallimachos in christlicher (bzw. im Einflußbereich des Christentums verfaßter) Literatur.
I. Als Vorreiter biobibliographischer Literaturerfassung 1212.
II. Wirkung des Kallimachos auf christliche Dichter. a. Metrik 1212. b. Nachwirkung kallimacheischer Sprache 1213. 1. Bei Gregor v. Naz. 1213. 2. Im homerischen Psalter 1214. 3. Im versifizierten Joh.-Evangelium 1214. c. Anspielungen auf seine poetologischen Vorstellungen bei Gregor v. Naz. 1215. d. Weitere mögliche Nachwirkungen bei Synesios v. Kyrene 1216.
III. Indirekte Übernahme religionshistorischer u. mythologischer Angaben 1216. a. Bei griechischen Kirchenschriftstellern. 1. Clemens v. Alex. α. Protreptikos 1216. β. Stromateis 1217. 2. Eusebius v. Caes. 1218. b. Bei römischen Kirchenschriftstellern 1218. 1. Tertullian 1218. 2. Gregor d. Gr. 1219.

D. Kreter als Lügner im Zeushymnus des Kallimachos 1219.
I. Wirkung auf nichtchristliche Überlegungen über den Götterglauben 1220.
II. Das Zeusgrab u. seine kallimacheische Bezweiflung in christlicher Apologetik 1220. a. Kallimacheischer Lügenvorwurf für belanglos erklärt 1220. b. Anführung des Zeusgrabs ohne Berücksichtigung des Kallimachos 1221. c. Widerlegung des Lügenvorwurfs 1221.
III. Verfehlte Einbeziehung des kallimacheischen Zeushymnus in die Exegese des Titusbriefs. a. Das Epimenideszitat Tit. 1, 12 1222. b. Rückführung auf Kallimachos u. resultierende exegetische Probleme. 1. Erste Erwähnung u. Zurückweisung dieser Meinung 1222. 2. Weiteres Festhalten an der verfehlten Zuweisung 1222. 3. Die Kallimachos-Zuweisung als exegetisches Problem 1223.

A. Leben u. Wirken. I. Lebensdaten u. Tätigkeiten. K. stammte aus *Kyrene. Wenn seine ‚Blüte‘ (celebratus est), die Gellius 17, 21, 41 (Callim. testim. 8 Pfeiffer) nicht lang nach Beginn des 1. Punischen Kriegs (264 vC.) datiert, das 40. Lebensjahr meint (für Beispiele dieses Sprachgebrauchs im selben, mit Chronologie befaßten Abschnitt D'Alessio 27_4), erfolgte seine Geburt nicht vor 303 vC. (die traditionelle Datierung um 320 vC. vertritt wieder Cameron 3). – Er erlangte in *Alexandria die Position eines ‚Jünglings des Hofes‘ (νεανίσκος ... τῆς αὐλῆς: Callim. testim. 14C Pf.; zu diesem Titel Cameron 4 mit Anm. 7), entfaltete seine literarische Wirkung als Gelehrter u. Dichter unter dem ab 282 vC. alleinherrschenden Ptolemaios Philadelphos (Callim. testim. 1 Pf. = Suda s. v. Καλλίμαχος [3, 19f Adler]) u. starb unter der 246 vC. angetretenen Regierung des Ptolemaios Euergetes, frühestens 243/242 vC., nach Abfassung der Victoria Berenices (SupplHell 254/68), vielleicht erst Mitte der 30er Jahre des 3. Jh. (L. Lehnus: ZsPapEpigr 105 [1995] 6/12). – Er lehrte u. a. Eratosthenes (Callim. testim. 15 Pf.), Hermipp v. Smyrna (ebd. 19A), von dessen biobibliographischer Leistung *Hieronymus Kunde hatte (vir. ill. praef. 2 [56 Ceresa-Gastaldo] = Hermipp. frg. 1 Wehrli), u. Apollonios Rhodios (Callim. testim. 11f Pf.), letzteren angeblich als Elementarlehrer (γραμματικός: ebd. 11B), der er nach Suda aO. (3, 19, 19f = Callim. testim. 1, 7f Pf.) vor seiner Hofkarriere in einer Vorstadt Alexandriens gewesen sein soll (zurückgewiesen von Cameron 3/7, unter Vorbehalt akzepiert noch von D'Alessio 27).

II. Literarisches Schaffen. K.' Betätigung als Gelehrter u. Hofdichter schlug sich in einem literarischen Werk nieder, das über 800 Rollen umfaßt haben soll (Callim. testim. 1, 6 Pf.; das Erhaltene edierte Pfeiffer; neuere Funde: SupplHell 277/308; die beiden ersten Aitienbücher: Massimilla, die Hekale: Hollis).

a. Gelehrte Prosa. K.' gelehrtes Hauptwerk waren die Pinakes (‚Tafeln‘), der biobibliographisch angelegte Katalog der alex.

*Bibliothek (frg. 429/52 Pf.; C. Wendel: o. Bd. 2, 239f. 268); daneben stellte er Spezialwissen aus Literatur, Mythologie, Religion, Geographie, Geschichte u. Brauchtum sowie der Naturwissenschaft u. Paradoxographie zusammen u. nutzte es in seinen Dichtungen reichlich.

b. Dichtung. K. bekennt sich im 13. Jambus zu dichterischer Formenvielfalt (πολυείδεια) nach dem Vorbild Ions v. Chios (frg. 203 Pf., vgl. dazu neben ebd. v. 30/3 die kaiserzeitl. Diegesis [Pfeiffer 1, 205]). Besondere Bedeutung hat seine in programmatischer Polemik gerechtfertigte Bevorzugung längenmäßig überschaubarer, aber bis ins letzte ausgefeilter Formen.

1. Wichtigste Werke. Vor allem auf Papyrus erhalten sind beträchtliche Reste 1) seines dichterischen Hauptwerkes, der in vier Elegienbüchern vom Ursprung bestimmter Kulte, Institutionen, Bräuche u. Benennungen handelnden Aitien, 2) seiner 17 in verschiedenen, stichisch angewandten Metren verfaßten, auch in der Themenwahl über die hipponakteische Invektive hinausgreifenden Jamben (die letzten vier wurden wegen des Metrums oft mit Hinweis auf Suda aO. [3, 19, 25] bezeugte Lieddichtung des K. [testim. 1, 12 Pf.] als μέλη betrachtet [Pfeiffer zu frg. 226; dagegen D'Alessio 44f]) u. 3) des die Begegnung des Theseus mit einer gastfreundlichen Witwe schildernden Kleinepos Hekale. Über 60 *Epigramme sind zumeist in den mittelalterl. Anthologien greifbar. Die mittelalterl. Codices mit K.' sechs Hymnen (hymn. 5 in elegischen Distichen, die übrigen in Hexametern) gehen alle auf eine verlorene Minuskel-Hs. zurück, die daneben die Prokloshymnen, die homerischen u. orphischen Hymnen sowie die orphischen Argonautika enthielt. Die K.-Hymnen waren wohl kaum zum Vortrag bei offiziellen Kulthandlungen gedacht (Herter 230; vgl. K. Thraede, Art. Hymnus I: o. Bd. 16, 928). Mit seiner raffinierten Erzähltechnik u. unkonventionellen Perspektivenwahl entzieht der Dichter seine eigenen religiösen Überzeugungen der klaren Beurteilung (zu K.' Religion Herter 255f [Lit.]). Ernst scheint er allerdings die Polemik gegen Euhemeros (*Euhemerismus) zu meinen, der im ersten Jambus wegen seiner Darstellung des Zeus als einst menschlichen Herrschers über Panchaia ein schwätzender, ungerechte Schriften verfassender Greis genannt ist (frg. 191, 9/11 Pf.; s. u. Sp. 1218).

2. Metrische Verfeinerung des Hexameters. Mit K. erreicht das Bemühen hellenistischer Dichter den Höhepunkt, dem Hexameter durch metrische Restriktionen eine gleichmäßigere Gestalt als noch in der homerischen Dichtung zu verleihen (M. L. West, Greek metre [Oxford 1982] 153): Bevorzugung daktylischer vor spondäischen Versfüßen (anstelle der 32 möglichen Versschemata der homerischen Gedichte ergeben sich bei K. nur noch 20), seltenere Häufung kurzer Wörter, Zurückdrängung der Hiate, Setzung der Zäsur nunmehr fast ausnahmslos in den dritten Versfuß, Elisionsvermeidung in der Zäsur, kein Wortende zwischen den Doppelkürzen des vierten Daktylos (Hermann'sche Brücke).

B. Wirkung in griechisch-römischer Antike. I. Auf Dichter. Tiefen Eindruck hat K. nicht nur auf hellenistische, sondern besonders auch auf römische Dichter hinterlassen, beginnend mit der offenbar vom Aitienprolog angeregten Traumeinkleidung der Begegnung des Ennius mit Homer am Beginn seiner ,Annalen' (A. Kambylis, Die Dichterweihe u. ihre Symbolik [1965] 197). Angesehen als princeps der Elegie (Quint. inst. 10, 1, 58 = Callim. testim. 76 Pf.), wurde K. besonders von Catull, welcher auch die ,Locke der Berenike' (Callim. frg. 110 Pf.) in seinem 66. Gedicht übersetzte (vgl. Catull. 65), Tibull (vor allem 1, 7; Pfeiffer zu Callim. frg. 383, 16 Pf.) u. Properz imitiert, der sich als Callimachus Romanus verstand (4, 1, 64 = Callim. testim. 60 Pf.). Den Plauderstil seiner Jamben übernahmen die sermones bzw. Satiren (M. Puelma Piwonka, Lucilius u. K. Zur Geschichte einer Gattung der hellenist.-röm. Poesie [1949]), sein dichterisches Programm hoben zunächst die Neoteriker auf den Schild (zur weiteren Wirkung auf die augusteische Dichtung W. Wimmel, K. in Rom. Die Nachfolge seines apologetischen Dichtens in der Augusteerzeit [1960]). Mochte Ovid auch der bewunderten ars des K. ein Fehlen an inspiriertem ingenium entgegenstellen (am. 1, 15, 14 = Callim. testim. 62 Pf.; *Inspiration), hat er sich doch durch ihn sowohl in seinen Amores als auch bei der Konzeption seiner Metamorphosen u. Fasten sowie der Betitelung seines Ibis anregen lassen.

II. Als Schulautor. Die Dichtungen des K. dienten von hellenistischer Zeit bis in die Spätantike als Schullektüre. Zu solchem

Zweck sind vermutlich diejenigen unter den erhaltenen K.-Papyri eingerichtet worden, in denen, oft von späterer Hand, Spiritus u. Akzente durchgehend verzeichnet u. prosodische Zeichen u. Wortglossen eingetragen sind, zB. POxy. 2214 (Ende 1. Jh. vC.). 4427 (1./2. Jh. nC.). 2211 (3. Jh. nC.). Schulzwecken diente auch eine Holztafel mit Callim. frg. 260 Pf. (aus der Hekale) (4./5. Jh. nC.; R. Cribiore, Writers, teachers and students in Graeco-Roman Egypt [Atlanta 1996] 247 nr. 303). Über die Interpunktion bei K. schrieb im frühen 2. Jh. nC. Nikanor (Suda s. v. Νικάνωρ [3, 466, 2f Adler] = Callim. testim. 43 Pf.). Für den Schulgebrauch verfaßt schienen Pfeiffer 2, *27 (mit Anm. 2) auch die Scholien eines bei ihm als nr. 32 (ebd. *20f) verzeichneten Codex (3. Jh. nC.), doch schon der früheste K.-Papyrus (datiert ins 3. Jh. vC.) enthält Kommentarnoten (PLille: SupplHell 255. 258. 261). K. war ja ein schwieriger, erklärungsbedürftiger Autor. Um die Häufigkeit des (mit biblischer Diktion verglichenen) Gebrauchs von symbolisch zu deutenden, rätselhaften Bezeichnungen bei heidnischen Philosophen u. Dichtern in Erinnerung zu rufen, nennt *Clemens v. Alex. neben dem Philosophen *Heraklit u. der ebenso dunkel u. rätselhaft formulierten Theologie des Pherekydes den Dichter Euphorion, die Aitien des K. u. die (in der Art einer Weissagung formulierten) Verse der Alexandra des Lykophron als Beipiele für eine dermaßen schwer verständliche Dichtung, daß sie ein Übungsplatz (γυμνάσιον) für die Exegese der grammatisch Ausgebildeten sei (strom. 5, 50, 3 = Callim. testim. 26 Pf.). Christ 470 bezweifelte, daß Clemens Euphorion u. K. selbst gelesen habe (auch Gabrielsson 186). Doch wäre es verwunderlich, wenn gar keine K.-Lektüre zur schulischen Ausbildung des Clemens gehört hätte, vor allem, wenn er tatsächlich früher Heide war (Eus. praep. ev. 2, 2, 64; A. Harnack, Geschichte der altchristl. Lit.^{2} 2, 2 [1958] 8). – Bei Athenaios, Anfang des 3. Jh. nC., nimmt der Gesprächsteilnehmer Kynulkos auf seine Jugendlektüre der K.-Epigramme Bezug (dipnos. 15, 669C = Callim. testim. 41 Pf.). Damaskios (vit. Isid. frg. 282f Zintzen = Callim. testim. 85 Pf.) berichtet von der großen Abneigung des in Alexandreia als Sophist lehrenden Severianos v. Damaskos gegen K., der sogar das Buch bespuckte, wenn er es im Unterricht zu erklären hatte (2. H. 5. Jh. nC.; R. v. Haehling: JbAC 23 [1980] 88. 90). Um das Vorkommen moralisch anfechtbarer Inhalte im Mimus zu verteidigen, gibt 1. H. des 6. Jh. nC. Chorikios v. *Gaza zu bedenken (apol. mim. 23/5), daß selbst die größten Dichter u. Redner Werke verfaßt hätten, von denen man die Jugend fernhalte, u. daß man auch in ihren (zur Schullektüre) ausgewählten Texten manches als nicht recht gesagt bezeichne, zB. die bedenkliche, zum Meineid verleitende Behauptung, daß die bei der Liebe geschworenen Eide nicht den Unsterblichen zu Ohren kämen (Callim. epigr. 25, 3f; Choric. aO. ohne Namensnennung zitiert); dennoch sei niemand so literaturfeindlich (μισολόγος), daß er aus solchen Anlässen die Bildung abschaffe.

C. Nachwirkung des Kallimachos in christlicher (bzw. im Einflußbereich des Christentums verfaßter) Literatur. I. Als Vorreiter biobibliographischer Literaturerfassung. (R. Blum, K. u. die Literaturverzeichnung bei den Griechen: ArchGeschBuchw 18 [1977] 1/360; zur Erwähnung des ‚Kallimacheers' Hermipp durch Hieronymus s. o. Sp. 1208.) Hesych v. Milet orientierte im 6. Jh. nC. den Nebensachtitel seines auch christliche Schriftsteller verzeichnenden (H. Flach: RhMus 35 [1880] 199f; Blum aO. 286) Onomatologos: ‚Tafel mit den auf kulturellem Gebiet namhaften Personen', eng an dem von ihm selbst überlieferten, wenn auch wohl nachträglich formulierten (ebd. 226/8) Sachtitel der (wohl nicht mehr eingesehenen [ebd. 229]) kallimacheischen Pinakes: ‚Tafeln mit den Personen, die sich auf kulturellem Gebiet hervorgetan haben, und ihren Schriften'.

II. Wirkung des Kallimachos auf christliche Dichter. a. Metrik. Anders als noch Quintus v. Smyrna (A. Taccone, Quinto Smirneo e Callimaco: BollFilolClass 11 [1904/05] 205/8 schloß auch eine Benutzung von K. als mythologische Quelle aus), befolgten viele spätantike Dichter mit hohem technischen Können die metrischen Restriktionen der kallimacheischen Verstechnik (s. o. Sp. 1210), zu welchen seit *Nonnos v. Panopolis weitere, nur noch neun Verstypen ermöglichende Einschränkungen u. auch den Wortakzent betreffende Verfeinerungen traten (R. Keydell, Nonni Panopolitani Dionysiaca 1 [1959] 35*/42*; F. Vian, Nonnos de Panopolis. Les Dionysiaques 1 [Paris 1976] *50/5; West aO. 177/80). Eindeutig christliche Beispiele einer so verfeinerten Hexameterdichtung sind die

möglicherweise von Nonnos, sicherlich aber unter Beachtung seiner strengen Metrik verfaßte Paraphrase des Joh.-Evangeliums sowie (im 6. Jh. nC.) die Beschreibung einer Weltdarstellung im Winterbad zu *Gaza durch Joh. v. Gaza (G. Downey: o. Bd. 8, 1125f) u. die Schilderung der H. Sophia durch Paulus Silentiarius (noch keine Beachtung der nonnianischen Regeln in PsApollinarios' Psalmenparaphrase [J. Golega, Studien für die Evangeliendichtung des Nonnos v. Panopolis (1930) 89f]). Während also die bedeutendsten griech. christl. Dichter des 4. u. 5. Jh. nC. K. gründlich studiert hatten, zog um 500 Marianos, von Geburt Römer, aber im Osten aufgewachsen (Suda s. v. Μαριανός [3, 323f Adler]; ein Heide?), mit seinen Übertragungen daktylischer Dichtungen hellenistischer Autoren, darunter Hekale, Hymnen, Aitia u. Epigramme des K., in Jamben (Zwölfsilbler?) die Konsequenz aus dem im allgemeinen Sprachempfinden eingetretenen Verlust eines Verständnisses für metrische Quantitäten.

b. Nachwirkung kallimacheischer Sprache. Daß die Sprache des K. auch in christlicher Dichtung, soweit diese in ihrer Form an die klass. Tradition anknüpfte, weiterwirkte, ist dem Vorbild ihres bedeutendsten Schöpfers u. eigentlichen Begründers, Gregors v. Naz., zu verdanken.

1. Bei Gregor v. Naz. Die weitreichende Wirkung des K. auf *Gregor v. Naz. wies zuerst Naeke 1, 236/50 nach, indem er die Wiederkehr kallimacheischer Vokabeln bei Gregor (sowie in Synesius-Hymnen u. christlichen Epigrammen aus Anth. Pal. 1) dokumentierte (Naeke 1, 240/5; vgl. R. Pfeiffer, K.-Studien [1922] 88_2). Seine (naheliegende) Vermutung, daß Gregor direkte K.-Kenntnis besaß (Naeke 1, 246/8), wird bestätigt durch die große Anzahl der von Wyss zusammengestellten Reminiszenzen aus den kallimacheischen Hymnen, den Aitien (bes. dem Prolog; s. u. Sp. 1215f), den Epigrammen u. der Hekale. Da das letzte Werk eine beeindruckende Schilderung der *Gastfreundschaft enthält (O. Hiltbrunner: o. Bd. 8, 1083), weisen die in dem Jungfrauenspiegel Greg. Naz. carm. 1, 2, 2, 172/6 (PG 37, 592; bei der Erwähnung der gastlichen Aufnahme *Elias' durch die Witwe zu Sarepta 1 Reg. 17, 7/16; K. Wessel: o. Bd. 4, 1142. 1151) vorliegenden sprachlichen Anklänge an Callim. frg. 251, 1 u. 263, 3 Pf. zusammen mit dem Umstand, daß Elemente aus ebd. 231, wo die Gastfreundschaft der Hekale betont wird, in Gregors Gedicht wiederkehren (carm. 1, 2, 2, 302. 332 [602. 604]), auch auf eine inhaltliche Verbindung hin (Wyss 850; K. Demoen, The attitude towards poetry in Gregory Nazianzen: J. den Boeft / A. Hilhorst [Hrsg.], Early Christian poetry [Leiden 1993] 243). Im ersten, Gottvater besingenden theologischen Gedicht Gregors (carm. 1, 1, 1 [C. Moreschini / D. A. Sykes, St Gregory of Nazianzus. Poemata arcana (Oxford 1997) 2/4]) nahm A. Kambylis eine umformende Übernahme nicht nur sprachlicher Ausdrücke, sondern zugleich auch zentraler sachlicher Vorstellungen aus dem Apollonhymnus des K., also wiederum einer religiösen Dichtung, wahr (Gregor v. Naz. u. K.: Hermes 110 [1982] 120/2; bezweifelt bei F. Trisoglio: Lustrum 38 [1996] 159).

2. Im homerischen Psalter. (F. Gonnelli, Parole ‚callimachee' nella parafrasi del Salterio: StudItalFilolClass 81 [1988] 91/104.) Wieder war es Naeke 2, 58f, der zuerst wörtliche Anklänge an K. in PsApollinarios verzeichnete u. meinte, daß der Verfasser jenes Gedichts durch eigene Lektüre oder Vermittlung anderer kallimacheisch geprägter Dichter mit der Sprache des K. vertraut war. Die von J. Golega gebotene Übersicht über Anklänge an die Aitien, Hekale, ein Epigramm, vor allem aber an die Hymnen (Der homerische Psalter. Studien über die dem Apolinarios v. Laod. zugeschriebene Psalmenparaphrase [1960] 53/5), ist zwar umfänglich, kann aber, ‚indigesta farragine', die sie ist (Gonnelli aO. 91), keine unmittelbare K.-Benutzung erweisen. Von den beiden einzigen Vokabeln, die aussschließlich bei K. u. im homerischen Psalter eine dichterische Verwendung finden, erklärte Gonnelli die Bezeichnung Gottes mit ἐσσήν mit Hilfe einer bereits Origenes bekannten christl. Tradition, vielleicht in liturgischer Hymnographie (ebd. 101), u. für das Adjektiv πολύθεστος machte er wahrscheinlich, daß der Dichter des Psalters es nicht direkt aus K., sondern aus einer für uns verlorenen christl. Tradition bezog (ebd. 103). Golega, Psalter aO. 84f führte eine K.-Reminiszenz des PsApollinarios auf die Vermittlung Gregors v. Naz. zurück.

3. Im versifizierten Joh.-Evangelium. Naeke 1, 223/34 wies in seinem Verzeichnis von K.-Reminiszenzen bei Nonnos, die dieser aus einer vermutlich direkten K.-Lektüre

(ebd. 226) nicht etwa als Plagiat, sondern zur Bekundung seiner weitreichenden Gelehrsamkeit eingesetzt habe (ebd. 228), neben den in der Hauptsache herangezogenen Dionysiaka auch auf die nonnianische Hexameterparaphrase des Joh.-Evangeliums hin, in der viele kallimacheische Worte (ebd. 225/8) u. ein Teilvers wiederkehren (ebd. 230: Callim. frg. 305 Pf. [Hekale] nachgebildet Nonn. paraphr. Joh. 7, 140).

c. Anspielungen auf seine poetologischen Vorstellungen bei Gregor v. Naz. Gregors häufige Reminiszenzen an den Aitienprolog legen nahe, daß er mit den Hauptlinien der literarischen Polemik des K. engstens vertraut war (s. o. Sp. 1213; Cameron 335f mit Anm. 158f). In der Tat greift Gregor die dortige Forderung des K., den dichterischen Verstand (σοφία) an der Kunstfertigkeit u. nicht mit der pers. Schoinos, einem für große Distanzen genutzten Längenmaß von ca. 5/11 km, zu messen (Callim. frg. 1, 17f Pf. τέχνῃ [κρίνετε], μὴ σχοίνῳ Περσίδι τὴν σοφίην; Massimilla 216 zSt.), in seinen epistolographischen Anweisungen auf u. wendet sich einerseits gegen ungebührlich lange, andererseits gegen allzu knappe Briefe mit der rhetorischen Frage, wieso man denn die σοφία entweder mit der pers. Schoinos oder mit (zu kurzen) kindlichen Ellen messen sollte, wo es doch nötig sei, die rechte Länge zu treffen (ep. 51, 3 [GCS Greg. Naz. 47]; unzutreffend die Erläuterungen von P. Gallay, S. Grégoire de Naz. Lettres 1 [Paris 1964] 66_4. 127 [zu 66_5]). – Die Callim. frg. 1, 1. 7 Pf. eingeführte Beschimpfung literarischer Gegner als Telchinen verbittet sich Gregor für seine Person (ep. 190, 4 [137]). Wenn er selbst or. 4, 101 (SC 309, 250) die Frage stellt, welche Telchinen wohl *Iulianus das gegen die Christen gerichtete sog. Rhetorenedikt eingeflüstert hätten (A. Lippold: o. Bd. 19, 458f), scheint der Zusammenhang mit literarischer Bildung auf die kallimacheische Benutzung jener polemischen Bezeichnung hinzuweisen (Cameron 336 mit Anm. 160). Auch die Gegenüberstellung von Antimachos u. Homer Greg. Naz. ep. 54 (50) wurde von Cameron 334/7 auf K.' Charakterisierung der Epik des Antimachos als bombastisch zurückgeführt (frg. 398 Pf.). Vor dem Hintergrund solcher Bezugnahmen auf K. wollte Qu. Cataudella auch zentrale Motive von Gregors mit seiner eigenen Dichtung befaßtem carm. 2, 1, 39 (εἰς τὰ ἔμμετρα [PG 37, 1329/36]) mit dem, zugegeben andersartigen, Programm des Aitienprologs in Verbindung setzen (Il prologo degli Αἴτια e Gregorio Nazianzeno: RivFilolIstrClass 56 [1928] 509f bzw.: ders., Intorno ai lirici greci [Roma 1972] 237/9).

d. Weitere mögliche Nachwirkungen bei Synesios v. Kyrene. *Synesios hält es für nicht allzu verwunderlich, daß ein Mann ohne dichterische Kenntnis (ἄμουσος) nach einer Traumbegegnung u. Unterhaltung mit den Musen zu einem fähigen Dichter werde (insomn. 4 [151 Terzaghi]). Cameron 369f mit Anm. 37 wies zur Stützung seiner mit einer Änderung der Textüberlieferung einhergehenden Annahme, daß dort nicht auf die hesiodeische Dichterweihe, sondern auf die von K. in seinem Aitienprolog berichtete Belehrung angespielt wird, auch auf folgende Gemeinsamkeiten hin: die Bezeichnung der literarischen Kritiker als Telchinen Callim. frg. 1, 1. 7 Pf. u. Synes. ep. 154 (274, 17 Garzya), die bildliche Vorstellung der den Morgentau trinkenden Zikade Callim. frg. 1, 33f Pf. u. Synes. hymn. 9, 45f (59 Terzaghi), eine mögliche Reminiszenz an den Aitienepilog (Callim. frg. 112, 8 Pf.) Synes. hymn. 7, 31 (51 Terz.) sowie die sowohl bei K. (frg. 602, 3 Pf.) als auch Synesios (ep. 5 [12, 2 G.]) verwendete Bezeichnung beider Heimatstadt Kyrene als ihre Mutter.

III. Indirekte Übernahme religionshistorischer u. mythologischer Angaben. Einige christl. Autoren bezogen aus K., den sie oft namentlich als Autorität angaben, Nachrichten von meist religionsgeschichtlicher Bedeutung, offensichtlich über Zwischenquellen wie zB. Handbücher. Da man in ihnen bequem auf die Ergebnisse einer gezielten Auswertung des kallimacheischen Werkes zurückgreifen konnte, bleibt die Frage nach einer direkten K.-Kenntnis durch Schullektüre (s. o. Sp. 1210/2) davon unberührt. *Cyrill v. Alex. führte den vermutlich den Aitien entstammenden Vers Callim. frg. 4 Pf. (= frg. 6 Massimilla) einmal nicht als bloße Quelle, sondern wegen der (abträglich aufgefaßten) dortigen Beurteilung der Inselhegemonie des Minos, den Cyrills literarischer Opponent Kaiser *Iulianus als Besieger von Seeräubern u. Barbaren u. vor allem als Gesetzgeber gefeiert hatte (c. Galil. frg. 40 Masaracchia), ins Feld (Cyrill. Alex. c. Iulian. 6 [PG 76, 792BC]).

a. Bei griechischen Kirchenschriftstellern. 1. Clemens v. Alex. α. Protreptikos. Aus Apollodors Schrift ‚Über die Götter' (FGr-

Hist 244 F 126; zu dessen indirekter K.-Kenntnis R. Wagner, Epitoma Vaticana ex Apollodori Bibliotheca [1891] 134/7), möglicherweise in einer späteren, erweiterten Überarbeitung (Christ 482 mit Anm. 2; Gabrielsson 39; vgl. Geffcken, Apolog. 226_2), bezieht Clemens v. Alex. (protr. 29, 4) das hexametrische K.-Frg. 492 sowie das Aitienfrg. 186, 10 Pf. (frg. 97, 10 Massimilla; zu dessen indirekter Vermittlung Christ 481 u. Gabrielsson 38f) über die Apoll von den *Hyperboreern geleisteten Eselsopfer (Arnob. nat. 4, 25 führt hierfür nur Apollodor, ohne K., an). – Im Rahmen seiner euhemeristischen Darlegung, daß die heidn. Götter bloß Menschen gewesen seien, erinnert Clemens auch an das Grab des Zeus (protr. 37, 4), wozu er die aus dem ursprünglichen Zusammenhang gerissenen v. 8f des Zeushymnus anführt (s. u. Sp. 1221), u. nennt wenig später die Aitien (Callim. frg. 187 Pf.) als Quelle für die Bezeichnung von Artemis bei den Arkadern als ‚Erhängte‘ (protr. 38, 3). Auch die ebd. 40, 2 gelieferten Beispiele dafür, daß in jeder Stadt ein epichorischer Dämon verehrt werde, stammen aus K. (frg. 103. 663f; vgl. frg. 733; Schol. Clem. Alex. protr. 40, 2 [GCS Clem. Alex. 1, 309, 15f]; J. Geffcken: Hermes 25 [1890] 94).

β. Stromateis. Nur im fünften, mit biblischer *Hermeneutik (J. Pépin: o. Bd. 14, 753) u. dem Diebstahl der Hellenen befaßten Buch dieser Sammelschrift wird K. erwähnt (zu strom. 5, 50, 3 s. o. Sp. 1211). Im Anschluß an die Behauptung, daß entsprechend der atl. Erschaffung des Menschen aus Erde (Gen. 2, 7) die heidn. Philosophen den Leib irdisch nennten, führt Clemens strom. 5, 100, 1 wörtlich Callim. frg. 192, 1/3 Pf. (aus iamb. 2) u. das Hexameterfrg. 493 Pf. an. – Unechte Dichterbelege für die Heiligkeit des siebten Tages in einem Eus. praep. ev. 13, 12, 13/6 überlieferten Exzerpt aus Aristobul begegnen bereits Clem. Alex. strom. 5, 107, 2/4. Als Verfasser nennt dieser jedoch neben Homer u. Hesiod anstelle des bei Aristobul angeführten halbmythischen Linos den vertrauenerweckenderen K.; sollte die Änderung auf Clemens selbst zurückgehen (so Christ 11_4; N. Walter, Der Thoraausleger Aristobulos = TU 86 [1964] 158_1), dann übertraf die immer noch hohe Reputation des K. bei weitem die wirkliche kenntnismäßige Durchdringung seines verfügbaren Gesamtwerks, sogar in Alexandrien.

2. Eusebius v. Caes. Während der Doxograph Aëtius (plac. 1, 7, 1) zu der Nachricht, daß Euhemeros zu den Philosophen gehörte, die die Existenz der Götter ganz abstritten (Thraede 880), aus K.’ erstem Jambus die auch bei Sextus Empiricus (adv. math. 9, 51) u. noch Schol. Clem. Alex. protr. 24, 2 (GCS Clem. Alex. 1, 304, 20) zitierte Verspottung des Euhemeros als eines schwätzenden Alten beigibt (Callim. frg. 191, 9/11 Pf.; s. o. Sp. 1209), exzerpiert *Eusebius v. Caes. (praep. ev. 14, 16, 1) diese Angaben über Vermittlung der ps-plutarchischen Placita philosophorum (zum Verhältnis der Quellen B. Wyss, Art. Doxographie: o. Bd. 4, 200/3), läßt die K.-Verse jedoch aus. Dazu könnte ihn nicht nur sein Streben nach Kürze, sondern in diesem Falle auch die Tendenz der K.-Verse bewogen haben, da deren abträgliche Euhemerosbehandlung dem traditionellen Götterglauben das Wort redet.

b. Bei römischen Kirchenschriftstellern. Es gibt keinen Hinweis für eine direkte Kenntnis des K. durch eigene Lektüre bei römischen Christen, u. sein Name fällt nur sporadisch.

1. Tertullian. Die Beschreibung im vierten Aitienbuch, wie im Haar der samischen Herastatue die (dionysische) Weinrebe eingeflochten ist (Callim. frg. 101 Pf.), führt Tertullian mit Nennung des K. unter den heidn. Belegen für die frühesten Bekränzungen an (cor. 7, 4 [CCL 2, 1048f]). Die kaiserzeitl. Aitien-Diegesis legt nahe, daß ebenso die anschließende Nachricht über die argivische Herastatue, die auch den anderen illegitimen Zeussohn, Herakles, durch Treten auf ein Löwenfell verhöhne, auf K. zurückgeht wie auch die Angaben über den selleriebekränzten Herakles (ebd. [1049]), der sich dem dritten Aitienbuch zufolge nach Überwindung des nemeischen Löwen so gerüstet zum Opferschmaus einfand (Callim. frg. 59, 2; vgl. frg. 54 Pf.), u. kurz darauf (Tert. cor. 7, 5 [1049]), wieder mit Angabe des K., die Nachricht über Apolls Lorbeerbekränzung (Callim. frg. 89 Pf.). Tertullian bezieht diese Nachrichten aus De coronis des völlig unbekannten Claudius Saturninus, den er cor. 7, 6f (1049) als besten Fachmann dieses Gebiets preist. Nach Pfeiffer 1, 106 zu Callim. frg. 101 Pf. bezog jener wiederum seine K.-Stellen aus Varros 16. Buch der Antiquitates rerum divinarum (so schon K. Mras: RhMus 87 [1938] 280/3, bes. $280f_{22}$, im Anschluß an E.

Schwarz, De Varronis apud sanctos patres vestigiis = JbbClassPhilol Suppl. 16 [1888] 433. 437, der sich wiederum berief auf L. Mercklin, De Varrone coronarum Romanorum militarium interprete praecipuo quaestiones, Progr. Dorpat [1859] 15, wo eine Abhängigkeit des Saturninus von Varro freilich nur als unbewiesene Vermutung erwogen wird). Doch geht die von Pfeiffer hierfür ins Feld geführte Erwähnung einer urtümlich rohen *Hera-Statue auf Samos bei Arnobius (nat. 6, 11) ebenso wie die diesbezügliche Angabe bei Clemens v. Alex. (protr. 46, 3f; Ch. Schäublin: o. Bd. 14, 556) über eine gemeinsame Zwischenquelle, die Nachrichten über rohe, primitive Götterdarstellungen bietet, auf den von beiden ausdrücklich genannten Aethlios v. Samos: FGrHist 536 F 3 zurück, während nur das Zusatzzeugnis für einen röm. Brauch, Mars in Form einer Lanze zu verehren, von Varro herrührt (ant. rer. div. frg. 254* Cardauns; nach W. Buchwald, Musae Varronis: MusHelv 23 [1966] 215/7 wohl aus den Disciplinae). Für die Vermutung, daß die Callim. frg. 101 Pf. hervorgehobene u. für die spätere Erwähnung im Werk des Saturninus entscheidende Einflechtung der Weinrebe in Heras Haar in der Clemens u. Arnobius gemeinsamen Vorlage eine Rolle gespielt habe, gibt es also keinen Anlaß (übrigens ist der Bezug von frg. 101 Pf. zu dem frg. 100 Pf. erwähnten früheren, primitiven Kultbild der samischen Hera umstritten; F. Manakidou, Beschreibung von Kunstwerken in der hellenist. Dichtung [1993] 225).

2. Gregor d. Gr. Daß Job 9, 9 der atl. sermo veritatis Gott als Schöpfer von Sternbildern wie des Arcturus, Orion etc. bezeichnet u. somit Begriffe verwendet, die Hesiod, Arat u. K. in ihren leeren Mythen (vanae fabulae) benutzt haben, bereitet *Gregor dem Gr. ein exegetisches Problem, da er selbst die Werke der heidn. Dichter aufgrund ihres Inhalts vehement zurückweist (R. Manselli: o. Bd. 12, 940f). Doch löst er es, indem er diesen bibl. Sprachgebrauch mit dem Bemühen der Hl. Schrift erklärt, ihre Nachricht in allseits bekannten Termini auszudrücken u. so zu verbreiten (moral. 9, 12 [CCL 143, 464]).

D. Kreter als Lügner im Zeushymnus des Kallimachos. Zu Beginn seines Zeushymnus rechtfertigt K. die sprichwörtliche Ansicht, die Kreter seien stets Lügner, mit der Begründung, daß sie Zeus ein Grab errichtet hätten (Nilsson, Rel.^{3} 1, 321_{8} [Lit.]); hingegen sei er gar nicht tot, sondern lebe ewig (Callim. hymn. 1, 9f). Vielleicht reagiert K., der auch in einem Jambus der Ansicht, daß das kretische Grab leer sei (d. h. nicht Zeus als Verstorbenen berge), beipflichtet (frg. 202, 15f Pf.), hiermit auf die mit dem Namen des Euhemeros verbundene Erklärung der Götter als Tote, denen nach ihrem Ableben göttliche Ehren zuteil geworden seien (Min. Fel. Oct. 21, 1; G. R. McLennan, Callimachus. Hymn to Zeus [Roma 1977] 38; zur Euhemeroskritik des K. s. o. Sp. 1209; die Möglichkeit, daß das Zeusgrab bereits bei Euhemeros, also nicht erst im späteren Euhemerismus, vorkam, zog Thraede 884 in Betracht; vgl. die Euhemeros-Übers. des Ennius [frg. var. 138/41 (228 Vahlen); aus Lact. inst. 1, 11, 46]).

I. Wirkung auf nichtchristliche Überlegungen über den Götterglauben. Daß auf Kreta das Zeusgrab gezeigt wurde, wurde (ohne Rücksichtnahme auf die Bezweiflung durch K.) weiterhin als Argument gegen den traditionellen Götterglauben angeführt, wie bei Lukian (Iupp. trag. 45; sacr. 10), bzw. als theologisches Handbuchwissen tradiert, zB. von sog. theologi Cic. nat. deor. 3, 53 (zum Zeusgrab A. S. Pease, M. Tulli Ciceronis De natura deorum 2 [1958] 1096f). Daneben aber wirkte die von K. initiierte Betrachtung des Zeusgrabs als bloßer Trug der Kreter bis in die Spätantike (Gaitulikos: Anth. Pal. 7, 275; Lucan. 8, 870f; Stat. Theb. 1, 278f; Lucian. philops. 3; Tim. 6; Nonn. Dion. 8, 117f).

II. Das Zeusgrab u. seine kallimacheische Bezweiflung in christlicher Apologetik. Daß K. die Kreter als Gewährsmänner des Zeusgrabs, eines willkommenen antiheidn. Arguments für christliche Autoren, der Lüge bezichtigte, wurde von diesen auf verschiedene Art bewältigt.

a. Kallimacheischer Lügenvorwurf für belanglos erklärt. Innerhalb der christl. Argumentation gegen den heidn. Götterglauben begegnet das Zeusgrab zuerst bei Tatian. Neben anderen Beispielen soll es belegen, daß Heiden die Anzweiflung u. Widerlegung ihres Götterglaubens durch Nichtchristen anders als christliche Kritik durchaus dulden. Man pflege nämlich bei den Heiden das Zeusgrab zu zeigen, obgleich bereits jemand die Kreter der Lüge bezichtigt habe (or. 27 [28, 30/29, 1 Schwartz]; vermutlich bezieht sich Tatian trotz fehlender Namensnennung wissentlich auf K.). Der Hinweis, daß das

Zeusgrab ungeachtet des (kallimacheischen) Einwands gezeigt wird, verleiht diesem Beispiel also weitere Beweiskraft.

b. Anführung des Zeusgrabs ohne Berücksichtigung des Kallimachos. Spätere christl. Autoren ließen die kallimacheische Kritik an der Zeusgrablegende oft unberücksichtigt (Theophil. Ant. ad Autol. 1, 10; 2, 3; Min. Fel. Oct. 23, 3; Arnob. nat. 4, 14 [unter Rückgriff auf Cic. nat. deor. 3, 53]. 25; Firm. Mat. err. 7, 6, der innerhalb einer euhemeristischen Argumentation die Kreter nicht etwa wegen Erfindung der Zeusgrablegende, sondern wegen der einem Toten dargebrachten göttlichen Verehrung als vani bezeichnet; vgl. PsClem. Rom. recogn. 10, 23, 4 [GCS PsClem. Rom. 2, 342]). Bemerkenswert geht Clemens v. Alex. mit dem K.-Zitat um: Er belegt die Nichtexistenz des Zeus mit Hinweis auf die Errichtung des Zeusgrabes durch die Kreter unter wörtlicher Anführung des namentlich erwähnten K. u. kehrt die kallimacheische Argumentationsrichtung durch Auslassung der unmittelbar vorangehenden Bezeichnung der Kreter als Lügner in seinem antiheidn. Sinne um (protr. 37, 4; s. o. Sp. 1217; zur zustimmenden Euhemerosbehandlung im Protreptikos des Clemens u. bei römischen Vätern Thraede 883f).

c. Widerlegung des Lügenvorwurfs. Einige Autoren, die das Zeusgrab zur euhemeristischen Kritik des traditionellen Götterglaubens nutzten, wiesen den Einwand des K. in direkter Auseinandersetzung zurück. Nachdem *Athenagoras die menschliche Herkunft von Personen, die jetzt als Götter verehrt würden, belegt hat, hebt er die Inkonsequenz des K. hervor, welcher Tod u. Begräbnis des Zeus bestreite, zugleich aber dessen Geburt durch Rhea behaupte (Callim. hymn. 1, 10); dabei lasse er außer acht, daß Werden u. Entstehen unvereinbar mit ewigem Sein u. Unsterblichkeit sei u. der Vergänglichkeit unterliege (Athenag. leg. 30, 3). Zur selben Widerlegung des K. greift Origenes (c. Cels. 3, 43 [GCS Orig. 1, 239, 4/19]; mit zusätzlicher Anführung von Callim. hymn. 1, 6f). Gegen Versuche des *Celsus, dem christl. Spott über das Zeusgrab allegorische, von den Christen ignorierte Deutungen entgegenzusetzen (c. Cels. 3, 43 [238, 19/27. 30f]), macht Origenes geltend, daß selbst K., der fast die gesamte Dichtung u. griech. Geschichtsforschung (ἱστορία) kannte (ebd. [239, 1/3] = Callim. testim. 80 Pf.), der kretischen Zeusgrablegende keinen allegorischen Sinn abgewann, sondern den einzigen Ausweg in der Bestreitung ihrer Wahrheit sah. Die Zurückweisung jener kallimacheischen Verteidigung von Zeus' Unsterblichkeit als falsch begegnet Epiph. haer. 42, 12, 3 (GCS Epiph. 2, 169) zum ersten Mal im Zusammenhang mit Tit. 1, 12.

III. Verfehlte Einbeziehung des kallimacheischen Zeushymnus in die Exegese des Titusbriefs. a. Das Epimenideszitat Tit. 1, 12. Den Hexameter eines kretischen Propheten, demzufolge die Kreter stets Lügner, schlimme Untiere u. untätige Bäuche seien, bewertet Tit. 1, 12f als ‚wahres Zeugnis'. Clemens v. Alex. (strom. 1, 59, 3) führt ihn auf Epimenides zurück (VS 3 B 1; FGrHist 457 F 2; H. D. Betz, Art. Gottmensch II: o. Bd. 12, 244), Hieronymus (in Tit. 1, 12ff [PL 26, 606BC]; verfaßt um 387 nC.) genauer auf dessen ‚Orakel' (vgl. Socr. h. e. 3, 16, 24; Oecum. in Tit. 1, 12 [K. Staab, Pauluskommentare aus der griech. Kirche (1933) 461]; Cod. Atho. Laur. 184: E. von der Goltz, Eine textkritische Arbeit des 10. bzw. 6. Jh. = TU 17, 4 [1899] 89f nr. 215: Ἐπιμενίδου … μάντεως χρησμός; Schol. Luc. Tim. 6 [110, 16f Rabe]: ὁ Ἐπιμενίδης Κρὴς ἦν χρησμολόγος, οὗ καὶ τὸ ‚Κρῆτες ἀεὶ ψεῦσται' λόγιον).

b. Rückführung auf Kallimachos u. resultierende exegetische Probleme. 1. Erste Erwähnung u. Zurückweisung dieser Meinung. Hieronymus weist eine bei ihm zuerst belegte Ansicht zurück, der Titusbrief zitiere jenen Vers aus K. (in Tit. 1, 12ff [607C]). Als ganzer entstamme der Vers Epimenides, während K. den damit übereinstimmenden Halbvers, der die Kreter ständige Lügner nennt, entweder als Sprichwort oder bei Epimenides vorgefunden u. in seine Dichtung eingesetzt habe (ebd. [608A mit der Korrektur von J. U. Powell: ClassRev 30 (1916) 142]; vgl. Hieron. ep. 70, 2, 2f); letztere Ansicht bereits ein Jahrzehnt zuvor Epiph. haer. 42, 12, 3 (169).

2. Weiteres Festhalten an der verfehlten Zuweisung. Ungeachtet der Klarstellung des Hieronymus wurde die Erklärung von Tit. 1, 12 als K.-Zitat bei Theodoret (in Tit. 1, 12f [PG 82, 861B]) u. Joh. v. Damaskos (in Tit. 1 [PG 95, 1028B]; Rechtfertigung des heidn. Zitats übernommen aus Joh. Chrys. in Tit. hom. 3, 1 [PG 62, 677]), ohne Namensnennung des K. auch bei Severian v. Gabala (in Tit. 1, 12f [Staab aO. 344]) beibehalten bzw.

als gleichwertige Erklärung neben dem Bezug auf Epimenides erwogen (PsPrimas. in Tit. comm. 1 [PL 68, 681B]). Wenn im 9. Jh. nC. Ischoʿdad v. Merw in seinem auch griechisches Erklärungsmaterial wiedergebenden syr. Titusbriefkommentar mitteilt, daß die einen Exegeten den Tit. 1, 12 zitierten Vers auf ‚Maxanidus', die anderen auf ‚Minos' zurückführten (M. D. Gibson, The commentaries of Ishoʿdad of Merv 5, 2 [Cambridge 1916] 99), ist vermutlich der erste Name verballhornt aus [Καλλί]μαχος ἐν ὕμνοις (Powell aO. 142) u. der zweite aus Ἐπιμενίδης.

3. Die Kallimachos-Zuweisung als exegetisches Problem. Selbst Exegeten, die das Zitat Epimenides zuwiesen, deuteten es vor dem Hintergrund des kallimacheischen Zeushymnus u. versuchten, eine sich aus jener Zuweisung ergebende Schwierigkeit zu lösen (Hieron. in Tit. 1, 12ff [608A/C]; Joh. Chrys. in Tit. hom. 3, 1 [676f] mit irrtümlicher Zuweisung von Callim. hymn. 1, 8f an Epimenides, als Fortführung von dessen bei Paulus zitiertem Vers; R. Brändle, Art. Joh. Chrysostomus I: o. Bd. 18, 442; Elemente aus dem Epimenidesvers sowie aus der K.-Stelle erscheinen später im Act.-Komm. des Ischoʿdad zusammen mit Worten aus Act. 17, 28 als angebliche Lobrede des Minos auf seinen Vater Zeus [Gibson aO.]; H. Greßmann: BerlPhilolWochenschr 33 [1913] 936/9; Powell aO. 139/42). Da nämlich der Titusbrief der Bezeichnung der Kreter als Lügner zustimmt, könnte jener verfehlte Bezug des Zitats auf den Zeushymnus des K., welcher ja mit dieser Bezichtigung die Unsterblichkeit des gepriesenen Gottes verteidigt, zugleich das Zugeständnis der Unsterblichkeit des Zeus durch ‚Paulus' bedeuten. Als Lösung schränkte man die Billigung allein auf die zitierte Beurteilung der Kreter als Lügner ein u. ließ sie für den weiteren Zusammenhang des Zeushymnus, dessen Aussage man ablehnte, nicht gelten (Hieron. in Tit. 1, 12ff [608BC]; Joh. Chrys. in Tit. hom. 3, 1 [677]; Severian. Gabal. in Tit. 1, 12f [344], der αὕτη Tit. 1, 13 einschränkende Bedeutung gab; Theodrt. in Tit. 1, 12f [861B]). Letzterer zog daneben auch in Erwägung, daß der sog. Zeus anderswo gestorben sei u. die Kreter durch Errichtung eines *Kenotaphs der Lüge verfallen seien.

Al. Cameron, Callimachus and his critics (Princeton 1995). – W. Christ, Philologische Studien zu Clemens Alex.: AbhMünchen 21 (1900) 457/528. – G. B. D'Alessio, Callimaco 1. Inni, epigrammi, Ecale (Milano 1996) 25/48. – J. Gabrielsson, Über die Quellen des Clemens Alex. 1 (Upsala 1906). – H. Herter, Art. K. aus Kyrene: PW Suppl. 13 (1973) 184/266. – A. S. Hollis, Callimachus. Hecale (Oxford 1990) 3/53. – K. Kuiper, Studia Callimachea 2. De Callimachi theologumenis (Lugduni Batavorum 1898). – L. Lehnus, Bibliografia callimachea 1489/1988 (Genova 1989). – G. Massimilla, Callimaco. Aitia. Libri primo e secondo = Biblioteca di studi antichi 77 (Pisa 1996) 29/49. – A. F. Naeke, Opuscula philologica 1/2 (Bonnae 1842/45). – R. Pfeiffer, Callimachus 2 (Oxonii 1953) *9/94. – K. Thraede, Art. Euhemerismus: o. Bd. 6, 877/90. – M. Winiarczyk, Theologische Ansichten des Euhemeros v. Messene u. ihre ‚Quellen': Eos 87 (2000) 63/99. – B. Wyss, Art. Gregor II: o. Bd. 12, 850/2.

Jürgen Hammerstaedt.

Kalliope s. Musen.

Kamara (Camera) s. Apsis: o. Bd. 1, 571.

Kamee (Cameo) s. Glyptik: o. Bd. 11, 271/4. 299/307. 310f; Herrscherbild: o. Bd. 14, 1026.

Kamel.

A. Allgemein 1225.

B. Heidnisch.
I. Aussehen u. Eigenschaften 1226.
II. Verwendung 1226. a. Handel 1227. b. Heerwesen 1228. c. Circus u. Prozessionen 1229. d. Weiteres 1230.
III. Sprichwort, Dichtung u. Fabel 1230.
IV. Bildende Kunst 1231.

C. Jüdisch 1231.
I. Altes Testament. a. Allgemein 1231. b. Unreinheit 1232. c. Jesaja 1232. d. Hiob 1232.
II. Pseudepigraphische, hellenistische u. rabbinische Schriften 1232.

D. Christlich.
I. Neues Testament 1232. a. Johannes d. T. 1232. b. Groß u. Klein. 1. Evangelien 1233. 2. Rabbinische Parallelen 1233.
II. Patristische Literatur. a. Aussehen u. Eigenschaften 1234. b. Verwendung 1234. 1. Karawanenhandel 1235. 2. Heerwesen 1236. 3. Unreinheit des Kamelfleisches 1236. 4. Weiteres 1236. c. Allegorese. 1. Johannes d. T. 1237. 2. Kamel u. Nadelöhr 1237. 3. Jesus Christus 1238. 4. Die

Heiden 1238. 5. Zwitterstellung 1239. 6. Negative Deutung 1239.
III. Bildende Kunst 1240.

A. Allgemein. Zoologisch ist zwischen zwei Arten des K. zu unterscheiden: a) einhöckriges K. = Dromedar (camelus dromedarius) u. b) zweihöckriges K. = Trampeltier (camelus bactrianus). Bereits Aristot. hist. an. 2, 1, 499a u. Plin. n. h. 8, 67 wußten beide auseinanderzuhalten. Aufgrund unterschiedlicher klimatischer Bedürfnisse beider K.typen erstreckt sich die Verbreitung des baktrischen (zweihöckrigen) K. auf die hochgelegenen Steppen Zentralasiens zwischen dem 40. u. 50. Breitengrad, während das Dromedar in den heißen Wüsten Nordafrikas, Arabiens sowie Westasiens lebt (R. Walz, Neue Untersuchungen zum Domestikationsproblem der altweltlichen Cameliden: ZsDtMorgGes 104 [1954] 54f; Köhler-Rollefson, Camels 180). Die ältesten Domestikationsorte des baktrischen K. lagen wahrscheinlich im Iran u. in Turkmenistan. Knochenfunde in der iran. Sistan-Wüste lassen vermuten, daß dort 2700/2400 vC. Trampeltiere zur Fleisch-, Dung- u. Wollproduktion gehalten wurden. Im 2. Jtsd. vC. breitete sich das Trampeltier nach Baktrien im nordöstl. Afghanistan aus, das sich zu einem Zuchtzentrum entwickelte u. dem Tier seinen lat. Namen gab. – Als ursprünglicher Domestikationsort des Dromedars gilt die arab. Halbinsel. Knochenfunde u. Artefakte auf der Insel Umm an-Nar im heutigen Abu Dhabi lassen bereits für 2700 vC. zumindest auf erste Vorstufen der Domestikation im südöstl. Teil der arab. Halbinsel schließen (Köhler, Domestikation 89/92; dies., Camels 182; I. L. Mason, Camels: ders. [Hrsg.], Evolution of domesticated animals [London 1984] 110; Brentjes 33/44 setzt die Domestikation für das 4. Jtsd. vC. an). Näheres Schuegraf / Terbuyken. – Die Fähigkeit des K., mehr als eine Woche lang ohne Wasseraufnahme zu existieren, beruht auf besonderen temperaturregulatorischen u. hämatologischen Voraussetzungen (zB. hitze-isolierendes Fell, variable Körpertemperatur, möglicher Wasserverlust bis zu 30% des Körpergewichts sowie konstantes Blutplasmavolumen). Als falsch erwiesen sich Vermutungen, das Wasser werde im Höcker oder Magen gespeichert (Wilson 69/82; Köhler, Domestikation 43f; H. Gauthier-Pilters / A. I. Dagg, The camel [Chicago / London 1981] 50/8).

B. Heidnisch. I. Aussehen u. Eigenschaften. Antike Autoren betrachten die Höcker als das auffallendste Merkmal der K. (Aristot. hist. an. 2, 1, 499a; Plin. n. h. 8, 67). Den semit. Ursprung des Wortes K. verkennend, leitet Artemid. onir. 1, 4 (14 Pack) den Namen etymologisch von κάμμηρος, ‚Schenkelkrümmer', her, da das Tier die Schenkel in der Mitte krümme. Ähnlich vertritt bereits Herodt. 3, 103 die Ansicht, daß das K. vier μηροί u. vier Knie an den Hinterbeinen habe (auch Ael. nat. an. 10, 3; Gossen 1824f). Aristot. hist. an. 2, 1, 499a weist dies zurück u. gibt zusätzliche anatomische Beschreibungen (weitere Belege: Gossen 1825). – Nach Geopon. 16, 22 entstand das zweihöckrige K. durch Kreuzung eines weiblichen K. mit einem männlichen Wildschwein. Vom Vater habe es die Eigenschaft geerbt, im Schlamm nicht auszurutschen. Aristot. hist. an. 9, 47, 630b 31/631a 1 berichtet, ein K. begatte niemals seine Mutter. Ein Züchter, der einen K.-Hengst dazu überlistete, sei von ihm zu Tode getrampelt worden, als das Tier den Inzest bemerkte (auch Ael. nat. an. 3, 47). Der Geschlechtsakt werde nur unbeobachtet vollzogen (ebd. 6, 60; Aristot. hist. an. 5, 2, 540a). Während der Paarungszeit sei das K. störrisch (ebd. 6, 18, 571b). Die Stute trage zehn Monate, u. zwar immer nur ein Junges, das nach einem Jahr entwöhnt werde (ebd. 6, 26, 578a; 5, 14, 546b: Tragezeit 12 Monate). – Nach den antiken Autoren besitzt das K. eine Lebenserwartung von 50, das baktrische sogar eine von an die 100 Jahren (ebd. 6, 26, 578a; Plin. n. h. 8, 68; Ael. nat. an. 4, 55). Es könne vier (Plin. n. h. 8, 68), ja acht Tage (Ael. nat. an. 17, 7) ohne Wasser auskommen (A. Hermann, Art. Durst: o. Bd. 4, 402 zum K. als Vorbild für Durst-Ertragen u. kynische Enthaltsamkeit). – Die äsopischen Fabeln beschreiben das K. trotz seiner furchterregenden Größe als sanftmütig u., da es keine Galle habe, unfähig zum Zorn (Aesop. fab. 210. 246 [2, 31f. 65f Hausrath]), jedoch auch als neidisch (ebd. 85 [1, 112]) u. anmaßend (119 [145f]; s. auch u. Sp. 1234).

II. Verwendung. Die biologischen Voraussetzungen machen das K. zu einem vorzüglichen Transportmittel. Trampeltiere wurden nach Diod. Sic. 2, 54, 6 ausgebildet, um bis zu zehn Medimnoi Weizen oder bis zu fünf Personen zu tragen. Alexander d. Gr. führte bei seinem Besuch der Oase Siwa K. zum Tragen der Wasserschläuche mit (Curt. 4, 7,

12). Ebenso nutzte er K. zum Transport der Beute von Persepolis u. von Nahrungsmitteln beim Indienfeldzug (ebd. 5, 6, 9f; 9, 10, 17). Als Karawanentiere trugen K. *Glocken zu Signalzwecken (M. Trump-Lyritzaki: o. Bd. 11, 171; auch wohl mit apotropäischer Bedeutung: Schauenburg, Altertum 73f mit Anm. 94). – Daneben wurden K. als Reittiere eingesetzt. Die Debai an der Westküste Arabiens züchteten Renn-K. zu Reise- u. Kriegszwecken (Diod. Sic. 3, 45, 4). Die **Blemmyer zogen nomadisierend auf Pferden u. K. umher (Amm. Marc. 14, 4, 3). Die Baktrier ritten K., da sie diese für schneller, furchteinflößender u. ausdauernder als Pferde hielten (Pollux 1, 140 [1, 45 Bethe]). Nach Herodt. 3, 102, 3 reicht ihre Geschwindigkeit an die des Pferdes heran. Dromedare könnten fast 1500 Stadien pro Tag zurücklegen (Diod. Sic. 19, 37, 6).

a. Handel. In ptolemäischer Zeit pendelten Karawanen zwischen Ägypten u. der Levante. Bis nach Sidon u. Galiläa wurde via Gaza mit Datteln, Strohmatten u. a. gehandelt. PCol. Zen. 1, 2 (Arsinoites, 3. Jh. vC.) verzeichnet die dabei erzielten Einnahmen. Vom Roten Meer zogen K. nach Koptos am Nil, dem Hauptumschlagplatz für indische, arabische u. äthiopische Güter. Strab. 17, 1, 45 vermerkt, früher seien die Karawanen nur nachts u. mit eigenen Wasservorräten gezogen, nun aber gebe es auf der sechs- bis siebentägigen Strecke von Koptos nach Myos Hormos (im Sudan) Brunnen u. Zisternen. Plin. n. h. 6, 102f erwähnt eine zwölftägige Route von Koptos nach Berenike. Eine bewachte Karawanserei (*Herberge) an einer der Wasserstationen könne 2000 Reisende aufnehmen (ebd.). Zu Zolltarifen für K. im röm. Ägypten R. W. Daniel / P.-J. Sijpesteijn: ChronÉg 61 (1986) 111/5. – Weihrauch wurde aus Arabien auf K.karawanen ins Röm. Reich importiert. Bei Plin. n. h. 12, 63/5 ist eine solche Handelsroute beschrieben: Die Ausfuhr aus dem südarab. Ḥaḍramūt war an den Sammelplatz Sabota / Sabbatha gebunden (vgl. auch Peripl. M. Rubr. 27 [9 Frisk]). Den K.händlern stand ein eigenes Tor zur Verfügung, das sie passieren mußten. In der Stadt nahmen die Priester den Zehnten. Der Weg führte von dort über das Gebiet der Gebaniten, wofür erneut Abgaben erhoben wurden. Von ihrer Hauptstadt Thomna (das südarab. Timna'?) brauchte man 65 Tagesetappen nach Gaza, wobei weitere Kosten für Wasser, Futter u. Unterkunft fällig wurden. Plinius spricht von insgesamt 688 Dinar Transportausgaben je K. zuzüglich der röm. Zölle in Gaza. J. Tkač (Art. Saba: PW 1A, 2 [1920] 1455f; ders., Art. Sabbatha: ebd. 1557f) nimmt an, daß dieser Weg in der Hand der Sabäer lag u. zu unterscheiden ist von einer zweiten bei Plin. n. h. 12, 54 als trames angustus erwähnten Route, die von den Minäern kontrolliert wurde. – Für das nabatäische Königreich (ca. 300 vC./106 nC.), in dessen Zentrum Petra sich zwei Handelsstraßen kreuzten (ebd. 6, 144), wurde der Weihrauch- u. Gewürzhandel auf K. zur Grundlage außergewöhnlichen Wohlstandes (Diod. Sic. 19, 94, 4f). Münzprägungen u. Tonplastiken spiegeln die hohe Stellung des K.: Eine röm. Gedenkmünze der Unterwerfung Arethas' III (58 vC.) zeigt den Nabatäerkönig neben einem Dromedar kniend (H. Mattingly, Roman coins from the earliest times to the fall of the Western Empire [Chicago 1962] Taf. 19, 2). Charakteristisches Produkt der nabatäischen Tonplastik sind K.terrakotten, die einen einzigartigen Eindruck von Zäumung u. Ausstattung (Satteldecke, Schwert, Wasserbehälter etc.) der nabatäischen K. geben (I. Parlasca, Die nabatäischen K.terrakotten: M. Lindner [Hrsg.], Petra [1986] 200/13). Die Statuetten dienten als Weihegabe, worauf eine nabatäische Inschrift aus Puteoli, dem Endpunkt der wichtigsten Schiffsrouten zur Levante, hinweist, die zwei dem Gott Dušares geweihte K. erwähnt (CIS 2, 1, 183f Taf. 22). – Strab. 16, 1, 27 berichtet u. a., daß auf der 25-tägigen Strecke durch die Wüste zwischen Scenae u. dem Euphratübergang bei Anthemusia den K.karawanen Rastplätze mit Zisternen zur Verfügung standen. Die zentralsyr. Oase Palmyra war ein weiteres Zentrum des Karawanenhandels. Eine Bilingue von 137 nC. gibt Auskunft über die Zolltarife für in die Stadt einziehende K. (Text u. Abb.: Lidzbarski, Hdb. 1, 463/73; 2, Taf. 39, 3; Interpretationsversuch O. Klíma: Studia Semitica, Festschr. I. Bakoš [Bratislava 1965] 147/51).

b. Heerwesen. Der Perser Kyros ließ in der Schlacht von Sardis 547/546 vC. seine zuvor als Lasttiere genutzten K. für den Kampf gegen Kroisos aufstellen. Die Pferdetruppen des Gegners ängstigte der Geruch der K., u. die Lyder konnten in die Flucht geschlagen werden (Herodt. 1, 80). Xerxes führte auf seinem Griechenlandfeldzug eine mit Drome-

daren berittene Araberbrigade mit, die am Schluß der Kolonne zog, damit die eigenen Pferde nicht wegen des K.geruches scheuten (ebd. 7, 86f). Bei Therma wurden die Last-K. nachts von Löwen gerissen, Mensch u. Vieh aber geschont, was Herodot verwundert, da K. den Löwen ein unbekanntes Tier seien (ebd. 7, 125). Demetrios Poliorketes verwendete in der Schlacht von Gaza (312 vC.) gegen Ptolemaios I Soter von arabischen Stämmen bezogene Last-K. (Diod. Sic. 20, 73, 3). – Nach Procop. hist. arc. 30, 15f setzten die Römer seit alters K. als Lasttiere im Heerwesen ein, um die Versorgung der Truppe zu gewährleisten u. die Bauern vor Requirierungen zu bewahren. Domitius Corbulo führte auf seinem Armenien-Feldzug eine große Zahl mit Getreide beladener K. mit (Tac. ann. 15, 12, 1). Später wurden K. nicht nur als Last-, sondern vereinzelt auch als Reittiere eingesetzt: Kaiser Trajan ließ die ala I Ulpia dromedariorum Palmyrenorum aufstellen, deren Angehörige sich wohl überwiegend aus dem im Umgang mit K. erfahrenen Palmyra rekrutierten (Dabrowa 364f). Dromedarii als eigenständige Waffengattung in geschlossenen Abteilungen blieben die Ausnahme (weitere Belege sind jüngeren Datums: s. u. Sp. 1236). Dromedarreiter konnten auch Pferdekohorten angehören; 156 nC. sind sie für die in Ägypten stationierte cohors I Augusta Praetoria Lusitanorum belegt (Th. Mommsen: EphemEpigr 7 [1892] 458f. 463; weitere Belege: Dabrowa 365_7). Zur insgesamt, abgesehen von Transportaufgaben, relativ geringen Bedeutung des K. im röm. Heer B. D. Shaw, The camel in Roman North Africa and the Sahara: Bull. de l'Institut Fondamental d'Afrique Noire 41 Ser. B nr. 4 (1979) 707/16 bzw.: ders., Environment and society in Roman North Africa (Aldershot 1995) nr. 4. – Im 5. Jh. nC. nutzte der maurische Herrscher Kabaon K. zum Sieg über die Vandalen. Er ließ einen Schutzplatz für Frauen u. Kinder mit bis zu zwölf Kreisen von K. umstellen, zwischen denen sich seine Krieger postierten. Aufgrund des Geruchs der K. konnten die Vandalen nicht wie gewohnt zu Pferd kämpfen; zu Fuß erwiesen sie sich als unterlegen (Procop. b. Vand. 1, 8, 25; s. u. Sp. 1236).

c. Circus u. Prozessionen. Ptolemaios I Soter brachte ein schwarzes Trampeltier nach Ägypten, um mit diesem Unikum, geschmückt mit Gold, Purpurdecke u. edelsteinbesetztem Zaum, das Volk im Theater zu erfreuen. Doch statt sich zu begeistern, geriet die Menge in Schrecken u. floh (Lucian. Prom. es 4). In der berühmten Prozession des Ptolemaios Philadelphos (zwischen 279 u. 270 vC.) wurden an jeder Seite (des Stadions) je drei K.gespanne sowie mit Weihrauch, Myrrhe u. kostbaren Gewürzen beladene K. zur Schau gestellt (Callixen. Rhod.: FGrHist 627 F 2, 32; vgl. E. E. Rice, The Grand Procession of Ptolemy Philadelphus [Oxford 1983] 92f). – Claudius u. Nero ließen im Circus K.rennen veranstalten (Dio Cass. 60, 7, 3; Suet. vit. Ner. 11). Geopon. 16, 22 berichtet von Wettrennen, in denen Dromedare (‚Lauf-K.' von δρόμος) Pferde besiegt hätten.

d. Weiteres. Bei Assurbanipal wird erstmals berichtet, daß durstige Wüstenbewohner ihre K. aufschlitzten, um deren Blut u. Eingeweideflüssigkeit zu trinken (W. Heimpel, Art. K.: ReallexAssyr 5 [1980] 332). Laut Diod. Sic. 2, 54, 6 nutzten die Araber neben der Milch auch das Fleisch (vgl. Schuegraf / Terbuyken; s. u. Sp. 1236). Die Griechen hingegen mieden den Genuß von K.fleisch; ebensowenig opferten sie den Göttern K. (Porphyr. abst. 1, 14). K.fleisch sei schwer verdaulich u. nicht schmackhaft, weshalb es nur ‚kamelartige' Menschen äßen (Galen. alim. fac. 3, 1, 9 [CMG 5, 4, 2, 334]). Medizinische u. kosmetische Verwendungszwecke nennt Plin. n. h. 28, 91 (weitere Belege: Gossen 1830). – Ktesias v. Knidos berichtet, das Fell der kaspischen K. sei so weich, daß es dort von Priestern, Wohlhabenden u. Mächtigen zu Kleidungszwecken sogar der milesischen Wolle vorgezogen werde (FGrHist 688 F 10).

III. Sprichwort, Dichtung u. Fabel. Folgende Aesop-Fabel beschreibt unangemessenes Handeln: Ein K., von seinem Herrn zum Tanzen gezwungen, äußert, daß es schon bei normalem Gehen eine schlechte Figur mache (Aesop. fab. 142 [1, 166 Hausrath]; ähnlich Babr. fab. 80 [78f Luzzatto / La Penna]). Eine andere Geschichte verurteilt die *Habgier, Fremdes zu besitzen: Das K. wurde neidisch auf die Hörner des Stieres. Als es Zeus darum bat, wurde dieser zornig, weil sich das Tier nicht mit seiner Größe u. Kraft begnügte, u. nahm ihm deshalb ein Stück der Ohren (Aesop. fab. 119 [1, 145f H.]; ähnlich Avian. fab. 8 [17f Guaglianone]; Näheres Schuegraf / Terbuyken; weitere Fa-

beln: Aesop. fab. 85. 210. 246 [1, 112; 2, 31f. 65f H.]; Babr. fab. 8. 40 [10. 41 Lu. / La Pe.]). – Die Lucian. ep. sat. 19 überlieferte Redewendung ‚Ameise oder K.‘ soll wohl so viel heißen wie ‚aus einer Mücke einen Elefanten machen‘ (Gossen 1831). Prom. es 5 befürchtet Lucian, daß seine neue Literaturgattung, die Satire, nicht die gebührende Beachtung finde u. ‚ein K. unter Ägyptern‘ sei, womit er auf die Reaktionen auf das schwarze K. des Ptolemaios anspielt (s. o. Sp. 1229f; Gossen 1831). Nach Herodt. 3, 102/5 benutzen die Inder K.gespanne, um goldgrabenden Riesen-*Ameisen das Edelmetall abzujagen (zur Fabel H. J. Horn, Art. Gold: o. Bd. 11, 902f; A. Dihle, Art. Indien: o. Bd. 18, 4). *Sch.*

IV. Bildende Kunst. Zur Vorbereitung eines Tierkampfes gehört wohl auf einem röm. Mosaik ein K., dessen Reiter einen Löwen (in die Arena) führt (MemAmAcRome 17 [1940] Taf. 31 Abb. 1). In Thysdrus (El Djem) finden sich neben Silenen, Löwen u. Elefanten auch Dromedare in dionysischen Szenen (K. M. D. Dunbabin, The mosaics of Roman North Africa [Oxford 1978] Taf. 41 Abb. 106; Taf. 69 Abb. 175). – Zu urgeschichtlichen Darstellungen sowie K. auf römischen Münzen (als Symbol für arabisch-nabatäischen Karawanenhandel), auf palmyrenischen Steinreliefs (als Last-K. kunstvoll gestaltet oder als Reittiere für Götter u. Vornehme) s. o. Sp. 1228; Brentjes; Schauenburg; J. M. C. Toynbee, Animals in Roman life and art (London 1973) 137/40. 372f; Schuegraf / Terbuyken.

C. Jüdisch. Zum hebr.-aram. Sprachgebrauch u. zur Verbreitung des K. bzw. Dromedars in biblischen Ländern Schuegraf / Terbuyken; P. Toperoff, The camel in the Bible and Talmud: Dor le-dor 14 (1985/86) 108/11.

I. Altes Testament. a. Allgemein. Domestizierte K., als Last-, Reit- u. Arbeitstiere im Orient von Bedeutung, werden im AT zwar häufig erwähnt, Domestizierungsgeschichte u. Knochenfunde legen jedoch nahe, daß es im syr.-paläst. u. wahrscheinlich sogar im ägypt. Raum vor 1000 vC. keine K. gab. Bei den Erwähnungen von K. in den Patriarchenerzählungen (Ausnahme: K. der Ismaeliter beim Verkauf Josephs: Gen. 37, 25) u. Ex. 9, 3 handelt es sich somit um Anachronismen; im Geschichtswerk machen die Israeliten meist in Feldzügen mit den K. ihrer Nachbarstämme Bekanntschaft (Iudc. 6/8 u. ö.; Übersicht: Zarins 824f mit Taf. 1; Näheres Schuegraf / Terbuyken; J. P. Free, Abraham's camels: JournNearEastStud 3 [1944] 187/93).

b. Unreinheit. Lev. 11, 4 u. Dtn. 14, 7 rechnen das K. wegen lediglich eines Reinheitskriteriums (Wiederkäuer) neben Klippdachs (*Igel), *Hasen u. Schwein zu den Tieren, deren Verzehr verboten ist (zur patristischen Auslegung s. u. Sp. 1236. 1239; zur rabbin. Deutung Schuegraf / Terbuyken).

c. Jesaja. Den Untergang Babels verkündet dem Späher das siegreiche Kriegsheer der Elamiter u. Meder (H. Wildberger, Jesaja 13/27 = BiblKommAT 10, 2 [1978] 767f. 781/3), das aus einem ‚Zug von Pferdegespannen, Eseln u. K.‘ besteht (Jes. 21, 6/10). LXX, Vet. Lat. u. Vulg. verstehen die schwierige Constructus-Verbindung reḵev ṣemed pārāšîm reḵev ḥămôr reḵev gāmāl Jes. 21, 7a TM folgendermaßen: Sie lesen 1) statt reḵev, ‚Zug‘, (wie 1Q Is[a] zSt.; Targ. Jonat. zSt.) rōḵēv, ‚der, der ein Reittier / einen Wagen besteigt‘, 2) ṣemed pārāšîm als Dual u. personifiziert (‚zwei Reiter‘) u. 3) die beiden letzten Constructus-Gruppen als Apposition zur ersten: ἀναβάται ἱππεῖς δύο, ἀναβάτης ὄνου καὶ ἀναβάτης καμήλου bzw. ascensores equites duos (Vulg.: currus duorum equitum) ascensor asini et ascensor cameli (zu der darauf basierenden patristischen Deutung s. u. Sp. 1237. 1239f). – Jes. 60, 6 stehen die K. (Targ. Jonat. zSt.: Karawanen der Araber) u. ‚jungen K.‘ (bĕḵārîm; Vulg.: dromedariae; LXX/Vet. Lat. beide Male κάμηλοι) der nach Israel pilgernden Völker für Reichtum u. Herrlichkeit des zukünftigen Jerusalem (s. u. Sp. 1238).

d. Hiob. In Uz zählt *Hiob 3000 K. zu seinem Besitz (Job 1, 3). Ihr Verlust (ebd. 1, 17) wird ihm schließlich doppelt erstattet (ebd. 42, 12; E. Dassmann: o. Bd. 14, 366f; vgl. die Paraphrase des Aristeas [Alex. Polyhistor]: Eus. praep. ev. 9, 25, 2f; zum Test. Job s. Schuegraf / Terbuyken; zur Typologie für die Heiden u. Sp. 1239).

II. Pseudepigraphische, hellenistische u. rabbinische Schriften. Schuegraf / Terbuyken.

D. Christlich. I. Neues Testament. Das K. begegnet im NT nur in den synoptischen Evangelien.

a. Johannes d. T. Nach Mt. 3, 4; Mc. 1, 6 trägt *Johannes d. T. in der Wüste ein Ge-

wand aus K.haaren (zur atl. Prophetentradition u. zu Attributen des *Elias J. Ernst: o. Bd. 18, 518; J. Frey: M. Fieger u. a. [Hrsg.], Qumran [Freiburg i. Ue. 2001] 168_{113}; vgl. den härenen Mantel des Propheten Sach. 13, 4; s. u. Sp. 1237).

b. Groß u. Klein. 1. Evangelien. In zwei Jesusworten dient das K., das größte in der Umwelt bekannte Tier, als Symbol für das Riesengroße schlechthin, das mit etwas Winzigem, einem Nadelöhr (Mt. 19, 24; Mc. 10, 25; Lc. 18, 25) bzw. einer Mücke (Mt. 23, 24; A. Hermann, Art. Fliege: o. Bd. 7, 1120), kontrastiert wird, um die Unmöglichkeit, daß ein Reicher das Himmelreich erlange, bzw. die *Heuchelei der Pharisäer im Paradoxon zu verdeutlichen. Die zahlreichen, bereits in patristischer Zeit einsetzenden Versuche, den Worten κάμηλος oder τρύπημα / τρυμαλιά angeblich passendere aram. Begriffe zugrundezulegen u. den absurd anmutenden Vergleich von K. u. Nadelöhr auf Übersetzungs- oder Verständnisfehler der Evangelisten bzw. Kopisten zurückzuführen, blieben aus sprachlichen Gründen erfolglos (ausführlich G. Aicher, K. u. Nadelöhr [1908]; R. Pesch, Das Mc.-Ev. 2 = HerderKomm 2, 2 [1977] 141; J. Gnilka, Das Mt.-Ev. 2 = ebd. 1, 2 [1988] 166/8 mit Lit.). Die Lesart κάμιλος, ‚Schiffstau', der Hss. 28, 579, 1424 (9./13. Jh.) ist reizvoll, das Wort aber nicht vor Suda s. v. (3, 24 Adler); Schol. Orig. frg. 390 (GCS Orig. 12, 166) u. Schol. Aristoph. vesp. 1035 F (Scholia in Aristophanem 2, 1 [Groningen 1978] 165) belegt (vgl. aber schon Cyrill. Alex. comm. in Lc. 18, 20; comm. in Mt. 19, 24 [PG 72. 857C. 429D: Κάμηλον, οὐ τὸ ζῶον, ἀλλὰ τὸ ἐν τοῖς πλοίοις παχὺ σχοινίον; zu rabbinischen u. patristischen Parallelen s. unten u. Sp. 1237f).

2. Rabbinische Parallelen. Ähnlich den Jesusworten von K. u. Nadelöhr bzw. Mücke wird in rabbinischen Aussagen das Große oder Dicke etwas Kleinem als Kontrast gegenübergestellt: ein Geschöpf, kleiner als ein Gerstenkorn, bzw. eine Mücke / Laus dem K. (bSanhedrin 67b zu Ex. 8, 15; Ex. Rabbah 10, 7 [dt.: Wünsche, BR 3, 1, 87 (unklar übersetzt)]), das Nadelöhr dem *Elefanten als größtem Tier in Pumbeditha (bBerakot 55b), die Öffnung eines Schlundes / Mastbaums dem Schiffstau (als Bild für die Mühe der Seele, sich im Tod vom Körper zu trennen: Lev. Rabbah 4, 2 [dt.: Wünsche, BR 5, 1, 26]; bBerakot 8a; bMo'ed Qaṭan 29a). *T.*

II. Patristische Literatur. a. Aussehen u. Eigenschaften. Nach Isid. orig. 12, 1, 35 ist der Name des K. zum einen von seinem auffälligen Höcker etymologisch abzuleiten: curvus est dorso. Καμουρ enim verbo Graeco curvum significat. Zum anderen komme aber auch griech. χαμαί, ‚auf dem Boden befindlich', in Betracht, da sich das K. zum Beladen tief absenke (s. u. Sp. 1238). Die Bereitwilligkeit, zum Auf- u. Abladen auf die Knie zu gehen, wird häufig als besonderes Charakteristikum des zahmen K. wahrgenommen (Arnob. nat. 2, 25; Hilar. comm. in Mt. 19, 11 [SC 258, 100]; Greg. M. moral. 1, 21 [CCL 143, 35]). Auch für Theodrt. provid. 5 (PG 83, 633BC) zeichnet sich das physisch kräftige K. wie *Esel u. Maultier durch Gehorsam u. *Demut gegenüber dem ihm geistig überlegenen Besitzer aus (ganz im Gegensatz zum Menschen, der seinen Herrn u. Schöpfer verachte). Petr. Chrys. serm. 167, 8 (CCL 24B, 1028) beschreibt das K. als tortuosissimus animans, das kein gerades Glied u. keine Anmut besitze u. von der Natur zu harter Arbeit u. äußerster Dienstbarkeit bestimmt sei (vgl. Max. Taur. serm. 32, 1 [CCL 23, 125]). Lact. opif. 7, 6 preist den zweckmäßigen Körperbau, mit dem der Schöpfer das K. bedacht habe. Auch Basil. in hex. hom. 9, 5 sieht im langen Hals eine gottgegebene Eigentümlichkeit des K., damit es das Gras erreicht, von dem es lebt. Es ist rachsüchtig, zornig u. vergißt keine ihm angetane Mißhandlung (ebd. 8, 1). Auch für Isidor v. Pelusium ist dem K. das Laster eigen, Kränkungen nicht zu vergessen (ep. 2, 135 = 635 Év. [PG 78, 577B]).

b. Verwendung. K. wurden weiterhin für Handel u. Heerwesen gezüchtet u. gehalten: Zur Zt. Konstantins wurden auf Zypern K.herden gehütet. Durch Aur. Vict. Caes. 41, 11 ist dort das Amt eines magister pecoris camelorum überliefert, dessen Inhaber Calocerus sich zum König erhob, jedoch besiegt wurde. Aus Amm. Marc. 28, 6, 5 folgt, daß in der Tripolitana in der 2. H. 4. Jh. Dromedarzucht u. Karawanenhandel betrieben wurden: Die Bewohner von Leptis Magna bitten den Comes Africae Romanus um Unterstützung vor einfallenden Barbaren. Er erklärt sich zur Hilfe nur bereit, wenn reichlich Proviant u. 4000 Last-K. bereitgestellt werden. Auch für Kyrene ist um 400 der Besitz größerer K.herden belegt (Synes. ep. 130 [222 Garzya]). – Hieronymus' Vita des Malchus läßt erkennen,

daß K. in Wüstengebieten als Reittiere dienten: Malchus u. seine Begleiterin werden auf ihrer Flucht durch die Wüste von zwei K.reitern verfolgt, die einer Löwin zum Opfer fallen, während die Geflohenen auf wunderbare Weise verschont bleiben. Auf den verlassenen K. erreichen beide schließlich ein röm. Wüstenlager (vit. Malch. 9f; M. Van Uytfanghe, Art. Biographie II: RAC Suppl. 1, 1244). Im 8. Jh. erwähnt die Vita des Elias v. Heliopolis eine Werkstatt für K.sättel in Damaskus (48, 1/5 Papadopoulos-Kerameus).

1. Karawanenhandel. Klöster in der Wüste waren häufig auf Versorgung durch K.karawanen angewiesen. Diese u. deren Treiber wurden zum einen angemietet: Mar Saba in der judäischen Wüste besaß zwar Maultiere u. Esel, doch für den Getreidetransport heuerte der οἰκονόμος K. u. einen sarazenischen Treiber an, die vom Toten Meer auf gefährlichem Pfad entlang der Klippen anlieferten (Cyrill. Scythop. vit. Sab. 81 [TU 49, 2, 186 Schwartz]; J. Patrich, Sabas, leader of Palestinian monasticism [Washington 1995] 76/8. 174. 183). Auch für einige ägypt. Klöster sind Rechnungen für K.treiber überliefert (zB. PRainer Cent. 151; POxy. 16, 2029; vgl. Leone 78f). Zum anderen konnten Klöster eigene Mönche als K.treiber heranziehen: Der 594/95 zum nichtchalcedon. Patriarchen v. Antiochien eingesetzte Athanasios I verrichtete in seiner Mönchszeit in Qennešrē diesen bescheidenen Dienst, der ihm den Beinamen Gammàlā / Kamelarios einbrachte (Mich. Syr. chron. 10, 26/11, 5 [2, 381/419 Chabot]; A. Baumstark, Gesch. der syr. Literatur [1922] 185f). Καμηλάριος bezeichnet nicht den dromedarius im Heerwesen, sondern einen K.treiber im Karawanenhandel. – Ein Armbandfund in Syrien aus dem 5./6. Jh. läßt den Schluß zu, daß auch das Pilgerzentrum Sergioupolis durch K.handel versorgt wurde: Das Armband zeigt den hl. Sergios zu Pferd u. trägt die Inschrift Καμηλάρ^{s} τοῦ ἁγίου Σεργί[ου τ]οῦ βαρβαρικοῦ. Gemäß der Inschrift versteht sich der Armbandträger nicht im Dienste der Stadt, sondern direkt des Heiligen (C. Mondésert: Syria 37 [1960] 123/5 mit Abb.; I. Shahîd, Byzantium and the Arabs in the 6th cent. 1 [Washington 1995] 507f). – Noch im 7. Jh. trugen Karawanen-K. Glokken: Betende Mönche bemerken die Ankunft einer ihnen zugesandten Karawane nicht, da ihre Gesänge das Glockengeläut übertönen (Vit. Fronton. [BHL 3189] 8f [PL 73, 441f]).

2. Heerwesen. Dem Bildschmuck des Konstantinsbogens zufolge gehörten dem Heertrain Konstantins gegen Maxentius auch Dromedare an (H. P. L'Orange, Der spätantike Bildschmuck des Konstantinsbogens [1939] 55. 58 mit Taf. 3a. 6b). Um 400 hält der christl. Militärschriftsteller Vegetius K. im Krieg für weitgehend ungeeignet, da ihr Erscheinen keinen Überraschungseffekt mehr auslöse (epit. 3, 23 [115 Lang]). Dennoch dienten auch zu dieser Zeit Dromedarreiter im Heer: In Ägypten standen immer noch drei dromedarii-Abteilungen (Not. dign. Or. 31, 48. 54. 57 [65 Seeck]); auch dem dux Palestinae unterstand eine ala dromedariorum (ebd. 43, 33 [73]). Kaiser Iustinian verringerte hingegen den Einsatz von Last-K. im Heer drastisch, was Procop. hist. arc. 30, 16 kritisiert, da es zu Versorgungsengpässen führte. Auch das Strategikon des Maurikios empfiehlt neben Pferden K. als Transporttiere für die Infanterievorräte (12 B, 22, 113/8 [CorpFontHistByz 17, 480]). – Mit jener Kriegstaktik, die die Mauren bereits erfolgreich gegen die Vandalen eingesetzt hatten (s. o. Sp. 1229), sah sich das byz. Reich noch im 6. Jh. konfrontiert (Coripp. Joh. 2, 93f; 4, 598f; 5, 351f [30. 89. 106 Diggle / Goodyear] u. ö.). Der Feldherr Solomon ließ daraufhin bei einer Konfrontation seine Reiter von den kamelscheuen Pferden absitzen u. führte die Römer zu Fuß zum Sieg (Procop. b. Vand. 2, 11, 14/56; Theophan. Conf. chron. zJ. 533/34 [1, 201, 2/15 de Boor]).

3. Unreinheit des Kamelfleisches. Wie in der heidn. Antike galt in christl. Zeit den Griechen im Gegensatz zu den Arabern K.fleisch als unrein (vgl. Hieron. adv. Iovian. 2, 7). Dies belegt auch eine Mich. Syr. chron. 9, 29 (2, 246/8 Chabot) tradierte Episode: Als Patriarch Ephraem v. Ant. (527/544-5) versuchte, den arab. Fürsten Arethas V bar Gabala für das Chalcedonense zu gewinnen, setzte dieser ihm K.fleisch zum Festmahl vor mit der Bitte, es zu segnen. Auf die Weigerung des Patriarchen antwortete Arethas, warum er die Eucharistie mit Chalkedonensern feiern solle, wenn Ephraem seinen Tisch bereits aufgrund des K.fleisches als verschmutzt betrachte, obwohl doch seine Opfer weit verachtenswerter als K.fleisch seien.

4. Weiteres. Nach Hieron. vit. Hilar. 23 wurde dem Einsiedler Hilarion ein tollwütiges Trampeltier gebracht. Der Mönch ließ

sich nicht von der Wildheit des Tieres ängstigen, sondern redete mit ausgestreckter Hand besänftigend auf es ein, bis es still wurde u. den Kopf zur Erde beugte. Nach dem *Exorzismus warnte Hilarion die Umstehenden, der Teufel hasse die Menschen so sehr, daß er sogar von ihrem Eigentum Besitz ergreife. – In Alexandrien wurde 361 der Leichnam des Georg v. Kappadokien, Gegenbischof des Athanasius, auf einem K. schändlich durch die Stadt paradiert (Amm. Marc. 22, 11; Greg. Naz. or. 21, 26 [SC 270, 166]). Einen Schandritt auf einem alten ungezäumten K. bezeugt Vit. Amphiloch. Icon. (BHG 75/75A) 10 (R. Fusco: RivStudBizNeoell NS 32 [1995] 60) als Strafmaßnahme gegen Häretiker. Unter *Iustinian I ließ man Sterndeuter foltern u. zur Demütigung auf K. durch die Stadt führen (Procop. hist. arc. 11, 37).

c. Allegorese. 1. Johannes d. T. Für Hesychius v. Jerus. trägt Johannes ein Gewand aus K.haar, weil er mit Christus verbunden sei. Daher repräsentiere der K.reiter, den Jes. 21, 6 einem Eselreiter gegenüberstellt (vgl. o. Sp. 1232), den Täufer, der dem auf einem Esel in Jerusalem einziehenden Christus vorangehe (hom. in Joh. Bapt. 4 [Ch. Renoux: AnalBoll 99 (1981) 54f]). Für Petrus Chrysologus trägt der Lehrer der Buße das K.haargewand, da die Haare dieses gekrümmten Tieres (vgl. o. Sp. 1226) besonders gut die Notwendigkeit verdeutlichen, die Last der Buße auf sich zu nehmen, um durch das enge Nadelöhr der Buße in das weite Reich der Gnade zu gelangen (serm. 167, 8 [CCL 24, 1028f]; Gewand aus K.haar als ständige Mahnung an die Sünde: Paulin. Nol. ep. 29, 1 [CSEL 29, 247f]).

2. Kamel u. Nadelöhr. Die Bibelstelle vom K. u. dem Nadelöhr (Mt. 19, 23/6; Lc. 18, 24/7; s. o. Sp. 1233 zu Kyrill v. Alex., der als einziger κάμηλος nicht als K. verstanden wissen will) wird in der Alten Kirche wiederholt kommentiert (Aicher aO. [o. Sp. 1233] bes. 6/8. 13/5. 20f. 24/7): Wie Hieron. in Mt. comm. 4, 19, 24/6 [CCL 77, 171f] meint, könne ein Reicher ebensowenig gerettet werden wie ein K. durch ein Nadelöhr gelangen. Nach v. 26 sei für Gott allerdings möglich, was den Menschen unmöglich ist (vgl. Mc. 10, 27 parr.). An späterer Stelle betont Hieronymus hingegen, daß der mit dem K. verglichene Reiche nicht von seiner Last befreit werden wolle, andernfalls würde er wie eine Taube in den Himmel fliegen. Die Aufnahme des Reichen in das Himmelreich sei zwar schwierig, jedoch nicht unmöglich (in Jes. comm. 17, 60, 6f [CCL 73A, 697]; vgl. Ambr. in Ps. 118 expos. 2, 18 [CSEL 62, 30]). Paulinus v. Nola vergleicht die Sündenlast, deretwegen der reumütige Sünder nicht zum Himmel zu blicken wagt, mit dem Buckel des K. In der Bereitschaft zu Erniedrigung u. Sinneswandel liege der Weg des Wortes u. des Kreuzes hin zum Leben (ep. 29, 2 [CSEL 29, 248]). – Für Maximus v. Turin verwehrt der krumme u. mißgestaltete Körperbau dem K. den Durchgang durch das Nadelöhr. Entsprechend ist der Reiche durch die Größe der Sünde u. die Sorge um das väterliche Erbe entstellt, ihm damit der Eintritt in die Kirche u. der enge Weg zum Himmelreich verwehrt. Beide Male ist also eine Last der Hinderungsgrund, beim K. aufgrund der Natur, beim Menschen jedoch aufgrund seines Willens (serm. 32, 1 [CCL 23, 125f]).

3. Jesus Christus. In der Interpretation von Mt. 19, 23/6 kann der für das K. charakteristische Zug aufgegriffen werden, sich zum Beladen gehorsam auf die Erde niederzulassen: Es wird dadurch Typus Christi, der sich freiwillig erniedrigte, um die Last der Menschheit auf sich zu nehmen; er ist das K., das durch das Nadelöhr der Passion ging (Aug. quaest. evang. 2, 47 [CCL 44B, 112]; Greg. M. moral. 1, 21 [ebd. 143, 35]; vgl. in 1 Reg. 5, 112 [ebd. 144, 488f]) u. so dem Reichen das foramen humilitatis aufzeigte, durch das er in den Himmel kommen kann (moral. 35, 38 [1799]; *Demut). Christus ist schließlich auch das K. aus Mt. 23, 24, das die Juden in der Passion verschluckten, als sie die Mücke Barabbas seihten (Greg. M. moral. 1, 21 [35]).

4. Die Heiden. Zugleich erscheint das K. als Symbol der Heiden: Hieron. in Jes. comm. 17, 60, 6f (CCL 73A, 697) deutet die Jes. 60, 6 erwähnten, reich beladenen K. (s. o. Sp. 1232) allegorisch als die Barbarenvölker, die durch ihre Bekehrung das Gold des Glaubens u. den Weihrauch der Opfer nach Jerusalem bringen u. so auch den Übrigen das Heil künden (ähnlich Hesych. Hieros. hom. in Joh. Bapt. 4 [Renoux aO. 55]); anschließend werden sie von Hieronymus dem Reichen aus Mt. 19, 24 gegenübergestellt (Hieron. in Mt. comm. aO. deutet die K. aus Jes. 60, 6 hingegen nicht als Heiden, sondern direkt als die Reichen, die von der Schlechtigkeit der La-

ster getrennt werden). Für Hilarius sind die Eigenschaften des K. (Gehorsam, Furcht, Bereitschaft zum Fasten) Vorbild für die Heiden: Würden diese statt ihrer Unmäßigkeit dem K. nacheifern, könnten sie den engen Weg zum Himmelreich gehen (in Mt. 19, 11). An anderer Stelle sind für ihn die K. Isaaks, die Rebekka, Typus der Kirche, tränkt (Gen. 24, 14), Abbild der Heidenvölker, die sich Christus unterwerfen (Hilar. myst. 1, 19 [CSEL 65, 17]). Gregor d. Gr. greift ein ähnliches Bild aus Gen. 24, 61/5 auf: Rebekka reitet Isaak auf dem Rücken eines K. entgegen u. steigt vom Tier ab, als sie ihren Herrn erkennt. Entsprechend eile die noch den Lastern verhaftete Kirche aus den Heiden zu Christus. Wenn sich die Heiden vom Frevel ab- u. Christus zuwenden, stiegen sie vom Hochmut in die Niedrigkeit ab (moral. 1, 21 [CCL 143, 35]; vgl. 35, 38 [1799]). Aufgrund der Typologie *Hiob - Christus repräsentieren auch für Philipp. in Job rec. long. 1 (PL 26^2, 658C) die 3000 K. des Hiob die pravitas jener Heiden, die cum oneribus criminum et tortuosis sensibus zu Christus kommen (auch Philipp. in Job rec. brev. 1 [PL 23^2, 1475]).

5. Zwitterstellung. Für das AT gilt das K. nach dem Gesetz als unreines Tier, obwohl es sowohl eine reine als auch unreine Eigenschaften aufweist (s. o. Sp. 1232; vgl. Orig. c. Cels. 6, 16). Aufgrund dieser Zwischenstellung wird es zum Symbol derjenigen, die zwar das göttliche Gesetz kennen, doch nicht zwischen Gut u. Böse unterscheiden (in Lev. hom. 7, 6 [GCS Orig. 6, 389]), oder von Klerikern, die continentia gelobt haben, sie aber nicht halten (Greg. M. in 1 Reg. 5, 199 [CCL 144, 543]). Ebenso können die Samaritaner mit dem K. verglichen werden: Einen Teil der Schrift nehmen sie an, einen anderen verwerfen sie. Sie tragen eine schwere Last auf ihrem geistigen Rücken, da sie die Hoffnung auf die Auferstehung des Fleisches nicht kennen (moral. 1, 22 [ebd. 143, 35f]). Aber auch der christl. Umgang mit weltlichen Gütern wird immer der Zwischenstellung des K. ähnlich sein: schon auf Gott u. sein Gesetz ausgerichtet, aber noch mit dem Irdischen behaftet (ebd. 1, 40 [46]).

6. Negative Deutung. Christliche Allegorese kann das K. auch abwertend verwenden: Es sei Bild der anima stolida perversaque (Orig. in Lev. hom. 16, 6 [GCS Orig. 6, 503]), verkörpere den irrationabilis sensus (in Gen. hom. 10, 5 [ebd. 99f]; vgl. 10, 2 [95]); aufgrund von Vielbuckligkeit, Verschlagenheit u. Zorn stehe das K. in der Bibel für den Teufel: Der Reiter des Esels u. der des K. aus Jes. 21, 7 sind daher als Christus u. der *Antichrist auszulegen (PsJoh. Chrys. praecurs.: PG 59, 489/92). *Sch.*

III. Bildende Kunst. K. deuten den ägypt. Hintergrund einer Darstellung an: a) Verkauf Josephs, zB. Elfenbeinzyklus der Maximianskathedra in Ravenna (6. Jh.; J. Natanson, Early Christian ivories [London 1953] Taf. 39); römisches Sarkophagrelief (4. Jh.; RepertChristlAntSark 1 nr. 690). Letzteres stellt die Szene der Anbetung durch die drei Weisen gegenüber, die ab der 1. H. des 4. Jh. gelegentlich mit K. dargestellt werden, u. a. auf genanntem Sarkophag, wo sie Gaben in Händen haltend, hintereinander jeweils neben bzw. etwas vor ihrem K. Jesus u. der thronenden Maria entgegenschreiten. In den genannten Fällen läßt sich die Zahl der Hökker nicht eindeutig erkennen. Eine Jerusalemer Silberampulle in Monza deutet bei der Anbetungsszene ein außerhalb des ‚Thronsaals' stehendes K. lediglich durch den signifikanten Kopf an (6. Jh.; F. Gerke, Spätantike u. frühes Christentum [1967] 207 Fig. 21). – b) Häufiges Attribut des hl. Menas sind zwei kniende (gezähmte; s. o. Sp. 1234) K., die symmetrisch rechts u. links von ihm angeordnet sind (zB. PapBritSchRome 25 [1949] 46. Taf. 8 Abb. 1; Volbach, Elfenbeinarb.[3] nr. 181; Z. Kiss, Les ampoules de s. Ménas découvertes à Kom el-Dikka [Varsovie 1989]; G. Kaminski-Menssen, Liebighaus Frankfurt a. M. Bildwerke der Sammlg. Kaufmann 3 [1996]). – Auf dem Christus-Orpheus-Fresko in der Domitilla-Katakombe (4. Jh.) befinden sich unter den dem Gesang lauschenden Tieren ein K. u. ein Dromedar (Wilpert, Mal. Taf. 229). – Das Fußbodenmosaik des Großen Palasts in Istanbul zeigt in der Nordosthalle zwei Knaben, die hintereinander auf einem (nach Farbe, Kopf- u. Beinform) kamelartigen Tier sitzen, das von einem mit Cinctus Gabinus bekleideten Erwachsenen geführt wird (wohl 6. Jh.; W. Jobst / B. Erdal / Ch. Gurtner, İstanbul büyük saray mozayiği [İstanbul 1997] 50 Abb. 38). *T.*

B. Brentjes, Das K. im Alten Orient: Klio 38 (1960) 23/52. – E. Dabrowa, Dromedarii in the Roman army: V. A. Maxfield (Hrsg.), Roman frontier studies 1989 (Exeter 1991) 364/

6. – H. GOSSEN, Art. K.: PW 10, 2 (1919) 1824/31. – I. KÖHLER(-ROLLEFSON), Zur Domestikation des K., Diss. Hannover (1981); Camels and camel pastoralism in Arabia: BiblicArch 56 (1993) 180/8. – A. LEONE, Gli animali da trasporto nell'Egitto greco, romano e bizantino = Papyrol. Castroctav. 12 (Roma 1988) 47/85. – K. SCHAUENBURG, Die Cameliden im Altertum: BonnJbb 155/6 (1955/56) 57/94; Neue antike Cameliden: ebd. 162 (1962) 98/106. – O. SCHUEGRAF / P. TERBUYKEN, ‚La illah il Allah!' aus voller Kehle jauchzten die Treiber der K. Zu Verbreitung u. Bedeutung antiker Cameliden zwischen Kaspischem Meer, Palästina u. Arabischer Halbinsel: JbAC 45 (2002) im Satz. – R. T. WILSON, The camel (London 1984). – J. ZARINS, Art. Camel: Anchor Bible Dict. 1 (1992) 824/6.

Oliver Schuegraf (A. B I/III. D II) / Peri Terbuyken (B IV. C. D I. III).

Kamelaukion (Camelaucum).

I. Allgemeines 1241.
II. Kamelaukion staatlicher Würdenträger 1242.
III. Kamelaukion religiöser Würdenträger. a. Jüdische Priester 1243. b. Abendländische Bischöfe. 1. Erste Nachrichten 1244. 2. Kamelaukion - Phrygium 1245. 3. Bedeutung 1246. c. Östliche Bischöfe 1247.

I. Allgemeines. Das seit der Spätantike geläufige Wort K. (καμηλαύκιον, καλυμαύκιον u. ä.; latinisiert camelauc[i]um, calamaucus u. ä.) bezeichnet Kopfbedeckungen verschiedener Art, Zwecke u. Träger, im übertragenen Sinn ähnlich Geformtes, so *Ciborium u. Kuppelsaal (Papadopoulos; Sirch 62_{259}; Kolias). K. wurde als gleichbedeutend empfunden mit Bezeichnungen wie τιάρα, πῖλος, σκιάδειον, πιλίδιον, κίδαρις (Belege: ebd. 497f; vgl. Glossae Placidi: cidaris et tiara et mitra unum sunt, scilicet pileus, calamaucus, capellus, cufia sive galerum [Corp. Gloss. Lat. 6 (1899) 211]). Im neueren Griechisch meint K. den hohen, zylindrischen Hut der Mönche u. Kleriker. Die Etymologie ist unsicher. Erwogen werden Ableitungen von einst für die Herstellung benutztem Kamelhaar (L. Allatius, De eccl. occ. atque orient. perpetua consensione [Coloniae Agripp. 1648] 1037), der Wendung καλύπτειν τὸν αὐχένα, ‚den Nacken bedecken', dem lat. camella, ‚Trinkgefäß', ‚Haube', dem mittelpers. kamāl, ‚Kopf' (F. Altheim / R. Stiehl, Finanzprobleme der Spätantike [1957] 322_{166}, übernommen u. a. Wessel, Insignien 388; dagegen Kolias 496_{12}). – Im RAC ist das K. zu behandeln im Rahmen der Frage öffentlicher Privilegierung spätantiker *Bischöfe durch Inanspruchnahme u./oder Angleichung von Insignien (Th. Klauser, Der Ursprung der bischöfl. Insignien u. Ehrenrechte: ders., Ges. Arbeiten = JbAC ErgBd. 3 [1974] 195/211, bes. 205f; W. W. Beyer / H. Karpp, Art. Bischof: o. Bd. 2, 407; M. Restle, Art. Herrschaftszeichen: o. Bd. 14, 939; H.-G. Beck, Rez. E. Chrysos: ByzZs 62 [1969] 176).

II. Kamelaukion staatlicher Würdenträger. Von Illos, unter Kaiser Zenon patricius u. magister officiorum (ProsLatRomImp 2, 586/90; H. Elton: Byzant 70 [2000] 393/407), wird berichtet, er habe ein ‚K.' getragen, um den attentatsbedingten Verlust eines Ohres zu verdecken (Joh. Mal. chron. 15, 13 [312 Thurn] par. Theoph. Conf. chron. zJ. 479/80 [1, 128 de Boor]). K. bezeichnet hier offenbar eine dem Schädel eng anliegende Haube als zweckmäßige u. vermutlich standesgemäß gestaltete Kopfbedeckung, wie sie in schlichterer Gestalt andere Personen, u. a. Bauern, Soldaten u. Mönche, zu ihrer Bequemlichkeit trugen (PsEphr. Syr. vit. Abr. et Mar. [6. Jh.?] 31. 37 [ASS Mart. 2^3, 936] par. Vit. patr. 1, 5. 9 [PL 73, 655A. 657A]: camelauchium; Theod. Trimith. [7. Jh.] vit. Joh. Chrys. 11 [Subs. hag. 60, 17 Halkin]; Cassiod. [Epiphan. Schol.] hist. 7, 16 [CSEL 71, 409]: calamaucum für τιάρα bei Theodrt. h. e. 6, 12 [GCS 19, 233]). Einheitlichkeit u. Stabilität der Form spätantiker u. frühbyz. K. ist nicht zu unterstellen; allgemein werden sie eher niedrig gewesen sein, doch kennt Theoph. Conf. chron. zJ. 768/69 (1, 444 de B.) ein ‚K.' von 1,5 Ellen Höhe. – Ein διάλιθον καμηλαύκιον des gefallenen Gotenkönigs Totila zählt zu den Siegestrophäen, die Narses nach der Schlacht bei den Busta Gallorum 552 Kaiser *Iustinianus übersandte (ebd. zJ. 549/50 [1, 228, wohl aus Joh. Mal. chron. 18, 116 (415 Thurn im App.)] par. Anastas. Bibl. hist. trip. [2, 144 de B.]: camilaucio). Dieses K. dürfte identisch sein mit dem geschmückten πῖλος der von Prokop gerühmten Prachtrüstung des Königs beim Lanzenritt vor Schlachtbeginn (b. Goth. 4, 31, 18). Gemeint ist hier die verzierte Kappe der gotischen Königstracht oder ein königlicher (Spangen-) Helm (vgl. Piltz Abb. 37), sicher ein Insigne,

nicht nur ein geziemend geschmückter Hut (J. Deér, Der Ursprung der Kaiserkrone: SchweizBeitrAllgGesch 8 [1950] 81; gegen Kolias 494). – Im J. 638 tritt in Kpel ein ‚K.' als Kopfbedeckung von Caesaren auf, hier der Söhne des Kaisers Heraclius: Heraclius d. J. empfängt bei seiner Erhebung zum Mitkaiser statt des zuvor als Caesar getragenen K. das Diadem (βασιλικὸς στέφανος); das K. wird seinem gleichzeitig zum Caesar erhobenen Bruder David aufgesetzt (Const. Porph. cerim. 2, 27 [PG 112, 1165AB]). Die genauere Form dieser Caesaren-Haube noch ohne Eigennamen bleibt unklar, doch handelt es sich, insofern sie zeremoniell verliehen wird, eindeutig um ein Insigne (gegen Kolias 495), nämlich die Vor- oder Frühform des 769 bezeugten καισαρίκιον (Theoph. Conf. chron. zJ. 767/68 [1, 444 de B.]; Deér aO. 81 bewertet das Caesaren-K. als ‚Beamtenzeichen'; Weiteres R. Guilland: OrChristPer 13 [1947] 190). – Konstantinos VII Porphyrogennetos kennt ‚K.' auch als (nachgeahmte?) Fremdbezeichnung byzantinischer Kaiserkronen: In der für seinen Sohn Romanos II bestimmten Musterrede zur Abwehr nordischer u. skythischer Wünsche nach Auslieferung byzantinischer Kronen (στέμματα) führt er aus, daß diese ‚von euch' (παρ' ὑμῶν / ἅπερ ὑμεῖς), also den Barbaren, ‚K.' genannt würden (adm. imp. 13 [62/4 Moravcsik (Budapest 1949]); Ladner 452_{17}; M. de Waha, Rez. Piltz: Byzant 48 [1978] 524f; ältere Ausg.: ἡμῶν / ἡμεῖς, ‚von uns', den Byzantinern, Ursache verbreiteter Mißdeutung des K.s]). – Nicht in den Quellen begründet u. insofern irreführend ist die in neuzeitlicher Kostüm- u. Insignienforschung übliche Verwendung von ‚K.' als terminus technicus der geschlossenen Spätform byz. Kaiserkronen u. ihrer auswärtigen Nachahmungen.

III. Kamelaukion religiöser Würdenträger. a. Jüdische Priester. Die Bezeichnung ihrer Kopfbedeckung als ‚K.' begegnet nur in spätantiker Literatur. *Josephus' Beschreibung des jüd. Priesterhutes als πῖλον ἄκωνον (ant. Iud. 3, 7, 3) übersetzt Hieronymus, unter Hinweis auf Odysseus-Darstellungen, mit rotundum pilleolum u. nennt als zeitgenössische Äquivalente tiara u. galerus (ep. 64, 13 [CSEL 54, 599f], übernommen Isid. Hisp. orig. 19, 21, 3f, über ihn an das MA weitergegeben; ein Odysseus mit runder Kappe zB. auf einem Mosaik der Villa del Casale, 4. Jh., auf *Sicilia [A. Carandini / A. Ricci / M. de Vos, Filosofiana (Palermo 1982) Abb. 135f]). Statt dessen sprechen *Cassiodors Josephus-Übersetzer (6. Jh.) von einem pilleum in modum parvuli calamauci aut cassidis (F. Blatt, The Latin Josephus 1 = Acta Jutlandica 30, 1 [Aarhus 1958] 238, 9; übernommen Beda tabern. 3 [CCL 119A, 117]; Pontif. Rom.-Germ. 81, 12 [1, 298 Vogel/Elze] mit Veränderung zu calamus iunceus). Sie verstehen unter K. also eine runde, helmförmige Haube.

b. Abendländische Bischöfe. 1. Erste Nachrichten. Den Namen K. trägt auch die älteste auszeichnende Kopfbedeckung eines christl. Bischofs. Um 710 tritt damit angetan der röm. Papst Konstantin I (708/15) nach seinem adventus (mit occursus des Mitkaisers Tiberius) in Kpel auf, wie er dies, so die Nebenbemerkung, in Rom bei festlichen Prozessionen gewöhnlich tue (apostolicus pontifex cum camelauco, ut solitus est Roma procedere, a palatio egressus: Lib. pontif. 90 [1, 390 Duchesne]; davon abhängig Papias [11. Jh.]: camelaucus, vestimentum papae [Du Cange, Gloss. lat. s. v. camelaucum]). Das Zeremoniell des Papstbesuches in Kpel u. beim Kaiser ist im röm. Liber pontificalis (nicht durch Anastasius Bibl.) detailliert aufgezeichnet; dem mit Bedacht genannten päpstl. K. steht die erhabenere Krone des Kaisers gegenüber, allerdings verknüpft mit der Behauptung, der Augustus Iustinian II habe in Nikomedien cum regno in capite dem Papst Adoration mit Fußkuß erwiesen (Lib. pontif. 90 [391]; weniger übersteigert noch ebd. 55 [275]: Begrüßung Papst Johannes I durch Kaiser *Iustinus I iJ. 526; vgl. W. Sickel: ByzZs 7 [1898] 546. 556; W. Enßlin: ebd. 44 [1951] 130f. 134). Die insignienhafte Kopfbedeckung des Papstes ist hier erwähnt wegen ihrer bemerkenswerten Benutzung in der Kaiserstadt. Die Verwendung in Rom dürfte älter sein; vielleicht kam sie dort im 6. Jh. auf (Schramm 54); früher ‚bezeugt' ist sie nicht (gegen M. Hülskamp, Art. Tiara: LThK[3] 10 [2001] 20; irrtümlich unterstellt Sirch 81 u. ö. Klauser die Ansicht, das K. gehöre ‚bereits zu Beginn des 4. Jh.' zur Bischofsgewandung; Th. Klauser, Kl. Abendländ. Liturgiegeschichte [1965] 36f: ‚irgendwann' zwischen Konstantin u. 7. Jh.). – Die zweite Erwähnung eines päpstl. Hutes findet sich im pseudepigraphischen Constitutum Constantini (Rom, Mitte 8./Mitte 9. Jh.; J. Vogt: o. Bd. 3, 376/8), einer in Urkundenform gebrachten Gründungslegende des christl.

*Rom, deren ‚Konstantinische Schenkung' zwischen Abbild der Gegenwart u. zur Entstehungszeit illusionären Ansprüchen pendelt: Unter diversa ornamenta imperialia soll *Constantinus d. Gr. den röm. Bischöfen zur Verwendung als Paradehaube ein weißes ‚frygium' (in manchen Hss. identifiziert als pilleum vel mitra) verliehen haben, nachdem der Papst zuvor die Annahme des ihm eigentlich zugedachten kaiserl. Diadems unter Hinweis auf die Klerikertonsur abgelehnt habe (Constitutum Constantini 14. 16 [MG Font. NS 10, 87. 91f]; griech. Version [R. Cessi: Atti del R. Ist. Veneto di Sc., lett. ed arti 88, 2 (1928/29) 999. 1001. 1003]: φρύγιον; vgl. PsHerodian. epim. s. v. [148 Boissonade]: βασιλικὸν φακιόλιον). In der Summe stellt der ps-konstantinische Ausstattungsentwurf eine Angleichung des röm. Papstes an die zeremoniellen Auszeichnungen eines byz. Caesaren her. Diesem standen alle παράσηματα τῆς βασιλείας bis auf das Diadem des Augustus zu (Vit. Marcell. Acoem. [BHG 1027z; 6. Jh.] 34 [ed. G. Dagron: AnalBoll 86 (1968) 316]), als Kopfbedeckung hingegen ein ‚K.' (s. o. Sp. 1243).

2. Kamelaukion - Phrygium. Das Verhältnis von K. u. Phrygium des Papstes ist umstritten. Nach der einen Deutung ist Phrygium ursprünglich nur ein anderer Name der zunächst K. genannten Haube (Schramm 55; M. Andrieu, Les ‚Ordines Romani' du haut MÂ 4 [Louvain 1956] 173 u. a.), evtl. mit Weiterentwicklung in der Form (das Phrygium [später auch regnum (papale), (frigii) corona, schließlich Tiara genannt] war nach Ord. Rom. 36 [um 897], 55 [4, 205 Andrieu] helmförmig; die Schrift Invectiva in Romam pro Formoso papa [10. Jh.] nennt es pilleus [E. Dümmler, Gesta Berengarii (1871) 146]). In der zeremoniellen Nutzung unterschieden sich K. u. Phrygium der Päpste jedenfalls nicht: Beide wurden bei festlichen Umzügen getragen, nicht bei liturgischen Feiern oder *Bittprozessionen, für die stets, auch von Kaiser u. Hof, Barhäuptigkeit gefordert war (vgl. 1 Cor. 11, 4). So betrachtet, bildete das päpstl. K.-Phrygium kostümgeschichtlich Vorläufer oder Urform dessen, was a) in den folgenden Jhh. zur wachsend mit hegemonialen Ansprüchen verbundenen, dreifach gekrönten Papst-Tiara (triregnum) wurde u. deren im MA ‚Camaurum' genannten, auch in officio genutzten Nebenform im südital. Benevent sowie b) in einem zweiten Zweig mittelalterlicher Entwicklung zur abendländischen Papst- u. dann auch Bischofs-Mitra führte (J. Braun, Die liturg. Gewandung im Occident u. Orient [1907] 496; Klewitz 114; Ladner; B. Schimmelpfennig, Die Tiara des Erzbischofs v. Benevent: Ex ipsis rerum documentis, Festschr. H. Zimmermann [1991] 363/71 mutmaßt dortige Einführung des K. im 8. Jh.). – Andere unterscheiden demgegenüber mit Deér 420/7 das Phrygium u. das K. des Papstes sowohl in der Form (konisch statt ehedem rund) als auch nach Ursprung u. Sinn. Ersteres stamme unmittelbar vom kaiserlichen Hof in Byzanz (ebd. 427), das K. im Gegensatz dazu ‚aus dem Kirchlich-Liturgischen' (ebd. 422, offenbar beeinflußt durch die jüngere Unterscheidung von Papst-Tiara als signum imperii u. -Mitra als signum sacerdotii). Von der runden Haube, später K. genannt, hätten nach Deér 422 christliche Priester u. Bischöfe ‚laut Hieronymus', also schon vor 419, nicht selten Gebrauch gemacht. Eine liturgische Kopfbedeckung kirchlicher Würdenträger kennt jedoch die gesamte Spätantike nicht (Braun aO. 431/47. 488f; Hieronymus spricht, was Deér [u. mit ihm Sirch 89] übersah, von jüdischen, nicht christlichen sacerdotes u. pontifices: ep. 64, 10. 14 [CSEL 54, 597. 600]; s. o. Sp. 1243). – Die ganz unbiblischen Namen, die kirchliche Dokumente anfangs der päpstlichen Kopfbedeckung beilegen, zeigen ferner, daß diese ursprünglich nicht eine Nachahmung der Kopfzier des atl. *Hohenpriesters bezweckte (Ladner 461); erst später entstehen Vergleiche u. Gleichsetzungen beider (mit Benutzung des Namens calamaucum sowohl für die Papst- wie die atl. Priestermütze durch den Lexikographen Papias [s. o. Sp. 1244]: Du Cange, Gloss. lat. s. v. calamaucum mit Ladner 471_{132}). Wahrscheinlicher bleibt somit die Übernahme des röm.-päpstlichen K. aus dem staatl. Bereich, wie dies für andere bischöfliche Insignien nachgewiesen wurde (Braun aO. 497). Th. Klauser (Ursprung aO. [o. Sp. 1242] 203. 206; ders., Art. Mitra: $LThK^2$ 7 [1968] 491) verband die Papst-Kappe mit der rangbezeichnenden Mütze weltlicher Beamter, wie sie zB. Cassiodor auf Miniaturen trägt (MG AA 12, Taf. B [ad p. LXXXVIII]; Schramm 54).

3. Bedeutung. Ein im strengen Sinn imperiales *Herrschaftszeichen war die Kopfbedeckung des Papstes in ihrer anfänglichen Nutzung nicht (Klewitz 110; Andrieu aO. 173),

anders wäre die auffällige, möglicherweise angefeindete, vom Kaiserhof aber nicht unterbundene Benutzung des päpstl. K. in Kpel unverständlich. Noch die angebliche Donatio Constantini, politisch ursprünglich ein recht harmloses Werk ohne unmittelbare Wirkung, läßt den Papst gerade nicht zur Krone des Kaisers greifen (s. Sp. 1245). Sollte das K. des Papstes gezielt dem eines frühbyz. Caesaren entsprechen (so Eichmann 24), beanspruchte der röm. Bischof damit zwar nicht Anteil an kaiserlicher Macht, schon aber, offen oder verdeckt, an kaiserlichen Ehren. Zum Abzeichen seines weltlichen Herrschaftsanspruches (ebd. 25: ‚Papst-Kaiserzeichen') wandelt oder steigert sich die päpstliche Zeremonialhaube erst mit dem mittelalterl. ‚Reformpapsttum' (Klewitz 114f. 118/21. 128; vgl. H. Fuhrmann, ‚Der wahre Kaiser ist der Papst': Das antike Rom in Europa [1986] 99/121).

c. *Östliche Bischöfe.* In der Malerei werden Athanasios u. besonders Kyrillos v. Alex. nicht selten mit einer liturgischen Kopfbedeckung dargestellt (Braun aO. 490; Deér 421f; A. Grabar, L'archéologie des insignes mediévaux du pouvoir: JournSav 1956, 8 vermutet Aufkommen dieser Ikonographie im 6. Jh.). Sie geht wahrscheinlich auf monastische, nicht höfische Gewohnheit zurück (vgl. K. C. Innemée, Ecclesiastical dress in the medieval Near East [Leiden 1992]). Literarische Zeugnisse zum Privileg des alex. Bischofs, die Liturgie mit bedecktem Kopf zu feiern, sind spät (Theod. Balsam. [12. Jh.]: PG 138, 1048B; Sym. Thess. [15. Jh.] expos. div. templ. 45 [PG 155, 716CD]; quaest. 20 [ebd. 872C]) u. übertragen eindeutig Consuetudines des röm. Papstes auf den Papst v. Alexandrien. Das Tragen von ‚K.' durch armenische Prälaten im Gottesdienst kritisiert ein PsIsaak des 12./13. Jh. (or. II c. Armen. 29 [PG 132, 1236B]). Gottesdienstlicher Gebrauch der byz. Bischofs-μίτρα ist jung (R. Taft: OrChristPer 46 [1980] 104f); Anfang 17. Jh. bestrafte Patriarch Timotheos II v. Kpel Erzbischof Laurentios v. Sinai, weil er angeblich als erster bei der Meßliturgie eine Mitra zu tragen gewagt habe (N. M. Vaporis, Codex [Γ'] Gamma of the Ecumenical Patriarchate of Cple [Brookline 1974] 83).

J. Deér, Byzanz u. die Herrschaftszeichen des Abendlandes: ByzZs 50 (1957) 405/36, bes. 420/7. – E. Eichmann, Weihe u. Krönung des Papstes im MA = MünchTheolStud 3, 1 (1951) 22/32. – H.-W. Klewitz, Die Krönung des Papstes: SavZsKan 30 (1941) 96/130. – T. Kolias, K.: JbÖsterrByz 32, 2 (1982) 493/502. – G. B. Ladner, Der Ursprung u. die mittelalterl. Entwicklung der päpstl. Tiara: Tainia, Festschr. R. Hampe (1980) 449/81 Taf. 86/92 – A. A. Papadopoulos, Καμελλαύκιον: EpetHetByzSp 5 (1928) 293/9. – E. Piltz, K. et Mitra = Figura NS 15 (Uppsala 1977). – P. Salmon, Mitra u. Stab (1960). – P. E. Schramm, Die geistliche u. die weltliche Mitra: ders., Herrschaftszeichen u. Staatssymbolik 1 = Schriften der Mon. Germ. Hist. 13, 1 (1954) 51/98. – B. Sirch, Die Ursprung der bischöfl. Mitra u. päpstl. Tiara = Kirchengesch. Quellen u. Stud. 8 (1975). – K. Wessel, Art. Insignien: ReallexByzKunst 1 (1978) 387/97, bes. 387/97; Rez. Piltz: ByzZs 72 (1979) 114/8.

Karel C. Innemée / Heinzgerd Brakmann.

Kameo s. Kamee (Cameo): o. Sp. 1224.

Kampanien s. **Capua; Italia I: o. Bd. 18, 1049/202; Neapel.

Kampf, Kampfspiele s. Agon: o. Bd. 1, 188/90; Gladiator: o. Bd. 11, 23/45; Krieg; Spiele; Sport; Wettkampf.

Kanal.

Vorbemerkung 1249.

A. Heidnisch.
I. Orient. a. Wirtschaftliche u. politische Bedeutung. 1. Bewässerung des Landes 1249. 2. Wasserversorgung der Städte 1250. 3. Schiffahrt 1250. 4. Grenzschutz 1251. b. Religiöse Bedeutung. 1. Schutzgottheit 1251. 2. Schiffsprozessionen 1251. 3. Jenseitsvorstellung 1251.
II. Griechisch-römisch. a. Wirtschaftliche u. politische Bedeutung. 1. Bewässerung des Landes 1251. 2. Wasserversorgung u. Entwässerung der Städte 1252. 3. Schiffahrt 1253. 4. Emissare u. Umleitungen 1253. b. Bildersprache 1253.

B. Jüdisch.
I. Sprachgebrauch 1254.
II. Wasserversorgung. a. Jerusalem 1255. b. Iudaea 1256.
III. Jenseitsvorstellung 1257.

C. Christlich.
I. Allgemein. a. Wasserversorgung der Städte 1257. b. Überschwemmungsschutz u. Umleitungen 1257.

II. Innerkirchlich. a. Baptisterien 1258. b. Bildersprache. 1. In der allegorischen Schriftauslegung 1259. 2. Im Doketismus 1259. c. Jenseitsvorstellung 1260.

Vorbemerkung. Das lat. Wort canālis, -is (masc. oder fem.) ist ursprünglich ein aus canna, ‚Rohr', abgeleitetes Adjektiv mit der Bedeutung ‚rohrförmig', das dann substantivisch gebraucht wurde u. somit in der Grundbedeutung eine Röhre bezeichnet. Das lat. Wort canna wiederum ist auf das gleichbedeutende griech. κάννα zurückzuführen, das durch Vermittlung von babyl.-assyr. qanû auf sumer.-altakkad. gin, ‚Rohr' (zunächst Schilfrohr), zurückgeht. Vgl. Walde / Hofmann, Wb. 1^4, 150; Probst 223f. Wir verstehen unter einem K. einen künstlich hergestellten Graben oder eine ebensolche Röhre, die zur Beförderung von *Wasser oder zur Herstellung einer Verbindung zwischen Gewässern verwendet wird. Solche K. dienten schon in alter Zeit der für den Acker- u. Gartenbau wichtigen Be- u. Entwässerung von Feldern u. Gärten, der Wasserversorgung von Siedlungen u. später auch deren Entwässerung, d. h. der Ableitung gebrauchten u. verunreinigten Wassers; ferner wurden sie für die Schiffahrt zum Zwecke des Transportes von Waren u. des Verkehrs von Menschen sowie für Seeabsenkungen, Flußumleitungen u. den Schutz von Städten u. Landesgrenzen gegen feindliche Angriffe genutzt. Neben diesen Gesichtspunkten muß aber auch ihre religiöse Bedeutung beachtet werden: K. konnten wegen ihrer Wichtigkeit unter den Schutz einer höheren Macht gestellt werden; sie konnten für Prozessionen zu Schiff benutzt werden; der K. als ein Mittel, durch etwas hindurchzugehen, ohne dabei eine substantielle Veränderung zu erleiden, konnte in der religiösen *Bildersprache Verwendung finden; schließlich konnte man sich auch bei der Ausmalung der Verhältnisse im *Jenseits vorstellen, daß dort ebenfalls K. benötigt werden.

A. Heidnisch. I. Orient. a. Wirtschaftliche u. politische Bedeutung. 1. Bewässerung des Landes. Da es schwierig ist, Bewässerungs-K. direkt von einem Fluß auf Felder oder Gärten zu leiten, erfolgte in Mesopotamien die Bewässerung seit sumerischer Zeit durch komplizierte K.systeme, in denen von einem Haupt-K., der das Wasser aus einem der großen Flüsse ableitete, mehrere Neben-K. abzweigten, welche die Bewässerungsdistrikte mit Wasser versorgten; ein solcher K. hatte einen Deich, der von den Inhabern der umliegenden Felder oder Gärten in Ordnung gehalten werden mußte (Stol / Nissen 356f. 362f). In Ägypten bestand das der Bewässerung der Felder dienende K.netz aus rechtwinklig u. parallel zum Nil verlaufenden Gräben (Schenkel 311). Für die Aufsicht waren eigene Beamte eingesetzt, unter denen seit der 1. Dynastie der 'nḏ-mr (‚Gräber des K.') hervorragte (W. Helck, Untersuchungen zu den Beamtentiteln des ägypt. Alten Reiches: Ägyptolog. Forsch. 18 [1954] 100 mit Anm. 63). Von großer Bedeutung für die Be- u. Entwässerung der Oase Fajjūm war der K., durch welchen diese mit dem Niltal in Verbindung steht (der jetzige Baḥr Jussuf); die Ägypter bezeichneten diesen als mr-wr (‚großen K.'), was Herodot mit Μοῖρις (Gen. Μοίριος) wiedergab u. fälschlich als Namen eines ägypt. Königs auffaßte, von dem er annahm, daß er den Karunsee im westl. Teil der Oase angelegt habe, den er deshalb ‚See des Moiris' nannte (Herodt. 2, 13, 1f. 101, 1. 149, 1; D. Arnold, Art. Fajjum: LexÄgypt 2 [1977] 87/93, bes. 91).

2. Wasserversorgung der Städte. Auch die Versorgung der Bevölkerung der Städte mit *Wasser war ein Hauptanliegen der sumerischen Fürsten sowie der babyl. u. assyr. Könige. Hierfür wurden K. gegraben u. Staubecken angelegt u. seit der assyr. Zeit Wasserleitungen gebaut (Stol / Nissen 364); Zusammenstellung: Ch. Hemker, Altoriental. Kanalisation. Untersuchungen zu Be- u. Entwässerungsanlagen im mesopotam.-syr.-anatolischen Raum 1/2 (1993).

3. Schiffahrt. Aus Mesopotamien berichten viele Texte seit sumerischer Zeit, daß K. für den Transport von Waren auf Schiffen angelegt wurden (Stol / Nissen 362). In Ägypten begann um 600 der Pharao Necho im Anschluß an ältere Pläne (wahrscheinlich von Ramses II) mit dem Bau eines K. zwischen dem Nil u. dem Roten Meer. Diesen setzte Dareios I fort, ließ aber wieder von dem Versuch ab. Schließlich wurde der K. von Ptolemaios II Philadelphos bis zu den Bitterseen fertiggestellt u., nachdem er wieder verfallen war, von Trajan erneuert (Herodt. 2, 158; Aristot. meteor. 1, 14, 352b 20/30; Strab. 17, 25; Plin. n. h. 6, 165; Ptol. geogr. 4, 5, 54). Xerxes ließ bei seinem Zug gegen Griechenland zur Vermeidung der wegen der Stürme

gefährlichen Umfahrt um das Vorgebirge Athos, wo schon beim ersten Zug der Perser gegen Griechenland die pers. Flotte schwere Verluste erlitten hatte, am Ansatz der Halbinsel Athos einen K. graben (Herodt. 7, 22/4. 37. 122; Thuc. 4, 109). Vgl. Groß 104.

4. Grenzschutz. In Mesopotamien dienten seit sumerischer Zeit K. auch zum Schutz von Städten gegen feindliche Angriffe (K. R. Veenhof, Militaire strategie en water in het oude Mesopotamië: Phoenix 20 [1974/75] 378/80; Stol / Nissen 365). In Ägypten dienten im Ostdelta K. als Grenzbefestigungen (Schenkel 311).

b. Religiöse Bedeutung. 1. Schutzgottheit. Bei den Sumerern standen die K. unter dem Schutz des Ackerbaugottes Enbilulu, der später von den Babyloniern mit Marduk identifiziert wurde (Enūma eliš 7, 57/63; Stol / Nissen 363f).

2. Schiffsprozessionen. Auch bei den feierlichen ‚Götterreisen', bei denen sumerische Götterbilder zum Zwecke der Förderung der Fruchtbarkeit des Landes u. einer langen Lebensdauer u. Regierungszeit des Herrschers Besuchsfahrten unternahmen, d. h. zu Schiff zu den Heiligtümern anderer Gottheiten gebracht wurden, benutzte man die großen K. (Å. W. Sjöberg, Art. Götterreisen: ReallexAssyr 3 [1957/71] 480/3). In Ägypten war die Verbindung zwischen dem Nil u. den von demselben abgelegenen Anlagen, bes. Tempeln, in der Regel wohl durch K. hergestellt, die in einen Hafen einliefen u. auch für Schiffsprozessionen bei Festen Verwendung fanden (Schenkel 311).

3. Jenseitsvorstellung. Nach den ägypt. Pyramidentexten wird auch das am Osthimmel lokalisierte jenseitige ‚Gefilde der Binsen' (sḫt jꜣrw, Sechet Earu), von dem die Nahrung der Seligen kommen soll, durch einen K. reichlich mit himmlischer Flut bewässert (Sethe, Pyr. nr. 1102 b/c; J. Leclant, Art. Earu-Gefilde: LexÄgypt 1 [1975] 1156/60).

II. Griechisch-römisch. a. Wirtschaftliche u. politische Bedeutung. 1. Bewässerung des Landes. Schon Il. 21, 257/9 ist in einem Gleichnis davon die Rede, daß ein Mann einen Graben zieht, um das Wasser aus einer Quelle über Gärten zu leiten. Od. 7, 129/31 werden bei der Beschreibung des Palastes des Alkinoos zwei Quellen genannt, von denen die eine den Garten bewässert (über die andere s. unten). Daß größere K.anlagen zu Streitigkeiten zwischen interessierten Städten führen konnten, erfahren wir aus Thuc. 5, 65, 4, wo von derartigen Auseinandersetzungen zwischen Mantineia u. Tegea berichtet wird. In hellenistischer Zeit wurde die Technik der Bewässerung wesentlich verbessert u. so von den Römern übernommen. So handelt Theophr. caus. plant. 3, 6, 3f über Gräben in feuchtem Boden bei Baum- u. Rebenpflanzungen; diese seien so zu ziehen, daß sie die Feuchtigkeit sammeln, aber ein Übermaß an solcher verhindern. Ähnlich äußert sich Cato agr. 43, wovon wieder Plin. n. h. 17, 81 abhängt, der jedoch die Worte Catos fälschlich auf die Pflanzgruben bezieht. Vgl. Groß 104.

2. Wasserversorgung u. Entwässerung der Städte. Von den beiden Quellen, die Od. 7, 129/31 bei der Beschreibung des Palastes des Alkinoos genannt werden (s. oben), wird die zweite unterirdisch in den Hof geleitet, wo die Bürger Wasser holen. Dies entspricht ungefähr den Verhältnissen in Mykenai, wo das Wasser aus der nahe gelegenen Quelle Perseia (Paus. 2, 16, 6) mittels einer unterirdischen Röhrenleitung in einen Wasserspeicher unter der Burg geleitet wurde. Im 6. Jh. vC. wurde die Wasserversorgung in Städten wie **Athen oder *Korinth ausgebaut. Die Technik der Anlage von Wasserleitungen wurde von den Römern wesentlich verbessert; sie wird bei Vitr. 8, 6, 1/11 ausführlich behandelt. In den Städten wurde das Wasser in castella, ‚Wasserschlössern', gesammelt u. von dort durch Röhren an die Bäder, öffentlichen Brunnen u. Privathäuser verteilt; nähere Einzelheiten berichtet Frontinus, der iJ. 97 nC. als Curator aquarum die stadtröm. Aquädukte zu verwalten hatte, in seiner Schrift De aquis urbis Romae. Vgl. Gladiß; *Wasser. – Das Gegenstück zur Zuleitung reinen Wassers bildet die Ableitung des gebrauchten u. verunreinigten Wassers. Ursprünglich wurden alle Abwässer einfach auf die Straße geleitet. Doch finden sich schon in vorhellenistischer Zeit vereinzelt Kanalisationsanlagen für öffentliche Plätze u. Hauptstraßen, so nach Diod. Sic. 11, 25, 3 im 5. Jh. vC. in Akragas. Eine systematische Kanalisation kannten die griech. Städte jedoch erst seit dem Hellenismus. Wann der älteste u. bedeutendste Abzugs-K. in Rom, die Cloaca Maxima, entstand, ist uns nicht bekannt (daß sie schon von den Tarquiniern erbaut worden sei, ist äußerst unsicher); doch wissen wir aus Dion. Hal. ant. 3, 67, 5, daß im 2. Jh. vC.

an ihr Wiederherstellungsarbeiten vorgenommen wurden, was auf ein höheres Alter schließen läßt (Ch. Hülsen, Art. Cloaca Maxima: PW 4, 1 [1900] 59f; R. Förtsch, Art. Cloaca maxima: NPauly 3 [1997] 35 mit neuer Lit.). Vgl. Groß 105f; *Kot (Latrine).

3. Schiffahrt. Der Versuch Neros, bei Korinth einen K. durch den Isthmos zu bauen, blieb erfolglos (PsLucian. Ner. 1/5; Dio Cass. 63, 16). Auch die zZt. desselben Kaisers von dem Statthalter Lucius Antistius Vetus geplante Verbindung der Mosel u. Saône durch einen K. wurde nicht ausgeführt (Tac. ann. 13, 53). Doch gelang den Römern die Fertigstellung einiger kleinerer Schiffahrts-K., zB. der in die jetzige Lagune von Venedig führenden fossa Clodia (Plin. n. h. 3, 121). Vgl. Groß 104. – Plinius d. J. (ep. 41. 61) schlägt Kaiser Trajan vor, von dem östl. von Nicomedia gelegenen See Sunonensis (heute Sabanja Göl) mittels eines K., von dem er unvollendete Reste aus alten Zeiten vorgefunden hatte (ebd. 41, 4), eine durchgehende Wasserstraße zum Golf v. Izmit zu schaffen (A. N. Sherwin-White, The letters of Pliny [1966] 622. 624; K. Wellesley: ClassRev 105 [1991] 498).

4. Emissare u. Umleitungen. Zur Trockenlegung oder Absenkung des Wasserspiegels von Seen, etwa zur Gewinnung von Ackerland, wurden von Etruskern u. Römern tunnelförmige Abzugs-K. gebaut (Grewe 78/108). Gewaltigste Anlage der Antike ist der 52 nC. vollendete Claudius-Tunnel am Fuciner See bei Avezzano in Mittelitalien mit einer Gesamtlänge von 5642 m (ebd. 91/8). Umleitungen von Flüssen u. Bächen dienten unterschiedlichen Zwecken, vom Schutz vor Hochwasser bis zur Goldgewinnung (ebd. 119/24). Die um 79 nC., unter Vespasian u. Titus geschaffene Anlage von Çevlik, Talsperre, offener K. u. zwei Tunnel (insgesamt 875 m), sollte die Verlandung des Hafenbekkens von Seleukia Pieria bei Antiochien verhindern (ebd. 108/18).

b. Bildersprache. Bei Apul. met. 6, 18 sagt in dem Märchen von Amor u. Psyche der redende Turm zu Psyche, in Taenarus (bei dem man den Eingang zur Unterwelt annahm) werde ihr eine Straße gezeigt werden, auf der sie canale directo zum Palast des Orcus kommen werde. R. Helm, Schriften u. Quellen der alten Welt 1 (1956) 177 übersetzt dies mit ,geraden Wegs', nimmt also an, daß canalis hier den weiteren Sinn von Weg hat (ebenso Probst 225); doch beachte man, daß ein durch die Erde von der Ober- zur Unterwelt führender Weg, also eine schachtartige Röhre, gemeint ist, so daß hier die Grundbedeutung des Wortes noch deutlich durchscheint. Bei der Beschreibung des menschlichen Auges sagt Plin. n. h. 11, 148, daß die Enge der Pupillen den Blick nicht unsicher umherschweifen lasse, sondern ihn wie durch einen K. (velut canali) in eine feste Richtung leite. Hier liegt also ein Vergleich, noch kein eigentlich bildlicher Gebrauch vor. Einen solchen finden wir bei Quint. inst. 11, 3, 167, wo dieser von einer Stelle aus Ciceros Oratio pro Milone sagt, daß dort die Worte in noch vollerem Strom (pleniore ... canali) dahinfließen als an einer vorher angeführten Stelle aus einer anderen Rede desselben Autors. Der sonst unbekannte röm. Dichter Gadullius Gallicanus sagt in einem Non.: 198, 5f Merc. (291 Lindsay) überlieferten Fragment: Ego vero confiteor certo canali cuncta decurrere; auch hier ist canalis wohl bildlich gemeint (,daß alles in einer bestimmten Richtung abläuft'; Non. aO. gibt keine inhaltliche Erklärung der Stelle, sondern zitiert sie nur als Beleg für den masc. Gebrauch von canalis). *L.*

B. Jüdisch. I. Sprachgebrauch. In Palästina waren die natürlichen Voraussetzungen einer künstlichen Bewässerung durch K. nicht günstig. Dennoch kennt das atl. Hebräisch Begriffe, welche die Bedeutung K. annehmen können (Lesètre, Canal): tĕʼala läßt sich mit K. bzw. Graben übersetzen (1 Reg. 18, 32; 2 Reg. 18, 17; 20, 20 u. ö.; s. unten). – Die meist für den Nil benutzten Termini yĕʼor u. nahar schließen im Plural dessen Nebenarme u. sicher auch K.systeme ein (Ex. 7, 19; 8, 1; Jes. 19, 6 u. ö.). Im Lied der Weisheit Job 28, 10 sind yĕʼrim die wasserführenden Bergwerksstollen. Durch sie vermag der Mensch zwar verborgene Bodenschätze ans Licht zu bringen, der wahre Schatz der Weisheit ist damit aber noch nicht gefunden. – Das Wort ʼfiq, ,Fluß- oder Bachbett', kann auch im Sinne einer K.röhre verwandt werden. So beschreibt die zweite Jahwe-Rede Job 40, 18 bildhaft die Knochen des Ungeheuers Behemot als ,Röhren aus Erz'. – Päläg hingegen meint ursprünglich eine künstliche Rinne, konnte aber zu Bach verallgemeinert werden (vor allem in hymnischen Texten: Jes. 30, 25; 32, 2; Ps. 1, 3; Prov. 21, 1 u. ö.; A. W. Scharzenbach, Die geo-

graph. Terminologie im Hebräischen des AT [Leiden 1954] 61f).

II. Wasserversorgung. a. Jerusalem. Die Wasserversorgung der Stadt Davids auf dem Ophel wurde vor allem durch die immerfließende Gihon-Quelle gesichert. Drei Bauprojekte zielten auf ihre optimale Nutzung ab: 1) Zunächst wurde die außerhalb der Siedlungsmauern gelegene Quelle durch eine Stollenanlage (,Warren-Schacht') zugänglich gemacht, welche den Zugriff auf die Quelle auch in Verteidigungszeiten vom Stadtinnern ermöglichte (Y. Shiloh, The rediscovery of the ancient water system known as ,Warren's shaft': H. Geva [Hrsg.], Ancient Jerusalem revealed [Jerus. 1994] 46/54; zu diesem Verfahren in anderen Städten Müller 359f). Umstritten bleiben die Identifizierung des ,Warren-Schachtes' mit dem im Zusammenhang der Eroberung der Jabusiterstadt durch David erwähnten ṣinnor (2 Sam. 5, 8) u. eine damit verbundene spätbronzezeitliche Datierung der Anlage (so Z. Abells / A. Arbit, The city of David water systems [Jerus. 1994] 22f). Nach Shiloh 711f ist diese hingegen erst für das 10./9. Jh. vC. zu veranschlagen (ders.: BiblicArch 44 [1981] 170). – 2) Zeitgleich oder etwas später entstand ein am Abhang teils ober- u. teils unterirdisch verlegter K., welcher der Bewässerung der Felder im Kidrontal diente u. das überschüssige Wasser in einem Reservoir sammelte (wohl Jes. 8, 6 erwähnt). – 3) Den bekanntesten K.bau der atl. Geschichte stellt die unter König Hiskia erbaute Wasserleitung dar (2 Reg. 20, 20: tĕ'ala; LXX: ὑδραγωγός; Vulg.: aquaeductus; vgl. 2 Chron. 32, 30; die von J. Rogerson / Ph. Davies: BiblicArch 59 [1996] 138/47 vorgeschlagene Datierung in die hasmonäische Zeit überzeugt nicht). Es handelt sich hierbei um einen unterirdischen K., der S-förmig auf über 500 m Länge die Gihon-Quelle mit einem innerhalb der Stadtbefestigung gelegenen Teich verband (zur Lage des Teiches R. Wenning / E. Zenger: Ugarit-Forsch. 14 [1982] 283/7) u. somit die Wasserspeicherung auch unter Belagerung erlaubte. Der Stollen wurde von zwei Seiten gleichzeitig vorangetrieben (belegt durch eine in die K.wand geschlagene Inschrift: J. Renz / W. Rölling, Hdb. der althebr. Epigraphik 1 [1995] 178/89; vgl. Müller 359; Shiloh 711). – Davon zu unterscheiden ist die ebenfalls für die Zeit des Hiskia belegte ,Wasserleitung des oberen Teichs, der an der Walkerfeldstraße liegt' (2 Reg. 18, 17; Jes. 7, 3; 36, 2). Die Lokalisierung dieser K.anlage wird unterschiedlich vorgenommen (M. Borrows, The conduit of the upper pool: ZAW 70 [1958] 221/7; Wenning / Zenger aO. 282). – In der hellenist. u. röm. Zeit reichte die lokale Wasserversorgung nicht mehr aus. So mußte das Wasser aus dem höher gelegenen Süden bezogen werden. Im Tempel-Areal wurde zB. ein Brunnen durch einen Aquädukt aus der Ethamquelle mit Wasser gespeist (jJoma 3, 8 [9f], 41a; bJoma 31a; Tac. hist. 5, 12, 1: fons perennis aquae; s. unten).

b. Iudaea. In den Bergen Iudaeas finden sich mehrere solcher K.systeme zur Versorgung *Jerusalems (A. Mazar, The aqueducts of Jerusalem: Y. Yadin [Hrsg.], Jerusalem revealed [Jerus. 1975] 79/84 mit Übersichtskarte; ders., Jerusalem: Frontinus-Gesellschaft 186/8; Lesètre, Aqueduc 798/803; U. Wagner-Lux: o. Bd. 17, 653f). Teil dieser Anlage sind die bei der Quelle Etham gelegenen ,Teiche Salomos' (Joseph. ant. Iud. 8, 186) 4 km südwestl. von *Bethlehem, welche als zentrale Zwischenspeicher dienten. Dort wurde das in K. u. Tunneln von den Quellen der Umgebung herbeigebrachte Wasser gesammelt. Die ersten dieser Quellen wurden in hasmonäischer Zeit erschlossen u. ihre Wasser dann von den Teichen aus auf der 21 km langen ,Unteren Leitung' in die Stadt geleitet. Unter Herodes wurde die Anlage erweitert, auch um Teile des Wassers dem Herodium zuzuführen. Bereits ältere Festungsanlagen, wie Dok u. Cypros, verfügten über K.- u. Zisternensysteme, die abfließendes Regen- sowie Quellwasser der Umgebung sammelten (G. Garbrecht / Y. Peleg, The water supply of the desert fortresses in the Jordan Valley: BiblicArch 57 [1994] 161/70). Josephus berichtet von hydrotechnischen Bautätigkeiten unter Pontius Pilatus: Es kam zu Unruhen, als Pilatus den Tempelschatz für den Bau einer Wasserleitung heranzog (b. Iud. 2, 175; ant. Iud. 18, 60). Hier ist wohl an die Kanalisation der Quelle Arrub zu denken. Nach 70 nC. gewährleisteten die Römer die Versorgung ihres in Jerusalem stationierten Militärs durch die Nutzung der existierenden ,Unteren Leitung' sowie den Bau (bzw. die Instandsetzung?) eines weiteren Aquädukts, der ,Oberen Leitung', die zT. aus steinernen K.röhren bestand u. noch in byzantinischer Zeit in Stand gehalten wurde. – In römische Zeit fallen zudem erste Versuche,

Felder durch oberirdische K. zu bewässern, wie es zB. für Jericho belegt ist (Müller 359f). – *Kaisareia (II) kann wie die meisten antiken Städte seit seiner Gründung durch Herodes 22 vC. auf eine Wasserversorgung durch K.systeme zurückblicken. Der wohl offene herodianische K. wurde unter Kaiser Hadrian erweitert; in byzantinischer Zeit entstand eine weitere Leitung (Y. Peleg, Caesarea Maritima: Frontinus-Gesellschaft 176/8). – Weitere Beispiele mit Lit. U. Wagner-Lux, Art. Iudaea: o. Bd. 19, 63/130; Lesètre, Aqueduc 808f.

III. Jenseitsvorstellung. Angesichts der Erwartung, daß eine Bestattung im Lande Israel einen besonderen Vorteil am Auferstehungstag bringe, diskutierten die Rabbinen die Frage, was mit den in der Fremde verstorbenen Frommen geschehen werde: Gott mache ein Höhlensystem, durch das diese unterirdisch wie durch Schläuche rollen werden, um im Heiligen Land auferstehen zu können (Gen. Rabbah 96, 5 [dt.: Wünsche, BR 1, 2, 474]; par.: bKetubbot 111a; G. Stemberger, Die Bedeutung des ‚Landes Israel' in der rabbin. Literatur: Kairos 25 [1983] 191f). *Sch.*

C. Christlich. I. Allgemein. a. Wasserversorgung der Städte. Ältere Bemühungen wurden von Bischöfen u. christlichen Kaisern fortgeführt. Theodoret v. Kyrrhos rühmt sich, daß er mit kirchlichen Mitteln für seine Bischofsstadt eine Wasserleitung habe errichten lassen, durch welche sie aus dem vorbeiströmenden Fluß mit Wasser reichlich versorgt werde (ep. 81 [SC 98, 196, 17/9]). Kaiser Anastasius ließ mächtige Aquädukte errichten, um *Hierapolis Frischwasser zukommen zu lassen (H. J. W. Drijvers: o. Bd. 15, 34). Nach Chron. pasch. zJ. 528 nC. (PG 92, 869B) erneuerte *Iustinianus I in Kpel eine verfallene Wasserleitung angeblich Hadrians (C. Mango, Le développement urbain de Cple [Paris 1985] 29: vielleicht das Valens-Aquädukt; Weiteres: ders., The water supply of Cple: ders. / G. Dagron [Hrsg.], Cple and its Hinterland [Cambridge 1995] 9/18). In anderen Städten, so in Daras, Konstantine u. Kyrrhos, ließ er Neubauten durchführen, um die Wasserversorgung zu sichern (Procop. aed. 2, 2, 5. 5, 11. 11, 7).

b. Überschwemmungsschutz u. Umleitungen. Vor Antiochien staute u. kanalisierte Iustinianus den die Stadt in Regenzeiten bedrohenden Wildbach Onopniktes (ebd. 2, 10, 16/8). Das vom saisonal wasserführenden Skirtos um- u. durchflossene *Edessa suchte er vor Hochwasser u. Wassernot gleichermaßen zu bewahren durch Errichtung einer Staumauer u. eines Umgehungs-K.s, des heutigen Baches Karakoyun Deresi, zur Überschußableitung an der Stadt vorbei (ebd. 2, 7, 2/9; D. Luther, Die syr. Chronik des Josua Stylites [1997] 156f). Der K.bau wurde später dem Apostel Addai zugeschrieben (Chron. syr. ad a. 1234 pert.: CSCO 109/ Syr. 98). Ähnlich wurde Tarsos durch einen Seiten-K. des Kydnos vor Hochwassergefahr geschützt (Procop. aed. 5, 5, 19f). Um die Reparatur der baufälligen **Brücke bei Adana zu erleichtern, ließ Iustinian zeitweilig den Saros durch einen K. umleiten (ebd. 5, 5, 10/3).

II. Innerkirchlich. a. Baptisterien. Wie die profanen Badeanlagen (s. o. Sp. 1252) brauchten auch die kirchlichen *Baptisterien von Fall zu Fall Wasserzuleitungen. Ursprünglich hatten die Christen entsprechend der Vorschrift Did. 7, 1/3, wenn es sich ermöglichen ließ, in ‚lebendigem Wasser', d. h. in fließendem Wasser von Quellen, Bächen oder Flüssen, getauft. Nach der Errichtung der Baptisterien versuchte man bisweilen, dem Taufwasser den Charakter fließenden Wassers wenigstens symbolisch zu erhalten. Wie Ausgrabungen gezeigt haben, wurde das Wasser in manchen Fällen in ständiger Bewegung durch Zu- u. Abflüsse gehalten (G. B. Giovenale, Il battistero Lateranense [Roma 1929] 109f Abb. 58; vgl. auch die bei Ennod. carm. 2, 19 [CSEL 6, 564f] behandelte Taufkapelle, in der das Wasser aus einer Löwenprotome in den Taufbrunnen strömte). Daß bei der Ausgestaltung solcher Baptisterien das Vorbild profaner Badehäuser eine Rolle gespielt hat (so H. Leclercq, Art. Baptistère: DACL 2, 1, 396; S. Ristow, Frühchristl. Baptisterien = JbAC ErgBd. 27 [1998] 20/3. 83), ist wohl nicht zu bestreiten; doch dürfte das Bestreben, die oben erwähnte frühchristl. Sitte der Taufe in ‚lebendigem Wasser' zu erhalten, dabei entscheidend gewesen sein. Es gab auch Baptisterien, in denen das Wasser von einem ringsum unterhalb der Kuppel verlaufenden Marmorgesims wie Regen auf den Täufling herabströmte (so die von Ennod. carm. 2, 149 [607] besungene, von Bischof Eustorgius um 510 erneuerte Taufkapelle in Mailand; Ri-

stow aO. nr. 377). Hier könnte die hellenist.-spätantike Vorstellung, daß dem Regenwasser eine höhere Kraft zukomme als dem Quell-, Fluß- oder Meerwasser, eingewirkt haben (vgl. die von der Lekanomantie handelnde Stelle im Großen Pariser Zauberpapyrus PGM IV 224/7 sowie Hopfner, OZ 2, 117/20). Vgl. Th. Klauser, ‚Taufet in lebendigem Wasser': ders., Ges. Arbeiten = JbAC ErgBd. 3 (1974) 177/83, bes. 181/3.

b. Bildersprache. 1. In der allegorischen Schriftauslegung. Aug. en. in Ps. 83, 5 (CCL 39, 1150) vergleicht die Drangsale des Lebens mit dem Ausgepreßtwerden in einer Öl-*Kelter; der Psalmist sehne sich nach der himmlischen Wohnstätte, in der man nicht mehr ausgepreßt werde; in diese sei er aus jener gewissermaßen durch den K. der Sehnsucht (per desiderii canalem: so verbessert Probst die in den Hss. verderbte Stelle) herabgeflossen.

2. Im Doketismus. Der Durchgang des Wassers durch einen K., durch welchen dieses nur hindurchgeleitet wird, ohne etwas von dessen Substanz anzunehmen, ist bei den Gnostikern der doketischen Richtung ein beliebtes Bild für den von ihnen angenommenen Hindurchgang des Lichtleibes Jesu durch den Mutterschoß Marias. So berichtet Iren. haer. 1, 7, 2 (SC 264, 102f), daß einige Valentinianer lehren, Jesus sei durch Maria hindurchgegangen, so wie Wasser durch einen K. (διὰ σωλῆνος) läuft. Nach Theodrt. ep. 146 (SC 111, 180, 18/25) erkennen Valentinus, Basileides, Bardesanes, Harmonios u. ihre Anhänger zwar an, daß die Jungfrau Maria schwanger geworden sei u. geboren habe; doch habe der göttliche Logos nichts aus der Jungfrau angenommen, sondern sei nur durch sie hindurchgegangen wie durch einen K. u. habe sich den Menschen nur als Erscheinungsbild gezeigt wie früher dem Abraham u. anderen Menschen der alten Zeit. Bei Adamant. dial. 5, 9 (GCS Adamant. 190, 24/6) erklärt der Bardesanit Marinos, daß Christus durch Maria, aber nicht aus ihr geboren sei; wie das Wasser durch einen K. hindurchgehe, ohne etwas von ihm anzunehmen, so sei der Logos durch Maria hindurchgegangen. Im Gegensatz zu dieser gnost.-doketischen Auffassung erklärt Cyrill. Hieros. catech. 4, 9 (PG 33, 465B/8A), der Sohn Gottes sei durch seine jungfräuliche Mutter nicht wie durch einen K. hindurchgegangen, sondern wirklich aus ihr inkarniert worden (vgl. Joh. Chrys. in Mt. hom. 4, 3 [PG 57, 43]).

c. Jenseitsvorstellung. Nach Act. Thom. 18 (AAA 2, 2, 127, 10f. 19f) läßt der Apostel Thomas bei der Planung des himmlischen Palastes, den er für König Gundaphoros bauen soll, die Wasserleitung auf der nördl. Seite liegen. *L.*

FRONTINUS-GESELLSCHAFT (Hrsg.), Die Wasserversorgung antiker Städte = Geschichte der Wasserversorgung 2 (1987). – A. v. GLADISS, Art. Wasserleitungen: KlPauly 5 (1975) 1349f. – K. GREWE, Licht am Ende des Tunnels. Planung u. Trassierung im antiken Tunnelbau = Zaberns Bildbände zur Archäologie (1998). – W. H. GROSS, Art. K., K.anlagen, Kanalisation: KlPauly 3 (1969) 104/6. – H. LESÈTRE, Art. Aqueduc: DictB 1, 1 (1912) 797/808; Art. Canal: ebd. 2, 1 (1912) 118/20. – U. MÜLLER, Art. Wasserversorgung: Galling, Bibl. Reallex. 358/60. – O. PROBST, Art. canālis (1): ThesLL 3 (1907) 223/5. – W. SCHENKEL, Art. K.: LexÄgypt 3 (1980) 310/2. – Y. SHILOH, Art. Jerusalem. Topography: NewEncArchExcavHolyLand 2 (1993) 709/12. – M. STOL / H. J. NISSEN, Art. K.(isation): ReallexAssyr 5 (1976/80) 355/68.

Adolf Lumpe (A. C) / Oliver Schuegraf (B).

Kandake s. Aethiopia: RAC Suppl. 1, 96. 107; Axomis (Aksum): ebd. 765.

Kandelaber s. Fackel (Kerze): o. Bd. 7, 154/217; Leuchter.

Kandidat s. Candidatus: o. Bd. 2, 838/42.

Kaninchen s. Hase: o. Bd. 13, 622/77.

Kannibalismus s. Anthropophagie: o. Bd. 1, 450; Opfer; Thyesteische Mahlzeiten.

REGISTER

zu

Band XIX

ERSCHEINUNGSDATEN

Lieferung 146	Bogen 1–5	(Itinerarium – Juden)	November 1998
Lieferung 147	Bogen 6–10	(Juden – Jünger)	Februar 1999
Lieferung 148	Bogen 11–15	(Jünger – Iulianus I)	Oktober 1999
Lieferung 149/150	Bogen 16–35	(Iulianus I – Iustinus II)	Dezember 1999
Lieferung 151	Bogen 36–40	(Iustinus II – Kain u. Abel)	Juli 2000
Lieferung 152	Bogen 41–45	(Kain u. Abel – Kaiserpriester)	April 2001
Lieferung 153	Bogen 46–50	(Kaiserpriester – Kannibalismus)	August 2001

STICHWÖRTER

Itinerarium: Joachim Fugmann 1
Jubilaenbuch: Klaus Berger 31
Jubiläum s. Geburtstag: o. Bd. 9, 217/43; Kalender
Iubilus s. Alleluja: o. Bd. 1, 293/9; Musik
Juda (Patriarch): Madeleine Petit, Kirsten Krumeich 38
Iudaea: Ute Wagner-Lux 63
Iudaizantes: Vincent Déroche 130
Judas (christl. Chronograph, 2. Jh) s. Historiographie: o. Bd. 15, 750
Judas Iskariot: Peri Terbuyken, Christian Josef Kremer 142
Juden: Günter Stemberger 160
Judenchristen: Günter Stemberger 228
Judenfeindschaft s. Antisemitismus: o. Bd. 1, 469/76; Ephraem Syrus: o. Bd. 5, 528; Johannes Chrysostomus I: o. Bd. 18, 461/3; Isaak III: ebd. 932/6; Isidor II: ebd. 997f; Juden: o. Bd. 19, 160/224
Judith: Pierre-Maurice Bogaert 245
Jünger: Roland Kany 258
Jüngling s. Jugend: o. Bd. 19, 338/442
Jünglinge im Feuerofen: Friederike Maria Kulcak-Rudiger, Peri Terbuyken, Matthias Perkams, Heinzgerd Brakmann 346
Jüngstes Gericht s. Totengericht; Weltgericht
Jugend: Emiel Eyben 388
Juli s. Monat
Iulia Concordia s. **Concordia Sagittaria
Iulia Domna s. Severus Alexander
Iulia Mamaea s. Severus Alexander
Julianisten s. Iulianus VI
Iulianus I (Kaiser): Adolf Lippold 442
Iulianus II (Julianos der Theurg): s. Chaldäer: o. Bd. 2, 1015; Oracula Chaldaica
Iulianus III (Julianos der Arianer) s. Hiob: o. Bd. 15, 392f
Iulianus IV (Iulianus von Aeclanum): Mathijs Lamberigts 483
Iulianus V (Iulianus Pomerius) s. Gallia II: o. Bd. 8, 947. 958
Iulianus VI (Julianos von Halikarnassos): Charles Kannengiesser, Markus Stein 505
Iulianus VII (Julianos der Ägypter) s. Epigramm: o. Bd. 5, 547/52; Aegypten II: RAC Suppl. 1, 77
Iulianus VIII (Iulianus von Toledo) s. Hispania II: o. Bd. 15, 681f
Iulius Africanus: Friedhelm Winkelmann 508
Iulius Capitolinus s. Historia Augusta: o. Bd. 15, 687/723
Iulius Obsequens: Peter L. Schmidt 518
Jungfräulichkeit: Georg Schöllgen 523
Jungfrau I s. Jungfräulichkeit: o. Bd. 19, 523/92; Mädchen
Jungfrau II (Sternbild) s. Astrologie: o. Bd. 1, 819. 827; Astronomie: ebd. 834f; Tierkreisbilder
Jungfrauengeburt s. Empfängnis: o. Bd. 4, 1245/7; Maria
Jungfrauenstand s. Jungfräulichkeit: o. Bd. 19, 553/8. 575/82
Jungfrauenweihe s. Jungfräulichkeit: o. Bd. 19, 579f; Velatio
Juni s. Monat
Iunilius (Iunillus) Africanus s. Eisagoge: o. Bd. 4, 902f; Erotapokriseis: o. Bd. 6, 351f; Africa II: RAC Suppl. 1, 223f
Iuno: Christoph Schäublin 593
Iuppiter s. Zeus
Iuppiter Damascenus s. Baal nr. 32: o. Bd. 1, 1082
Iuppiter Dolichenus s. Baal nr. 33: o. Bd. 1, 1082f; Hand II: o. Bd. 13, 411/4
Iuppiter (Hadad) s. Baal nr. 59: o. Bd. 1, 1090f; Hand II: o. Bd. 13, 408f; Hierapolis: o. Bd. 15, 30/3
Iuppiter Hammon s. Baal nr. 14: o. Bd. 1, 1073/5; Hand II: o. Bd. 13, 409f
Iuppiter Heliopolitanus s. Baal nr. 12: o. Bd. 1, 1071/3; Baalbek: ebd. 1113/8; Hand II: o. Bd. 13, 410f
Iuppiter Valens s. Baal nr. 45: o. Bd. 1, 1084
Jurisdiktion s. Gerichtsbarkeit: o. Bd. 10, 360/492; Imperium: o. Bd. 17, 1121/42
Jurisprudenz: Detlef Liebs 604
Ius naturae, ius naturale s. Naturrecht
Ius talionis s. Ehtik: o. Bd. 6, 646/797; Gerechtigkeit: o. Bd. 10, 233/360; Rache; Talio; Vergeltung
Iustiniana Prima (Caričin Grad): Carolyn S. Snively 638
Iustinianus (Kaiser): Karl Leo Noethlichs 668
Iustinianus von Valencia s. Hispania II: o. Bd. 15, 670f
Iustinus I (Kaiser): Klaus Rosen 763
Iustinus II (Kaiser): Klaus Rosen 778
Iustinus Gnosticus s. Herakles: o. Bd. 14, 576; Baruch: RAC Suppl. 1, 990
Iustinus Martyr I: Stefan Heid 801
Iustinus Martyr II (Pseudo-justinische Schriften): Christoph Riedweg 848

Iustitia s. Gerechtigkeit: o. Bd. 10, 233/360
Iustus von Urgellum s. Hispania II: o. Bd. 15, 670f
Juvenal: Peter L. Schmidt 874
Iuvencus: Klaus Thraede 881
Iuventus s. Jugend: o. Bd. 19, 388/442; Lebensalter
Juwelen s. Edelsteine: o. Bd. 4, 505/52
Kabiren: Wolfgang Speyer 909
Kadmos s. Erfinder: o. Bd. 5, 1210. 1212. 1235. 1260. 1270
Käfer s. Scarabaeus
Käfig der Seele: Pierre Courcelle † 914
Käse: Oliver Schuegraf 919
Käuzchen s. Eule (Uhu, Käuzchen): o. Bd. 6, 890/900
Kahlheit: Heinz-Günther Nesselrath 930
Kahn s. Arche: o. Bd. 1, 597/602; Holz: o. Bd. 16, 90. 101. 104. 107. 109. 114; Schiff
Kain u. Abel: Sabine Schrenk 943
Kainiten: Clemens Scholten 972
Kaiphas: Wolfgang Speyer 982
Kaisareia I (in Kappadokien): Benoît Gain 992
Kaisareia II (in Palästina): Winfried Elliger 1026
Kaisarios (Pseudo-) s. Erotapokriseis: o. Bd. 6, 355f
Kaiser s. Caesar: o. Bd. 2, 824/6; Christus II (Basileus): ebd. 1257/62; Gebet II (Fürbitte): o. Bd. 9, 33; Gottesgnadentum (Gottkönigtum): o. Bd. 11, 1103/59; Herrrschaft: o. Bd. 14, 877/936; Herrschaftszeichen: ebd. 953/66; Herrscherbild: ebd. 966/1074; Herrscherkult: ebd. 1047/93; Imperium: o. Bd. 17, 1121/42; Kaiserpriester; Kaiserzeremoniell
Kaiseranreden s. Anredeformen: RAC Suppl. 1, 465/97
Kaiserbild s. Herrscherbild: o. Bd. 14, 966/1047
Kaiserbiographie s. Autobiographie: o. Bd. 1, 1050/6; Biographie: o. Bd. 2, 386/91; Historia Augusta: o. Bd. 15, 687/724; Historiographie: ebd. 724/65
Kaiserbrief s. Archiv: o. Bd. 1, 614/31; Brief: o. Bd. 2, 564/85
Kaisereid s. Genius: o. Bd. 10, 52/83; Herrscherkult: o. Bd. 14, 1047/93; Schwur
Kaiserin (weibliche Angehörige des röm. Kaiserhauses): Edeltraud Dürr 1057
Kaiserkult s. Christenverfolgung I: o. Bd. 2, 1159/208; Consecratio II: o. Bd. 3, 284/94; Geburtstag: o. Bd. 9, 222f. 242; Herrscherkult: o. Bd. 14, 1047/93; Kaiserpriester; Kaiserzeremoniell
Kaisermonogramm s. Monogramm
Kaisername s. Caesar: o. Bd. 2, 824/6
Kaiserornat s. Gürtel: o. Bd. 12, 1243; Herrschaftszeichen: o. Bd. 14, 943/66; Ornat
Kaiserpriester: Gunther Gottlieb 1104
Kaiserzeremoniell: Mary Whitby 1135
Kalanos (Gymnosophist) s. Indien: o. Bd. 18, 7
Kalathos s. **Cista mystica
Kalb s. Kuh (Kuhkalb); Stier
Kaleb (König von Aksum): s. Himyar: o. Bd. 15, 313/24; Axomis (Aksum): RAC Suppl. 1, 753/62
Kalendae s. Geschenk: o. Bd. 10, 693/5; Jahr: o. Bd. 16, 1090/5; Neujahr
Kalender I s. die Nachträge
Kalender II (Chronograph von 354): Michele R. Salzman 1177
Kalligraphie: Guglielmo Cavallo, Markus Stein 1191
Kallimachos: Jürgen Hammerstaedt 1207
Kalliope s. Musen
Kamara (Camera) s. Apsis: o. Bd. 1, 571
Kamee (Cameo) s. Glyptik: o. Bd. 11, 271/4. 299/307. 310f; Herrscherbild: o. Bd. 14, 1026
Kamel: Oliver Schuegraf, Peri Terbuyken 1224
Kamelaukion: Karel Innemée, Heinzgerd Brakmann 1241
Kameo s. o Sp. 1224
Kampanien s. **Capua; Italia I: o. Bd. 18, 1049/202; Neapel
Kampf, Kampfspiele s. Agon: o. Bd. 1, 188/90; Gladiator: o. Bd. 11, 23/45; Krieg; Spiele; Sport; Wettkampf
Kanal: Alfred Lumpe, Oliver Schuegraf 1248
Kandake s. Aethiopia: RAC Suppl. 1, 96. 107; Axomis (Aksum): ebd. 765
Kandelaber s. Fackel (Kerze): o. Bd. 7, 154/217; Leuchter
Kandidat s. Candidatus: o. Bd. 2, 838/42
Kaninchen s. Hase: o. Bd. 13, 622/77
Kannibalismus s. Anthropophagie: o. Bd. 1, 450; Opfer; Thyesteische Mahlzeiten

MITARBEITER

Klaus Berger (Heidelberg):
Jubiläenbuch
Pierre-Maurice Bogaert (Denée):
Judith
Heinzgerd Brakmann (Bonn):
Jünglinge im Feuerofen; Kamelaukion
Guglielmo Cavallo (Rom):
Kalligraphie
Pierre Courcelle†:
Käfig der Seele
Vincent Déroche (Paris):
Iudaizantes
Edeltraud Dürr (Tübingen):
Kaiserin (weibliche Angehörige des röm. Kaiserhauses)
Winfried Elliger (Tübingen):
Kaisareia II (in Palästina)
Emiel Eyben (Leuven):
Jugend
Joachim Fugmann (Konstanz):
Itinerarium
Benoît Gain (Grenoble):
Kaisareia I (in Kappadokien)
Gunther Gottlieb (Augsburg):
Kaiserpriester
Jürgen Hammerstaedt (Jena):
Kallimachos
Stefan Heid (Bonn):
Iustinus Martyr I
Karel Innemée (Leiden):
Kamelaukion
Charles Kannengiesser (Montréal):
Iulianus VI (Julianos von Halikarnassos)
Roland Kany (Freiburg i. Br.):
Jünger
Christian Josef Kremer (Brühl):
Judas Iskariot
Kirsten Krumeich (Bonn):
Juda (Patriarch)
Friederike Maria Kulcak-Rudiger (Flintbek):
Jünglinge im Feuerofen
Mathijs Lamberigts (Leuven):
Iulianus IV (Iulianus von Aeclanum)
Detlef Liebs (Freiburg i. Br.):
Jurisprudenz
Adolf Lippold (Regensburg):
Iulianus I (Kaiser)
Alfred Lumpe (Augsburg):
Kanal
Heinz-Günther Nesselrath (Bern):
Kahlheit
Karl Leo Noethlichs (Aachen):
Iustinianus (Kaiser)
Matthias Perkams (Bonn):
Jünglinge im Feuerofen
Madeleine Petit (Paris):
Juda (Patriarch)
Christoph Riedweg (Zürich):
Iustinus Martyr II (Pseudo-justinische Schriften)
Klaus Rosen (Bonn):
Iustinus I (Kaiser); Iustinus II (Kaiser)
Michele R. Salzman (Riverside):
Kalender II (Chronograph von 354)
Christoph Schäublin (Bern):
Iuno
Peter L. Schmidt (Konstanz):
Iulius Obsequens; Juvenal
Georg Schöllgen (Bonn):
Jungfräulichkeit
Clemens Scholten (Köln):
Kainiten
Sabine Schrenk (Köln):
Kain u. Abel
Oliver Schuegraf (Zellingen):
Käse; Kamel; Kanal
Carolyn S. Snively (Gettysburg):
Iustiniana Prima (Caričin Grad)
Wolfgang Speyer (Salzburg):
Kabiren; Kaiphas
Markus Stein (Bonn):
Iulianus VI (Julianos von Halikarnassos); Kalligraphie
Günter Stemberger (Wien):
Juden; Judenchristen
Peri Terbuyken (München):
Judas Iskariot; Jünglinge im Feuerofen; Kamel
Klaus Thraede (Regensburg):
Iuvencus
Ute Wagner-Lux (Basel):
Iudaea
Mary Whitby (Oxford):
Kaiserzeremoniell
Friedhelm Winkelmann (Rostock):
Iulius Africanus

NACHTRAGSARTIKEL
IM SUPPLEMENT-BAND I

Aaron: George W. E. Nickelsburg
Abecedarius: Klaus Thraede
Aegypten II (literaturgeschichtlich): Martin Krause, Karl Hoheisel
Aeneas: Ilona Opelt
Aethiopia: Günter Lanczkowski
Africa II (literaturgeschichtlich): Jacques Fontaine, Serge Lancel, Pierre Langlois, André Mandouze, Heinzgerd Brakmann
Afrika (Kontinent): Jehan Desanges
Agathangelos: Michel van Esbroeck
Aischylos: Ilona Opelt
Albanien (in Kaukasien): Michel van Esbroeck
Altersversorgung: Christian Gnilka
Amazonen: Franz Witek
Ambrosiaster: Alfred Stuiber
Amen: Alfred Stuiber
Ammonios Sakkas: Matthias Baltes
Amos: Ernst Dassmann
Amt: Thomas Kramm
Anfang: Herwig Görgemanns
Ankyra: Clive Foss
Anredeformen: Henrik Zilliacus
Aphrahat: Arthur Vööbus
Aponius: Franz Witek
Apophoreton: Alfred Stuiber
Aquileia: Sergio Tavano
Arator: Klaus Thraede
Aristeasbrief: Oswyn Murray
Aristophanes: Ilona Opelt
Arles: Jean Guyon
Ascia: Fernand De Visscher
Asterios v. Amaseia: Wolfgang Speyer
Athen I (Sinnbild): Dieter Lau
Athen II (stadtgeschichtlich): Alison Frantz
Augsburg: Ernst Dassmann
Axomis (Aksum): Heinzgerd Brakmann
Barbar I: Wolfgang Speyer, Ilona Opelt
Barbar II (ikonographisch): Rolf Michael Schneider
Baruch: Herbert Schmid; Wolfgang Speyer
Bellerophon: Hugo Brandenburg
Berytus: Wolfgang Liebeschuetz
Bestechung / Bestechlichkeit: Karl Leo Noethlichs; Peri Terbuyken
Biographie II (spirituelle): Marc Van Uytfanghe

NACHTRAGSARTIKEL IM JAHRBUCH FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

Büchervernichtung	JbAC 13	(1970)	S. 123/52	Wolfgang Speyer
Calcidius	JbAC 15	(1972)	S. 236/44	Jan Hendrik Waszink
Consilium, Consistorium	JbAC 11/12	(1968/69)	S. 230/48	Wolfgang Krunkel
Constans	JbAC 2	(1959)	S. 179/84	Jacques Moreau
Constantinus II	JbAC 2	(1959)	S. 160/1	Jacques Moreau
Constantius I	JbAC 2	(1959)	S. 158/60	Jacques Moreau
Constantius II	JbAC 2	(1959)	S. 162/79	Jacques Moreau
Erbrecht	JbAC 14	(1971)	S. 170/84	Walter Selb
Euripides	JbAC 8/9	(1965/66)	S. 233/79	Hermann Funke
Fuchs	JbAC 16	(1973)	S. 168/78	Erna Diez, Johannes B. Bauer
Gans	JbAC 16	(1973)	S. 178/89	Wolfgang Speyer

Die im ‚Jahrbuch' erschienenen Nachtragsartikel werden zu gegebener Zeit in die Supplement-Bände des RAC aufgenommen.